

КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

# ГУМАНІТАРНІ СТУДІЇ

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

Випуск 2

До збірника ввійшли результати наукових досліджень молодих учених, аспірантів та студентів різних гуманітарних факультетів ВНЗ України та країн СНД.

Для наукових працівників, викладачів, аспірантів, студентів та всіх, хто цікавиться філософією та політологією.

<b>ВІДПОВІДАЛЬНИЙ РЕДАКТОР</b>	<b>А.Є. Конверський, д-р філос. наук, проф. , чл.-кор. НАН України</b>
<b>РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ</b>	<b>В.А. Бугров, канд. філос. наук, доц. (заступник відп. ред.); Т.Г. Горбаченко, д-р філос. наук, проф.; Ф.М. Кирилюк, д-р філос. наук, проф.; А.М. Лой, д-р філос. наук, проф.; В.І. Лубський, д-р філос. наук, проф.; М.І. Обушний, д-р політ. наук, проф.; О.І. Салтовський, д-р політ. наук, проф.; П.П. Шляхтун, д-р філос. наук, проф.; В.Ф. Цвих, д-р політ. наук, проф.; В.І. Ярошовець, д-р філос. наук, проф.; С.В. Руденко, канд. філос. наук</b>
<b>Адреса редколегії</b>	<b>01033, м. Київ, вул. Володимирська, 60 філософський факультет ☎ 239 32 78</b>
<b>Рекомендовано</b>	<b>Вченою радою філософського факультету від 25.06.07 (протокол № 10)</b>
<b>Відповідальний за випуск</b>	<b>С.В. Руденко, канд. філос. наук</b>

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

## **ВІД РЕДАКЦІЇ**

Другий випуск збірника наукових праць молодих учених "Гуманітарні студії", який запропонований читацькій увазі, став логічним продовженням і розвитком ідеї консолідації наукових пошуків молодих учених-гуманітаріїв України та країн СНД. Матеріали, що увійшли до даного збірника є своєрідним наслідком, результатом активного обговорення змісту першого видання "Гуманітарних студій", його недоліків та переваг. Приємно відзначити, що другий випуск сформувався досить швидко, що свідчить про актуальність проблем, які в ньому підіймаються, та невідірваний інтерес молодих учених не тільки ВНЗ України та країн СНД до формування спільного комунікативного поля наукової роботи, до результатів наукових пошуків представників інших академічних шкіл. Наслідком обговорення першого випуску "Гуманітарних студій" стала невелика зміна в його структурі, зміст якої полягає у більш детальній рубрикації поданого матеріалу. На даний момент збірник поділений на дві великі рубрики – "Філософія" та "Політологія". Однак реальною перспективою на даний момент є поява таких рубрик як "Релігієзнавство", "Соціологія", "Психологія", "Педагогіка" та ін.

Невеликі зміни відбулись також у "географії" авторського колективу: якщо у першому випуску "Гуманітарних студій" більшою мірою були представлені роботи науковців ВНЗ країн СНД (Московський Державний Університет імені М.В.Ломоносова, Білоруський Державний університет та ін.), то другий випуск, не втративши звязок із зарубіжними колегами, вже містить переважно роботи науковців, які працюють у ВНЗ Києва та України в цілому (Національний педагогічний університет імені М.Драгоманова, Національний транспортний університет, Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет, Національний авіаційний університет, Чернігівський державний педагогічний університет та ін.), що свідчить про зростання інтересу до збірника з боку представників української науки та освіти.

Редакційна колегія висловлює подяку колегам, авторам, всім тим, хто взяв активну участь у підтримці, обговоренні, оформленні та формуванні даного видання. Запрошуємо до співпраці, творчої дискусії, спільних наукових пошуків всіх бажаючих та небайдужих до розвитку вітчизняної науки та освіти!

## ФІЛОСОФІЯ

*А.В. Арістова, доц.,  
Національний транспортний університет, м. Київ*

### **ЄВРОІНТЕГРАЦІЯ І ПРОБЛЕМА ЗІТКНЕННЯ ЕТНОКОНФЕСІЙНИХ ІДЕНТИЧНОСТЕЙ**

В останнє десятиліття стрімко наростає кількість праць філософського, політологічного, соціологічного характеру, присвячених ризикам, проблемам і перспективам євроінтеграційних процесів. Сходження від затребуваних політичних слоганів на рівень філософської рефлексії відчутно змістило акценти в теоретико-аналітичних розвідках феномену євроінтеграції, в тому числі з питань європейського вибору України. Дедалі гострішими стають дискусії щодо припадних обрисів української перспективи у випадку "вдалої" інтеграції країни у європейський економічний, геополітичний, культурний, освітній простір; все частіше ведеться мова про суперечливість, конфліктогенність і навіть кризовість євроінтеграційних та глобалізаційних процесів.

Про серйозні відмінності між трьома десятками європейських країн (як членів ЄС, так і жадаючих членства), переконливо свідчить той факт, що науковці виділяють від п'яти до семи моделей їх розбіжного соціально-економічного, політичного, правового, державно-церковного улаштування [1]. Не дивно, що прагнення до інституціалізації інтегративних процесів на терені Європи далеко не завжди сягають успіху (досить згадати негативні результати референдумів у Франції та Нідерландах, фактично провалений конституційний процес у 2003-2005 рр., упереджене ставлення країн-членів до розширення ЄС тощо). Ідеал "Єдиної Європи" почасти нагадує новоспечений міф кінця ХХ – початку ХХІ століть або своєрідний неорелігійний культ всеєвропейської ідентичності.

Серед актуальних теоретичних і практичних проблем, що закономірно генеровані буттям диференційованого й конфліктогенного європейського світу, постали проблеми збереження та відтворення етнічних, культурних, релігійних ідентичностей; співвідношення космополітичності, асиміляції й етнічно-визначеного способу буття; поширення феномену національної, культурної і релігійної маргінальності; інтеграції автентичних меншин і діаспор в полікультурне і полірелігійне середовище.

В цьому контексті дещо особіне місце (з огляду на широкий геополітичний та соціально-психологічний резонанс) посідає проблема інтеграції мусульман у європейський простір, а також вагомої й суперечливої ролі мусульманського чинника у політичному, економічному, релігійно-культурному житті Європи, його дотичності до інтересів континентальної безпеки і стабільності. До цих питань більшою або меншою мірою звер-

таються політологи, філософи, релігієзнавці, соціологи, конфліктологи. Доречно посперитися на праці Аклаєва А.Р., Антоняна Ю.М., Богомолова О.В., Данилова С.І., Колодного А.М., Сагана О.Н., Султанова Ф.М., Хазир-огли Т., Удовика С.Л., Яворської Г.М., Ях'яєва М.Я. тощо.

Геополітична концепція європоцентризму, що пропагує виключний статус західноєвропейських цінностей в світовому культурному процесі, на разі лишається досить могутнім науковим та політичним дискурсом. Варто погодитися з висновком аналітиків, згідно якого Європейське співтовариство надто пізно усвідомило той факт, що своєрідна "ісламська атака" на західні країни – не спонтанне й тимчасове явище і не штучно спровокована акція, а закономірний наслідок цілої низки факторів: від непродуманої міграційної політики європейських урядів до формування єдиного інформаційного простору під тиском глобалізаційних процесів. Країни ЄС дедалі гостріше відчують "нестачу соціально-політичних стратегій щодо ведення полікультурної і полірелігійної політики" [2], котра враховувала б інтереси як автохтонних етнічних спільнот, так й інтереси осілих мусульманських діаспор, а на додаток – інтереси мусульманських країн-постачальників емігрантів. Частина європейської політичної еліти упереджено ставиться до ісламських держав загалом, зважаючи на дедалі більшу популярність політичних сил, що виступають під радикальними ісламськими гаслами, та побоюючись ескалації релігійно-політичних і військових конфліктів на звичний та улаштований європейський простір.

Чи дійсно ми стаємо свідками конфлікту цивілізацій – питання досить спірне, але взаємна відчуженість і протиборство етноконфесійних ідентичностей стрімко наростає. Вже ціла генерація зросла на цінностях агресивного протистояння християнського європейського (точніше, євро-американського) і мусульманського афро-азійського світу, розмежування на "своїх – чужих" за етнічною, культурною, конфесійною ознакою. Підживлювані інформаційним, психологічним і політичним тиском, цілеспрямованим вихованням, впливом соціальних інститутів та нетолерантного середовища, "конфесійні фобії" здатні вкарбувати ненависть до іншої цивілізації в генетичну пам'ять. На разі можна вести мову про виразну специфіку християно-ісламських конфліктів на тлі інших видів етноконфесійних протиріч.

Перше, що варто відзначити, – це світовий масштаб ідейного протиборства двох найбільших релігій планети, кожна з яких потенційно здатна втягнути в орбіту міжрелігійної ворожнечі величезну кількість вірян, народів, країн. В умовах глобалізаційних процесів, творення взаємозалежних складно-організованих соціумів, поширення і мобільності етнічних і конфесійних діаспор тощо, – людство вперше зіткнулося з феноменом блискавичної ескалації конфліктних відносин. Генерується реальна і постійна загроза того, що етноконфесійні зіткнення здатні в будь-яку хвилину викликати гучний резонанс у збудженому і строкатому релігійному середовищі сучасних суспільств, швидко вийти поза межі локального конфлікту, набути континентального і світового масштабу.

По-друге. Ісламо-християнські конфлікти явили собою не просто різновид релігійних конфліктів (які супроводжували всю історію людства і, без сумніву, чинитимуть свій деструктивний вплив на близьке і віддалене майбутнє), а постали зовнішнім виявом чергового історичного витку конкуренції порубіжних цивілізацій, кожна з яких претендує на лідерство й домінування у світовій спільноті. Це – протистояння не тільки двох релігійних світоглядів, ідеологій, ціннісних систем, а двох способів життя, двох соціальних макросистем в усій сукупності їх економічних, політичних, гендерних, національних, правових відносин. Науково-технічна й інформаційна революції, технологічний прогрес і паттерни модернізації (котрі у свій час радикально змінили європейську цивілізацію) мало зачепили мусульманські країни і, відповідно, світоглядні основи ісламу; лівову частку мусульманського світу становлять країни, на теренах яких іслам залишається панівною релігією, глибоко прониклою у свідомість, спосіб життя і культуру.

Настав час відкинути ілюзорні сподівання на те, що Захід нібито володіє можливостями й ресурсами перетворити ісламські держави (або хоча б мусульманські діаспори) "за власним образом і подобою". Сьогодні Європа неспроможна нав'язати свої стандарти і цінності ісламському світові. Натомість мусульмани в європейських державах все більше замикаються в межах власного культурного, конфесійного, мовного середовища і намагаються витворити щось на зразок "паралельного суспільства", адаптуючи "європейське довкілля" під звичний спосіб життя. Для осілих в Європі мусульман питання не в тому, що обрати – традиційно-ісламський чи західний спосіб життя, а в тому, як успішно функціонувати ісламу на Заході. До того ж бурхливі демографічні процеси стали важливим чинником відтворення та кількісного зростання мусульманської умми. Так, завдяки високому рівню народжуваності та напливу емігрантів із Північної Африки, Близького Сходу та Південної Азії мусульманське населення Європи за останні 30 років зросло втричі. Якщо така тенденція збережеться, то до 2020 року мусульмани складатимуть 10 % населення країн Євросоюзу [3].

По-третє. Християнство та іслам об'єктивно продукують конфліктні відносини, як і будь-які суб'єкти соціальної взаємодії, що перебувають на принципово різних щаблях історичного розвитку. Сучасне секуляризоване європейське християнство – уражене серйозними кризовими явищами у найрізноманітніших сферах свого функціонування: від розхитаних світоглядних основ і трансформацій модерної релігійної свідомості до складнощів кадрової політики і занепаду важливих компонентів культурних практик. Натомість, ісламський світ – вільний від кризових явищ такого масштабу і переживає стадію активного употужнення релігійного чинника: державний іслам стрімко розширює сферу свого впливу, стаючи ідеологічним ґрунтом як для національних еліт, політичних партій і

організацій, так і для широких народних рухів, наочно демонструючи багатовекторність процесів "ісламізації".

По-четверте. Релігійні конфлікти, суб'єктами яких є носії релігійних цінностей та ідеології ісламу, відмітні не лише масштабними, кількісними, але й не меншою мірою якісними параметрами, до яких належать, зокрема: тривалість і "хронічність" перебігу конфліктів, швидка ескалація, радикальність вживаних засобів, високий рівень загрози для національної безпеки, суспільні наслідки тощо. Головне, що їх відзначає – надмірне зрощення релігійного й політичного змісту: політизація релігійних розбіжностей і сакралізація політичних протистоянь.

Цілком природно, що у європейця, вихованого в умовах політичної, приватної і релігійної свободи, переважно поза-церковного й секулярного середовища, політизованість ісламу викликає упередження і пересторогу. Зростаючий потік повідомлень про відкриті фізичні зіткнення в "гарячих" регіонах планети, залучення напіввійськових та професійних збройних формувань, застосування сили, грубого політичного тиску або методів партизанської війни, вироблення і поширення цілеспрямованої практики терору мережею організацій, які відверто позиціонують себе провідниками ісламських ідей, – все це призводить до спотворення цінностей мусульманської культури і затьмарення великого гуманістичного змісту етики ісламу в масовій свідомості пересічних європейців. В умовах інформаційного суспільства викривлений образ великої світової релігії стимулює виникнення і масове поширення "ісламофобії", що стає додатковим чинником міжнародної напруги. Для європейських країн ця проблема набуває особливого змісту, якщо зважити на відсутність у чималій низки генерацій афро-азійського регіону історичного досвіду релігійної свободи, етнічної та релігійної толерантності.

По-п'яте. Подібні релігійні конфлікти в принципі не можуть бути розв'язані шляхом правової або ідеологічної перемоги однієї із сторін. Засоби правового обмеження, законодавчо випсані й застосовні до тих чи інших релігійних меншин чи організацій (як привнесених із-зовні, так і посталих у якості специфічного продукту "вітчизняного виробника") не можуть бути вжиті конкретно щодо мусульманських спільнот. Будь-які утиски чи правові обмеження, навіть виправдані з точки зору національної безпеки, здатні не тільки викликати хвилю обурення одновірців по всьому світі, а й скласти потенційну загрозу національній стабільності та безпеці.

Таким чином, врегулювання ісламо-християнських конфліктів потребує вироблення спеціальної стратегії, комплексу політичних, економічних, національних заходів, розвитку інститутів міжконфесійного посередництва, великої просвітницької та культурницької роботи. Дотепер репрезентовані альтернативні думки щодо пріоритетів політики інтеграції мусульман в європейське співтовариство і відповідні полярні практики: від тотального контролю за мусульманами і обмеження базових свобод громадян, як засобу боротьби з ісламським екстремізмом (Франція), до

стратегії врахування інтересів, потреб і проблем мусульманської умми в модерній європейській країні (Велика Британія).

Проблема міжрелігійних протистоянь віддзеркалює, отже, не тільки труднощі внутрішнього улаштування європростору, а й фактичної готовності Євросоюзу до подальшого розширення. Ця готовність дістала назву "абсорбційної спроможності" (absorption capacity), тобто здатності приймати, поглинати і "перетравлювати" нових членів [4]. Усвідомлення труднощів і суперечностей євроабсорбційних процесів (тим паче, що в європейських країнах немає такого досвіду абсорбції значної кількості іноземців, який наявний у США) призвело, зрештою, до утвердження полярних поглядів на перспективи євроінтеграції.

З одного боку, циркулюють ідеї щодо співробітництва та співадаптації з країнами-буферами, здатними зблизити Європу з ісламським світом й перетворитися на своєрідний "місток" між двома цивілізаціями (така роль, насамперед, відводиться Туреччині). З іншого – відкидається сама ідеї входження в ЄС будь-яких, навіть модернізованих ісламських держав, на користь відносної ізоляції в межах узгоджених кордонів. Та проблема в тім, що штучна ізоляція здатна викликати непередбачувані наслідки для самих європейських держав: замість кооперації зі зростаючим ісламським світом Європа обере для себе "життя в облозі". І чи довго нинішні переваги у вигляді модерної технологічної бази, військової сили та розвинутої економіки діятимуть проти світу, який демонструє рекордні темпи приросту населення, активності й пасіонарності?

Підбиваючи підсумки, зазначимо, що здатність європейських країн на досягнення тривалого консенсусу в міжконфесійних стосунках, інтегрування мусульманського населення в європейську спільноту, адекватного сполучення етнічних, релігійних і геополітичних ідентичностей, стає в сучасних умовах надто важливим показником життєздатності і безпеки Євросоюзу в цілому. В умовах конфліктогенного етнокультурного середовища міра толерантності й цивілізованості улаштування поліконфесійної сфери, розширення та зміцнення контактів із домінуючими на Європейському континенті церковними структурами, релігійними лідерами і конфесіями – може стати вагомим критерієм членства в ЄС для країн-кандидатів.

В цьому контексті українські реалії надто далекі від бажаних і припустимих для Європи. Попри всі спроби віднайти оптимальну модель державно-церковних відносин, втілити принципи толерантного співіснування, узгодити національні інтереси з інтересами повноцінного функціонування затребуваних у суспільстві віросповідань, – поліконфесійність в Україні залишається джерелом постійної напруги. Якщо протягом попереднього десятиліття, розвиток релігійної сфери в Україні був обумовлений головним чином колізіями між християнськими конфесіями, то нині суспільні реалії все більше визначає ісламський чинник, поширення ідей мусульманського радикалізму на Кримському півострові та загрозна деградація християно-мусульманських відносин. За висновком релігі-



єзнавців: "Ситуація у сфері міжнаціональних і міжконфесійних відносин, переважно російської та кримськотатарської спільнот, московсько-православних і мусульман, є такою, що знаходиться на межі появи силових методів їх розв'язання, з'явлення в автономії міжнаціональної чи міжрелігійної війни" [5]. Зневаження і нищення цінностей традиційного кримського ісламу як "специфічного етноконфесійно видозміненого напрямку мусульманства", розрив існуючої нині практичної totoжності конфесійної та національної свідомості може призвести згодом до появи в Україні конфліктів, аналогічних тим, які переживають розвинені країни Заходу у своїх взаєминах з ісламським світом [6].

З огляду на це, мусимо визнати доволі парадоксальну річ: для України – з її нинішнім, невисоким рівнем відповідності критеріям членства в Євросоюзі, – певне гальмування процесу розширення ЄС є навіть вигідним, бо дозволяє виграти час, потрібний для комплексного врегулювання релігійно-церковного середовища. Можливо, ця обставина надає Україні винятковий шанс витворити з часом власну модель релігійно-толерантної держави, здатної виступити посередником між християнським та ісламським світом, і кардинально змінити на свою користь геоконфесійну ситуацію.

1. *Удовик С.Л.* Глобалізація: семиотические подходы. – М.: "Рефл-бук", 2002. – С. 149-151.
2. *Хазир-Огли Т.* "Декларація мусульман Європи" – шлях до діалогу // Релігійна свобода. Взаємини держави і релігійних організацій: правові та політичні аспекти: Науковий щорічник. – К., 2006. – № 10. – С. 132.
3. *Олбрайт М.* Религия и мировая политика. – М.: Альпина Бизнес Букс, 2007. – С. 271.
4. *Сушко О.* Європейська "абсорбція" і українські перспективи // Дзеркало тижня. – № 24 (603) 24 червня 2006. – С. 6.
5. *Колодний А.* Іслам і політика: Кримський контекст // Науковий вісник Чернівецького університету. Випуск 292-292. Філософія. – Чернівці: Рута, 2006. – С. 209.
6. Релігія і нація в суспільному житті України й світу. – К.: Наукова думка, 2006. – С. 147.

*В.А. Бугров, доц., КНУТШ*

## **РИФ МІЖ АНАЛІТИЧНОЮ ТА КОНТИНЕНТАЛЬНОЮ ФІЛОСОФІЄЮ: ЧИ НАСПРАВДІ ВІН ІСНУЄ?**

XX століття знаменувало собою одну з найбільших дилем існування філософського знання, яка за своїм змістом набагато перевершила протистояння ідеалізму й матеріалізму в класичній філософії. Мова йде про поділ філософії XX століття на два магістральних напрямки – філософію аналітичну [1] й філософію континентальну (попри всю умовність цих термінів, оскільки вони виокремлені на різних методологічних підставах, користуватимемось ними як такими, що широко увійшли в науковий обіг). Безперечно, при першому ж погляді на ці два магістральні напрямки можна виділити принаймні декілька їх специфічних властивостей. По-перше, існує доволі чітке географічне окреслення цих напрямків: аналітична філософія – США, Канада, частково Мексика, Велика Британія, країни Скандинавії, Австралія, Нова Зеландія, частково Індія та ПАР, континентальна філософія – Франція, Німеччина, Італія. По-друге, якщо аналітична філо-

софія має яскраво виражений сцієнтистський характер, то континентальна філософія в загальному змісті є антисцієнтистською. По-третє, наявна чітко виражена диференціація в домінантних мові, категоріальному апараті ("словнику") й методологічних настановах філософування: якщо, наприклад, аналітична філософія віддає перевагу "пояснювальній" методології, то континентальні філософи переважним уподобанням власного стилю філософування вважають "розуміння" герменевтичного типу. Звичайно, на цьому диференціальні розрізнення не завершуються і їх можна налічити набагато більше, однак, зазначимо, що нерідко чинником, який дає змогу філософам зарахувати себе до того чи іншого напрямку, є не що інше як інтуїтивна очевидність – коли філософ вважає себе прихильником певного напрямку переважно на підставі власних (лише для нього зрозумілих й інтуїтивно очевидних) уподобань.

Отже, постають надзвичайно важливі питання: по-перше, чи дійсно розрізнення аналітичної й континентальної філософії має настільки кардинальний характер, що їх навіть не можна вважати взагалі напрямками (нехай і відмінними) однієї галузі знання – філософії, як це роблять відомий американський філософ, в минулому – сам представник аналітичної філософії, Річард Рорті [2], або ж його колега Ніколас Решер [3]; по-друге, чи, навпаки, можливо відшукати спільності між аналітичною й континентальною філософією, як це вважає, наприклад, Хіларі Патнем [4], а якщо так – то яким є характер цих спільностей? Питань, звичайно, можна сформулювати й більше, проте, обмежимося цими, з нашого погляду, найважливішими.

Відомо, що вже при своєму виникненні аналітична філософія у особах Дж.Е. Мура та Б.Рассела задекларувала свою осібність, відмежовуючись від континентальної філософії (принаймні, її британської варіації – неогегельянства Ф.Бредлі, Б.Бозанкета, Д.Мактаггарта та інших). Однак, навряд чи дана декларація є вичерпною й достатньою: так, наприклад, Майкл Дамміт вважає, що "найкоротше визначення аналітичної філософії..., це її визначення як постфрегеанської філософії" [5], а Іан Хаккінг у своїй книзі з красномовною назвою "Чому мова є важливою для філософії?" пише, що "у наш час Фреге більше поважається, ніж Рассел" [6]. Попри навіть той момент, що багато аналітиків вважають твердження Дамміта явним перебільшенням або ж взагалі хибою (так, наприклад, колеги Дамміта з Оксфордського університету Гордон Бейкер та Пітер Хакер у своїх працях проголосили докорінну хибність поглядів Дамміта [7]), однак, вже хоча б наявність таких думок, висловлених, тим більше, такими іменитими філософами, як М.Дамміт й І.Хаккінг, дає хоча б побіжні підстави для припущення, що між континентальною філософією й аналітичною філософією справді багато спільного.

Але, з нашого погляду, існують не лише побіжні, а й більш ґрунтовні підстави для узгодження аналітичної й континентальної філософії, про які буде сказано пізніше. Для початку необхідно більш конкретно й чітко

встановити відмінності, аби виявити несумісність двох стилів філософування. Скористаємось при цьому ідеями В.В.Целіщева, висловленими у його статті "Майбутнє філософії XXI століття: аналітична чи континентальна філософія?" [8].

**(1) Розбіжність у мові й термінології, що використовуються прихильниками зазначених напрямків.** Справді, ця розбіжність фіксується практично усіма дослідниками, та й навіть передусім представниками самих цих напрямків. Аналітична філософія, використовуючи в якості аргументативного ідеалу й інструментарію логіку, завжди прагнула до вживання чіткої, однозначної й "прозорої мови". У континентальній же філософії для переважної більшості її представників, навіть найбільш яскравих (а, можливо, й насамперед для них), прикметною особливістю є "важкість" стилю, деяка заплутаність і невизначеність (нерідко – навмисна) термінології (варто згадати хоча б Мартіна Хайдеггера чи постструктуралістів).

Вельми важлива ще й та обставина, що, якщо для представників аналітизму аргументація нерідко відіграє не менш важливу роль, ніж її результати й висновки, то для філософів-континенталів аргументація частіше за все виконує допоміжну побічну функцію, а тому нею (точніше – її строгістю й чіткістю) доволі часто нехтують.

Безперечно, винесена у назву цього пункту розбіжність є не що інше, як певна абстракція. Дійсно, в аналітичних філософів теж можна знайти і незрозумілість мови, й відсутність аргументації й т.п. Так само й у континентальних філософів можемо відшукати чіткість мови та надзвичайну увагу до аргументативних процедур. Тому тут цілком правомірно виглядає думка В.В.Целіщева: "можна прийняти більш слабку тезу, що кращим працям аналітичних філософів властиві ясність мови, переконлива аргументація й цікавий виклад проблеми. Всі ці речі можуть бути присутніми й у працях континентальних філософів, але там вони не виявляються головними чеснотами" [9].

Хотілося б додати до цього ще одне міркування: з нашого погляду, величезним здобутком (та й навіть, так би мовити, "щастям") аналітичної філософії виявилось те, що біля її витоків стояли два прекрасних стилісти Бертран Рассел та Джордж Едвард Мур, які своїми працями надовго визначили ось той характерний для цього типу філософії стиль філософування, який чи не найяскравіше визначає її обличчя. Знову ж таки, навіть найпотужніші критики аналітизму Р.Порті й Н.Решер у своїй критиці використовують стилістику та аргументацію критикованого ними напрямку!

**(2) Сцієнтизм та антисцієнтизм (варіант: природничонаукове знання в протилежність знанню гуманітарному).** Аналітична філософія, знову ж таки, під впливом певних історичних обставин, з самого початку свого існування була зорієнтована на наукове (чи навіть природничонаукове або логіко-математичне) знання. Дійсно, доктрина логічного атомізму Рассела й Вітгенштейна (хай навіть незважаючи на відмінності між ними), логічний емпіризм віденців, концепції представників постпозитивізму

тивізму (або, точніше, історичної школи) та багато інших аналітичних учень мають в якості або мети своїх побудов, або ж ідеалу знання саме знання наукове. Континентальна ж філософія у багатьох випадках має яскраво виражену антисциентистську спрямованість (згадаймо хоча б Фрідріха Ніцше чи Мартіна Хайдеггера).

Однак, контроверза "сциентизм-антисциентизм" має місце, як і в попередньому пункті, лише в абсолютному вимірі. Більше ходження має опозиція "науки природничі й точні – науки гуманітарні". Континентальні філософи доволі легко погоджуються зі своєю пріоритетною орієнтацією на гуманітарні знання (згадаймо, знову ж, М.Хайдеггера, М.Фуко періоду "Археологій" чи структуралістів, представників герменевтики тощо). Дана опозиція справді є прикметною у зв'язку з тією обставиною, що аналітична філософія визнає цінності науки, на яку орієнтується, в якості власних цінностей, тоді як континентальна філософія за своєю традицією вважає науку (навіть на яку вона ж і орієнтується) лише одним (нехай і важливою) проявом реалізації людського духу чи формою культури поряд з іншими формами (такими, як релігія, мистецтво, мораль, право і т.д.).

Варто відзначити, що тут існує навіть вододіл у визначенні такої важливої філософської дисципліни, як філософія науки: філософія науки як самостійне філософське вчення, предметом дослідження якого є специфіка наукового пізнання, тісно пов'язана з аналітичною філософією, тоді як філософія науки як дослідження наукового пізнання поряд з іншими формами духовності виступає, як правило, розділом тієї чи іншої філософської концепції й пов'язана переважно саме з континентальною філософією.

**(3) Штучна мова всупереч мові буденній.** Безперечно, ідеї побудови і дослідження штучної мови тісно пов'язані саме з аналітичною філософією. Більше того, перша половина ХХ століття була саме тим часом, коли аналітична філософія маніфестувала девіз створення єдиної уніфікованої мови: "філософія логіки" Рассела, "Логіко-філософський трактат" Вітгенштейна, синтаксичний, семантичний і прагматичний аналіз, "фізикалізм", "енциклопедія уніфікованої науки" віденців – вже хоча б цього достатньо, аби визнати правомірність винесеної в назву пункту розбіжності. Однак, виникають і суттєві проблеми стосовно даного розмежування. По-перше, в рамках самої аналітичної філософії існує широкий спектр думок щодо можливості застосування штучної мови (так, наприклад, можна згадати хоча б В. в.О.Куайна з його працею "Слово та об'єкт"). По-друге, аналітичну філософію Дж.Е.Мура, Дж.Остіна, Г.Райла, П.Стросона, та й багатьох інших, з їх пріоритетним інтересом до буденної мови (а в багатьох випадках – і взагалі відсутністю розгляду мови штучної), навряд чи можна тоді було б вважати саме аналітичною; ці ж міркування дають підставу вважати "пізнього" Вітгенштейна континентальним філософом. По-третє, в більшості випадків застосування штучних мов філософами-аналітиками переслідує цілком конкретну мету, пов'язану з аналізом знання (буденного чи наукового). По-четверте, в багатьох варіантах аналітичної філософії застосу-

вання штучної мови мало на меті або уточнення мови самої філософії, або ж розв'язання філософських проблем.

Континентальна філософія, особливо в її постмодерністському варіанті, рішуче виступає проти будь-яких формальних штучних мов, стверджуючи, що вони обмежують свободу дискурсу, і лише буденна мова може стати все необхідне для філософії (згадаймо Ж.-П.Сартра, М.Хайдеггера чи Ж.Дерріда). Однак, тут ми теж можемо відшукати приклади великої уваги до штучних мов або ж, принаймні, використання їх надбань до дослідження мови буденної (структуралізм, семіотика і т.п.).

**(4) Історичний підхід всупереч аісторичному.** Аналітична філософія у переважній більшості своїх учень маніфестує відмову від принципу історизму. Континентальна ж філософія завжди спирається на історичну традицію розгляду певної проблеми.

Проте, аналітична філософія науки (або так звана "історична школа", яку у вітчизняній традиції охрестили дивним терміном "постпозитивізм") в особі І.Лакатоса, Т.Куна, Ст.Тулміна, М.Полані, П.Фоєрабенда й багатьох інших ставить вимогу уведення історії як обов'язкового принципу дослідження. Водночас, постмодерністська філософія демонструє відмову від ідеї спадкоємності минулої й сучасної філософії, переходячи тим самим до аісторизму.

**(5) Розуміння чи пояснення?** Як правило, аналітична філософія, спираючись на контівську феноменалістичну традицію, вважає власною методологічною процедурою пояснення. Континентальна ж філософія спирається, як правило, на герменевтичну процедуру розуміння. Ця дилема тісно пов'язана із згадуваними уже поділами "точна наука – гуманітарне знання" й "історизм – аісторизм". Протиставлення пояснення й розуміння є чи не найбільш яскравою й прикметною рисою протистояння аналітичної й континентальної філософії. Однак, і тут існують взаємоперехрещення: розуміння як методологічна процедура гуманітарного знання досить яскраво проглядається в працях Р.Дж.Коллінгвуда, через якого воно отримало ходження серед британських філософів; К.-О.Апель у своїх працях з проблематики місця сучасної філософії намагається обґрунтувати правомірність обидвох цих методів при аналізі знання.

Цей невеликий перелік розмежувань аналітичної й континентальної філософії (і, водночас, проблем, що виникають при цих розмежуваннях) показує, що справді існує питання про ці два магістральних напрямки. Варто в цьому контексті висловити ще такі міркування. По-перше, своїм сучасним обличчям аналітична філософія завдячує філософам, які творили на "континенті" (віденці, Г.Рейхенбах, львівсько-варшавська школа), тоді як Ч.С.Пірс, В.Джемс, Дж.Дьюї, багато британських мислителів ХХ ст. виявили значний вплив на континентальну філософію. По-друге, континентальна філософія не може розглядатись як певна цілісність, оскільки в її рамках існують як національні школи (скажімо, французька, німецька, італійська тощо), так і школи, заснова-

ні на методологічних пріоритетах (скажімо, відмінності між феноменологією й структуралізмом навряд чи менші, аніж між аналітичною й континентальною філософією). По-третє, географічний чинник у визначенні "континентальна філософія" виявляється неправомірним з огляду на те, що аналітична філософія має широке ходження в Польщі й країнах Скандинавії. По-четверте, надання переваги тій чи іншій магістральній лінії, як вже зазначалось, носить швидше інтуїтивний, аніж раціональний характер, чому можна знайти багато підтверджень.

Тепер коротко розглянемо ті вузлові моменти, робота в яких дозволить "навести містки" між аналітичною й континентальною філософією.

**По-перше, проблема релятивізму.** Ця проблема є настільки неоднозначною, що становить спільний інтерес для обидвох магістральних напрямків. Здавалося б, релятивізм є ірраціональним, але його досліджують В. в. О. Куайн, Т. Кун, П. Фейєрбенд, Х. Патнем – філософи аналітичної орієнтації. Водночас континентальні філософи теж виявляють величезне зацікавлення проблемою релятивізму.

**По-друге, уведення історії науки й історії філософії.** Історична школа у філософії науки вже давно маніфестувала потребу звернення до історії. Водночас континентальна філософія звертається при дотриманні принципу історизму до логічної аргументації, властивій аналітикам.

**По-третє, спільною точкою зіткнення інтересів виявляється проблема мови.** Тут, як кажуть, коментарі взагалі зайві. І континентальна, й аналітична філософія вбачають у мові один з найбільш пріоритетних предметів власного інтересу, тому "навести містки" тут, мабуть, найпростіше.

**По-четверте, віднаходження спільного інтересу при дослідженні проблем метафізики, етики, релігії тощо.** Якщо аналітична філософія в її "віденському варіанті" відмежовувалась від усього "метафізичного", то вже з 50-х років ХХ століття відбувається повернення аналітиків обличчям до даних проблем. Саме тут можливі цікаві побудови, які б об'єднували надбання однієї й іншої ліній філософування.

**По-п'яте, дослідницький інтерес у галузі філософії науки.** І континентальна, й аналітична філософія визнають науку (особливо постнекласичну) одним з пріоритетних предметів дослідження. Об'єднання зусиль у цій площині може дати цікаві результати.

**Нарешті, по-шосте, аналітична й континентальна філософія мають спільний інтерес при захисті самої філософії від постмодерністської деконструкції.**

Таким чином, ми бачимо, що суперечності між аналітичною й континентальною філософією мають як реальний, так і ілюзорний характер. У деяких моментах розбіжності мають принципове значення, в інших – носять суто суб'єктивний, психологічний вигляд. Водночас існують велими вагомі точки перехрещення дослідницького інтересу представників аналітичної й континентальної філософії. Цілковито можна погодитися з думкою нідерландського дослідника Жана Пейненбурга: "Не так

давно легко було сказати, чим аналітична філософія відрізняється від не-аналітичної, так званої континентальної філософії. ...жодна з виокремлених характеристик ранньої аналітичної філософії в наші дні не застосовувана в повному обсязі. Дійсно, важливий момент ранньої аналітичної філософії, тобто опозиція до таких мислителів, як Гегель і Хайдеггер, уявляється цілковито відсутнім сьогодні" [10]. Важко робити певні прогнози, але можна з упевненістю ствердити, що якщо у цих (або й інших) точках будуть об'єднані зусилля філософів тієї й іншої орієнтації, результат буде цікавим і матиме важливе значення для майбутнього обидвох цих магістральних ліній, працюючи загалом на майбутнє філософії як такої.

1. Сам термін "аналітична філософія", на думку Пола Фюерабенда, був запроваджений одним з видатних представників Віденського кола Гербертом Фейглом (Див.: *Feyerabend, Paul*. Killing Time. – Chicago: University of Chicago Press, 1996. – P.116). 2. Див.: *Porter P*. Американская философия сегодня // Аналитическая философия: становление и развитие (антология). – М., 1998. – С.433-453. 3. Див.: *Решер Н*. Взлет и падение аналитической философии // Там само. – С.454-465. 4. Див.: *Патнем Х*. Реализм с человеческим лицом // Там само. – С.466-494; *Патнем Х*. Почему существуют философы? // Там само. – С.495-509. 5. История философии: Запад-Россия-Восток. Книга четвертая: Философия XX в. – М., 1999. – С.375. 6. *Хаккинс И*. Почему язык важен для философии? // Аналитическая философия: становление и развитие (антология). – М., 1998. – С.276. 7. Див.: История философии: Запад-Россия-Восток. Книга четвертая: Философия XX в. – М., 1999. – С.376-378. 8. Див.: *Целищев В.В*. Будущее философии XX века: аналитическая или континентальная философия? // Философия науки. – 2000. – № 2 (8). – [http://www.philosophy.nsc.ru/life/journals/philsience/8\\_00/02\\_zelis.htm](http://www.philosophy.nsc.ru/life/journals/philsience/8_00/02_zelis.htm). 9. Там само. 10. *Peijnenburg, Jeanne*. Identity and Difference: A Hundred Years of Analytic Philosophy // *Metaphilosophy*. – Vol. 31, No.4, July 2000. – P.365.

**Вдовиченко Г.В., доц., КНУТШ**

## **ІСТОРИОСОФСЬКЕ ВЧЕННЯ М. ХВИЛЬОВОГО ПРО "АЗІАТСЬКИЙ РЕНЕСАНС" І ЙОГО КРИТИКА В УКРАЇНСЬКІЙ ЛІТЕРАТУРНІЙ ДИСКУСІЇ 1920-Х РОКІВ**

Безумовно важливим і досить цікавим, хоча й малодослідженим складником розвитку вітчизняної філософської думки протягом 1920-х рр., є філософія культури. Докладному філософському осмисленню багатьох актуальних як на той час, так і зараз питань теорії та історії світової і, головним чином, української культури крізь призму не в останню чергу історіософського й історико-філософського аналізу присвячено ще донедавна ретельно переховувані в спецфондах такі матеріали, як розроблені засновниками вітчизняної радянської літератури під час громадянської війни і за доби національно-культурного відродження 1920-х рр. та офіційно засуджені радянською владою моделі соціалістичних культурологічних утопій. До їх яскравого переліку ми маємо всі підстави зарахувати низку оригінальних проектів українського та, в ідеалі, світового культуротворення провідних діячів і, водночас, визначних теоретиків вітчизняного літературно-мистецького авангарду першої третини

XX ст., а саме: концепції пролетарських мистецтва і культури чільних представників Української Комуністичної партії (боротьбистів) – "перших хоробрих" Г.Михайличенка, В.Чумака, В.Елланського: вчення про світову культуру як систему культів докомуністичного та комуністичного історичних періодів ідеологів панфутуризму М.Семенка і Г.Шкурупія; теорія "пролетарського конструктивного динамізму-спіралізму" письменника-конструктивіста В.Поліщука. Однак понад п'ятнадцятирічне дослідження відповідної наукової тематики дозволяє нам аргументовано стверджувати, що центральне місце в згаданому переліку посідає частково оприлюднений під час і в контексті української літературної дискусії 1925 – 1928 рр., засадничий для розуміння її проблематики та суті проект пролетарського євразійського культуротворення епохи "азіатського ренесансу" чи не найвідомішого речника вітчизняного літературного авангарду першого пореволюційного десятиліття, талановитого поета, прозаїка, публіциста, активного громадського діяча Миколи Хвильового (1893 – 1933).

Важливим внеском у вивчення творчого шляху та ідейної еволюції М.Хвильового, насамперед, як одного з провідних організаторів літературного процесу в УСРР, зокрема співзасновника в 1923 р. Спілки пролетарських письменників "Гарт", а пізніше – ідейного натхненника літературно-мистецької студії "Урбіно" (1925), Вільної Академії Пролетарської Літератури (1925 – 1928), видавничої групи альманаху "Літературний ярмарок" (1928 – 1930) та Об'єднання студій пролетарського літературного фронту "Пролітфронт" (1929 – 1931), стали дослідження таких вітчизняних і зарубіжних учених, як: Ю.Луцького [1], Л.Плюща [2], М.Жулинського [3], І.Дзюби [4], Д.Мейса [5], В.Горського [6]. Узагальнення та подальша розробка вагомих досягнень у галузі хвильовознавства головно цих науковців покладені в основу проведеної нами у серії публікацій [7], [8], [9] спроби реконструкції системи світоглядно-філософських настанов М.Хвильового і, в першу чергу, комплексів її історіософської та філософсько-антропологічної проблематики. Метою цієї статті є розгляд змісту історіософського вчення М.Хвильового про "азіатський ренесанс" як одного з визначальних елементів його культурологічної утопії, а також загальна характеристика головних критичних оцінок згаданого вчення в контексті офіційного засудження т.зв. "хвильовизму" провідними опонентами М.Хвильового по українській літературній дискусії.

Неодноразово осмислюючи і багатоваріантно артикулюючи постулати власної системи світоглядно-філософських настанов у контексті напрочуд високосимволічної та полісемантичної системи художніх образів не менш поетичних, ніж публіцистичних поезій і прози, М.Хвильовий, по-суті, завершив та упорядкував її на концептуальному рівні у низці широковідомих публіцистичних виступів 1925 – 1926 рр. на сторінках періодичних видань "Культура і побут", "Червоний шлях" – циклах памфлетів "Камо грядеши", "Думки проти течії", "Апологети писаризму", а також у виданих лише на початку 1990-х рр. циклі памфлетів "Україна чи Мало-



росія?" і листах до відомого поета, перекладача, педагога М.Зерова (1890 – 1937). Вирішальну роль у системному оформленні М.Хвильовим власної філософії культури відіграв такий засадничий складник його системи світоглядно-філософських настанов, як історіософська проблематика, представлена концепцією чотирьох культурно-історичних типів або циклів чи культурних періодів та розвиваючою і значно конкретизуючою її зміст теорією "азіатського ренесансу". Своє загальне бачення згаданої концепції, зокрема з'ясування її назви як циклічної теорії чи теорії циклів, М.Хвильовий подав у третьому розділі "Третього листа до літературної молоді" циклу "Камо грядеши", запропонувавши розгорнутий коментуючий аналіз власної історико-матеріалістичної версії теорії історичного коловороту в сьомому розділі циклу "Україна чи Малоросія?". На сторінках відповідного розділу М.Хвильовим було піддано докладному висвітленню низку головних положень славнозвісної і неодноразово обговорюваної його опонентами та прибічниками у перебізі української літературної дискусії теорії "азіатського ренесансу", декілька коротких і загальних визначень сутності якої разом із розрізненими поясненнями містяться в другому й третьому памфлетах циклу "Камо грядеши". Крім того, в представленому М.Хвильовим у XIII листі до М.Зерова (отриманий адресатом восьмого жовтня 1925 р.) проекті запланованого четвертого розділу циклу "Думки проти течії" під робочою назвою "Азіатський ренесанс" побіжно накреслено в дванадцяти коротких реченнях пізніше розгорнуті в циклі "Україна чи Малоросія?" постулати обох основних елементів його історіософської проблематики, а також додано наведений повністю нижче, суттєво доповнюючий і пояснюючий сутність історіософії М.Хвильового та його філософії культури у цілому загальний нарис гіпотези історичного розвитку європейських письменства і культурно-мистецького життя.

Звертаючи увагу адресата на схематичність висловлених у цьому нарисі думок і, власне, беручи під сумнів можливість визнати їх за певну теорію, М.Хвильовий наголошує: "Розвиток мистецтва йшов у двох напрямках. Перший виходив з античного світу, другий з середньовіччя. Перший характеризувався культом земної – здорової й радісної – краси, тяжінням до землі, другий характеризувався християнським дуалізмом, подвоєністю і тяжінням у небо. З приходом буржуазії XV-XVI віку виникає епоха Відродження. Молодий сильний клас вимагав від своїх художників відповідних своєму світовідчужанню творів. Куди вони звернулись? В античний світ, до еллінів. Але поскільки і Петрарка, і Боккаччо, і т.д. виростили з дантівського періоду, постільки вже в епоху ренесансу почалась боротьба античного світу з християнським дуалізмом. Прикладом тому поезія останніх днів Петрарки. В Аріосто протест і боротьба вилились в *l'art pour l'art*. Зі зростом буржуазії боротьба двох сил в мистецтві становиться гострішою й виразнішою. Рабле, Сервантес, скажемо, ще входили в античний світ своїми коріннями. А от Шекспір є уже свідком перемоги впливів середньовіччя, християнського дуалізму. І ні бароко, ні

інші більш-менш здорові течії в європейському мистецтві – ніщо не могло спасти його від цього християнського дуалізму, який послідовно проводив його до містики. І це зрозуміло: "третій стан" йшов до свого заходу. Боротьба двох світів, двох сил: еллінізму й середньовіччя, закінчилася перемогою останнього. Свідком є декаданс. З початком нового циклу ми не вагаючись звертаємось до Вергілія, Горация, до грецьких драматургів, до Арістофана, навіть до "Іліади". Туди, де ширяє дух радості і культу земної краси. Це ж так просто й так ясно. Тільки наше позадняцтво не може зрозуміти, що нам треба і як нам брати відтіля." [10].

Основними теоретичними джерелами історіософії М.Хвильового, згідно з нашими попередніми дослідженнями, стали: ідейно-теоретична платформа модерністів – "хатян" – ідеологів часопису "Українська хата" М.Євшана, А.Товкачевського і М.Сріблянського; наукова спадщина К.Маркса і Ф.Енгельса, а також послідовників марксизму в російській і радянській суспільно-політичній думці Г.Плеханова, В.Леніна, Л.Троцького та М.Бухаріна; концепції теорії історичного коловороту чільних представників неослов'янофільства і "філософії життя" М.Данилевського та О.Шпенглера. Водночас, на окрему увагу дослідників вчення М.Хвильового про "азіатський ренесанс" заслуговує відзначений нами феномен проблемно-тематичної спорідненості, суголосності історіософських, суспільно-політичних настанов М.Хвильового з ідейно-теоретичною платформою світоглядно близького йому "боротьбізму", зокрема з таким положенням "Меморандума УКП (боротьбістів) Виконавчому Комітетові Третього Комуністичного Інтернаціоналу" (1919), як проєкт самостійної радянської республіки – соціалістичної України – у складі "всесвітньої федерації Радянських республік". Крім того, чекає своєї черги порівняльний аналіз історіософських позицій М.Хвильового та знаного йому діяча РУП, УСДРП і Української Центральної Ради В.Мазуренка, який у своїх публікаціях у вітчизняній періодиці поч. 1920-х рр. проголосив Середній Схід ймовірним "огнищем нової революції", насамперед індійської, що має спричинити "повну соціальну катастрофу на Заході" рівно з епохою національного відродження країн Сходу і їх входження до складу "Інтернаціональної Світової Радянської Федерації".

Отже, в основу свого історіософського вчення про чотири культурно-історичні типи М.Хвильовий поклав поділ усього історичного і культурного поступу народів Азії та Європи на взаємообумовлені патріархальний, феодальний, буржуазний і прийдешній пролетарський цикли. Розбудова останнього з них, як колись і першого, на відміну від двох інших, є наслідком прояву творчої ініціативи, чи, за його словами, "життєвої енергії" "людського матеріалу" не Західної Європи, а народів Сходу, насамперед Китаю й Індії та, зокрема, колишніх провінцій Російської імперії – у першу чергу – України. Уже розпочатим Жовтневою революцією 1917 р., досить тривалим, перехідним до пролетарського циклу періодом національно-культурного відродження та державотворення цих народів внаслідок їх

антиколоніалістської збройної боротьби з імперіалізмом і є, на думку М.Хвильового, сучасна йому доба "азіатського ренесансу", що має спровокувати європейські комуністичні революції й, отже, спільне будівництво пролетарями усіх країн соціалізму, тобто, як він пише, перехід працюючих через диктатуру пролетаріату до "царства свободи". Проголошуючи у своїй "теорії комуністичної самостійності" України у складі СРСР позитивно оцінений ним багатовіковий процес українського національно-державотворення невід'ємним елементом світової історії, М.Хвильовий закликав компартію активно підтримати вітчизняне національно-культурне відродження як необхідний етап на шляху УСРР до соціалізму і відзначив провідну роль у цьому процесі української пролетарської інтелігенції як суб'єкта реалізації політики дерусифікації та українізації.

На підставі порівняльного аналізу, крізь призму відомого нам нариса з листа до М.Зерова, ідейних традицій літератур народів Західної Європи та Росії, М.Хвильовий різко засудив дух "мертвого християнського дуалізму", "пасивно-песимістичний характер" російських письменства та культури у цілому, а також історичні проросійські "позадництво", "культурний епігонізм" і "рабську психологію" загалу вітчизняної інтелігенції. Він наголосив на необхідності виключно західноєвропейського вектора поступу українських літератури, мистецтва і культури за умов ґрунтового знайомства, насамперед, вітчизняних пролетарської інтелігенції, робітництва зі світовою культурною спадщиною, зокрема античної та ренесансної епох. Згідно з теорією пролетарського мистецтва доби "азіатського ренесансу" М.Хвильового, воно буде важливим чинником духовного відродження і соціалістичного будівництва народів Азії, причому головним художнім напрямком цього мистецтва є ідейно й художньо споріднена з французьким романтизмом "романтика вітаїзму". Чільними провідниками "азіатського ренесансу" в літературно-мистецькій царині, за М.Хвильовим, стануть насамперед українські діячі культури – "комунари", пролетарська інтелігенція, зараховані ним до "конкістадорів Велико-го Сходу" як творці "золотого віку" вітчизняного державотворення.

Таким чином, цей панорамний огляд усіх чотирьох раніше досліджених нами комплексів проблематики системи світоглядно-філософських настанов М.Хвильового дозволяє перейти до предметного аналізу його вчення про "азіатський ренесанс". Насамперед послідовно простежимо відомі нам ланки початкового етапу оформлення письменником згаданого вчення на основі визначення низки ключових у цьому відношенні художніх образів його поетичної спадщини та художньої прози першої пол. 1920-х років. У поемі "Ex oriente lux" – "Світло зі Сходу", що її назву М.Хвильовим було згодом цілеспрямовано використано в циклі "Україна чи Малоросія?" з метою символічного позначення Азії, "людського матеріалу" останньої як головного суб'єкта і рушія розвитку пролетарського культурного періоду, письменник підіймає історіософську тему про, як він пише, пошук мільйонами вищих берегів цивілізації під прапором "індустр-

рії-комуни" і, зокрема, доволі загально торкається питання щодо ролі в цьому Сході. Проте, саме на сторінках поеми "Трамвайний лист" М.Хвильовим було чи не вперше наведено високосимволічний для усієї його творчості, багатозначний художній образ "синього вечірнього городу", відносно конкретизований як "геніальне азіатське місто", що суттєві аспекти його смислового навантаження надто завуальовано, однак досить промовисто висвітлюються письменником у контексті, і це прикметно, одного з його відомих початкових історіософських нарисів "епохи великого Ренесансу" в оповіданні "Арабески". Необхідно наголосити на тій важливій обставині, що початкові історіософські нариси або проекти майбутньої концепції "азіатського ренесансу" безпосередньо пов'язані з відносно стійкою тенденцією періодичної актуалізації М.Хвильовим "азійської" чи "східної" теми у його ранній художній прозі і представлені саме на сторінках таких її зразків, як оповідання "На глухій шляху" й "Арабески", а також повість "Санаторійна зона". Саме в двох останніх зі згаданих вище прозових творів М.Хвильового "азійська" чи "східна" тема і була, власне кажучи, теоретично оформлена у вигляді загальних, репрезентативних історіософських нарисів концепції "азіатського ренесансу".

У завершальній частині оповідання "Арабески" головним об'єктом уваги М.Хвильового-оповідача і, водночас, центральним елементом-символом розгорнутого ним історіософського нарису "епохи великого Ренесансу" постає знайомий художній образ "синього вечірнього города" Азії, з яким автор розмовляє і яке зве "моє синє вечірнє місто з легенд Шехерезади" та що під ним, згідно з неспростовними свідченнями наведених у цьому творі подробиць, М.Хвильовий мав на увазі тогочасну столицю УСРР – місто Харків: "... Тихий вечір. Синій вечірній город. Азія. І я цього тут не бачу: ні проституток, ні чорної біржі, ні старців, ні бруду. Я бачу: ідуть квакери – не ті, XVII віку, а ці, сповідники світла, горожани щасливої країни. І я вірю, я безумно вірю: це – не квадратура кола, це – істина, що буде на моєму сентиментальному серці. І тоді в молитовному екстазі я дивлюся, як мільйон разів дивився в далекий димок на курган, де скликає муедзин до загірної Мекки" [11]. Продовжуючи це своєрідне інтуїтивне передбачення специфіки суспільного буття уявних мешканців ілюзорного "синього вечірнього города" майбутнього чи, власне, Харкова за очікуваної ним "епохи великого Ренесансу", ймовірно, передусім України, М.Хвильовий у загальних рисах накреслює провідні тенденції їх побуту, громадського і культурного життя під час прийдешньої доби вітчизняної історії: "Але на сучасність я дивлюсь крізь призму легенд Шехерезади. *Liberum arbitrium*. Для епохи великого Ренесансу характерним буде тихий азіатський город – без проституток, без чорної біржі, без бруду. І душевна дисгармонія буде тоді легенький вир під водяними ліліями, коли човен без весел несе не несе, а комиші стоять на кордоні зелених луків і прислухаються.

Для епохи великого Ренесансу буде характерним строката весна й плебеїв Великдень. Тоді підуть тисячі горожан на площу м'ятежної комуни, а потім підуть карнавалом на аеродром. І цей строкатий колір б'є мені в вічі, мов чітка червона пляма, що від слова "ярмарок".

... Тоді пройшла слава про синій вечірній город. Азія. Тоді пішли горожани не в академічні колізеї, де йшла нудота декадансу, де тисячі анемічних надломлених людей дивилися на бутафорію минулої епохи, а пішли до цирку, на футбольне поле, в спортивні клуби. І були ще клуби ділового будня і клуби наук." [12]. Крім того, відповідну "азійську" чи "східну" тему, в її більш конкретизованому й наближеному до остаточного варіанту концепції "азіатського ренесансу" вигляді історіософського проекту месіаністичного пришествя, вірогідно з Азії, нового спасителя людства М.Хвильовим було актуалізовано у формі роздумів над минущиною та майбуттям України і світу в цілому з листа головного персонажа повісті "Санаторійна зона" Анарха. Ущільнюючи своє натхненне художньо-історіософське прозріння доленосності передусім найтрагічніших сторінок буття українського народу і, водночас, опорних часово-просторових координат цього історіософського проекту, як-от: татаро-монгольських нашествя епохи Середньовіччя та масових селянських повстань під гаслами анархізму доби революції і громадянської війни, – до вузьких рамок їх непроясненої, калейдоскопічної ретроспективи у кількох десятках рядків листа Анарха, М.Хвильовий констатує факт катастрофи західної цивілізації та, власне, людства і провіщає невідворотне скоре пришествя "нового спасителя" Месії на ім'я "майбутній анархізм", предтеча якого – новітній Аттіла – "пройде з огнем і мечем, м'ятежною грозою по ланах Європи. Зауважуючи, що він знову висуває своє трагічне гасло-поклик "Дивіться на Схід!" і підкреслюючи, що воно вже було кинуте в якості міжнародного заклику Лівобережною Україною, Анарх-Хвильовий, по суті, наголошує на значущості як колишньої, так і майбутньої історичної ролі цього регіону, названого ним "дике Лівобережжя".

Переходячи до розгляду перших, засадничих визначень М.Хвильовим феномена "азіатського ренесансу" та перебігу розбудови ним однойменної теорії на сторінках циклу "Камо грядеши", звернемо увагу на те, що вже в передмові "Від автора" письменник так визначає головний предмет свого дослідження й полеміки у цьому публіцистичному виступі: "Нас найбільше тривожила ідея азіатського ренесансу і вияснення двох психологічних категорій: Європи й "Просвіти"." [13]. Підбиваючи підсумки першого памфлета, М.Хвильовий висловлює впевненість у призначенні й, навіть, місії української творчої молоді розбудувати "азіатський ренесанс" і, тим самим, на його думку, піти по визначеному для неї історією шляху: "От наші поради і висновки для "молодої" молоді. Ми віримо, що вона, яка гряде утворити могутній ренесанс, піде нарешті тим шляхом, що його вказує історія." [14]. Підіймаючи на початку четвертого розділу "Другого листа до літературної молоді" питання щодо власних

погляду на пролетарське мистецтво і трактування шляхів його розвитку, М.Хвильовий проречисто визнає за одного з перших, як він висловлюється, предтеч "великого азіатського ренесансу", причому саме в мистецтві, створений ймовірно ним і опублікований 1921 року за його підписом та за підписами В.Сосюри й М.Йогансена в харківському збірникові "Жовтень" (їх спільний "Наш універсал (До робітництва і пролетарських митців українських)": "Цей перший революційно-парадоксальний памфлет різко одмежовував старе мистецтво від нового і був одним із перших предтеч великого азіатського ренесансу." [15]. Наголошуючи на відповідальності українських письменників-"олімпійців", а отже, і на своїй, за цей, згідно з його визначенням, історичний документ, яким, на думку М.Хвильового, було проголошено нову еру в мистецтві післяреволюційної доби, він іменує згаданих "олімпійців" – "ваплітян" також предтечами "азіатського ренесансу" в мистецтві та пропонує перше, досить умовне визначення чи, власне, образне бачення цього феномена крізь призму проведення історико-культурної аналогії між творчими зверненнями видатних майстрів південного Відродження та творчим покликанням новочасних митців-комунарів зі Сходу: "Отже, гряде могутній азіатський ренесанс в мистецтві, і його предтечами є ми, "олімпійці". Як в свій час Петрарка, Мікеланджело, Рафаель і т.д. з італійського закутка запалили Європу огнем відродження, так нові митці, з колись пригноблених азіатських країн, нові митці-комунари, що йдуть за нами, зійдуть на гору Гелікон, поставлять там світильник Ренесансу, і він, під дальній гул барикадних боїв, спалахне багряно-голубим п'ятикутником над темною європейською ніччю." [16].

В контексті аналізу перспектив пролетарського мистецтва, а саме міркуючи над роллю та завданнями останнього під час його вірогідного розквіту за доби перехідної на шляху до пролетарського культурного періоду епохи горожанських війн чи сутичок, М.Хвильовий наводить ще одне, значно доповнює і конкретизує попередній постулат визначення феномена "азіатського ренесансу": "По-друге: – говорячи про азіатський ренесанс, ми маємо на увазі майбутній нечуваний розквіт мистецтва в таких народів, як Китай, Індія і т.д. Ми розуміємо його як велике духовне відродження азіатськи-відсталих країн. Він мусить прийти, цей азіатський ренесанс, бо ідеї комунізму бродять примарою не стільки по Європі, скільки по Азії, бо Азія, розуміючи, що тільки комунізм звільнить її від економічного рабства, використає мистецтво як бойовий чинник. Отже, гряде новий Рамаян. Азіатський ренесанс – це кульмінаційна точка епохи переходового періоду. І спиратися на азіатську економічну відсталість нічого." [17]. Таким чином, вбачаючи у пролетарському мистецтві чи не найдієвіший чинник успішної реалізації "людським матеріалом" Сходу, за активної провідної участі згаданих вище митців-комунарів, комуністичної ідеї з метою звільнення країн Азії від колоніального статусу і, власне, очікуючи розгортання цього передбачуваного ним грандіозного процесу якраз під час сучасної йому переходової доби, в якості великого

і могутнього "азіатського ренесансу", М.Хвильовий побіжно спинається на загальній характеристиці тривалості та специфіки останнього: "Епоха європейського відродження забрала більше століття. Великий азіатський ренесанс простягнеться, безперечно, на кілька століть ... Навіть в тому випадкові, коли всесвітня соціальна революція скінчиться "позавтра", то барикадні бої зі старою психікою не стихнуть і в 23 столітті. Отже, за цей час мусить виникнути не одна школа й не один напрямок. Отже, балачки про "абсолютний" реалізм пролетарського мистецтва, на наш погляд, цілком безпідставні. Азіатський ренесанс буде характеризуватись кількома періодами. Періоди буде характеризувати той чи інший головний художній напрямок. Пролетарське мистецтво пройде етапи: романтизму, реалізму і т.д. Це – замкнене коло законів художнього розвитку." [18].

Крім того, виступаючи у передостанньому, п'ятому розділі "Третього листа до літературної молоді" на захист від публічних звинувачень свого ідейного прибічника в українській літературній дискусії М.Зерова та представленої ним групи київських письменників-"неокласиків" або, згідно з його висловлюванням, "зерових", зокрема схвально ставлячись до їх плідного професійного зацікавлення античною культурно-мистецькою спадщиною, М.Хвильовий наводить третє, центральне, на наш погляд, визначення феномена "азіатського ренесансу", стисло обґрунтоване в рамках попередньо розглянутого нарису гіпотези історичного розвитку європейських письменства і культурно-мистецького життя: "Зероки відчули запах нашої епохи й пізнали, що нове мистецтво мусить звернутися до зразків – античної культури. Азіатський ренесанс – це епоха європейського відродження, плюс незрівнянне, бадьоре й радісне грецько-римське мистецтво. Не дивно, що навіть у буржуазній Франції виник недавно неокласицизм. Для романтики вітаїзму неокласицизм так потрібний, як і сама віра в правду великого азіатського ренесансу." [19].

Переходячи після викладу в сьомому розділі циклу "Україна чи Малоросія?" концепції культурно-історичних типів до визначення головного суб'єкта сучасної йому переходової доби і прийдешнього пролетарського культурного періоду чи, скоріше, до натхненного творчого конструювання символічного образу цього суб'єкта як загадкового "конкістадора Великого Сходу", М.Хвильовий наголошує: "Отже, азіатський ренесанс тісно зв'язано з епохою великих горожанських сутичок, з смертельною боротьбою двох сил: з одного боку – капіталізму, з другого – східних конкістадорів. ... Азіатський ренесанс визначається не тільки відродженням класичної освіченості, але й відродженням сильної й цільної людини, відродженням нового типу відважних конкістадорів, що за ними тоскує й європейське суспільство. Але цього не могла не розуміти буржуазія. Коли Коперник вносив у світогляд сумніви, Ньютон з'ясував світовий порядок. Сьогодні фашизм прийшов цей порядок зміцнити. І хоч цей прихід запізнитий, але це досить вдала й вчасна вилазка: темперамент фашизму не може не викликати симпатію." [20]. Необхідно відзначити, що до

переможних лав очікуваного ним типу відважних конкістадорів М.Хвильовий впевнено зарахував, як ми зазначали, і вітчизняних митців-комунарів, зокрема письменників-"олімпійців", так визначаючи передбачувану його історіософією роль названої ним південно-східною республікою комун України чи, власне, провідне геополітичне значення останньої у недалекому майбутньому: "Але при чому ж тут Україна? А при тому, що азійське відродження тісно зв'язане з більшовизмом, і при тому, що духовна культура більшовизму може яскраво виявитись тільки в молодих радянських республіках ... і в першу чергу під блакитним небом південно-східної республіки комун, яка завжди була ареною горожанських сутічок і яка виховала в своїх буйних степах тип революційного конкістадора. З другого боку, наша Євразія стоїть на межі двох великих територій, двох енергій, остільки авангардом 4-го культурно-історичного типу виступаємо ми." [21]. Підбиваючи підсумки своїх роздумів у цій частині, М.Хвильовий висуває важливе твердження, яким, на нашу думку, підводить ризику і остаточно з'ясовує власне принципове бачення пророкованої ним вирішальної історіософської місії "нового типу відважних конкістадорів": "Отже, азійський ренесанс і надалі залишається прекрасною поезією наших днів. Ми й надалі віримо й переконані, що тільки конкістадори Великого Сходу утворять четвертий культурно-історичний тип, що тільки вони виведуть людськість на шлях комуністичних революцій." [22].

Невід'ємним складником вивчення філософії культури М.Хвильового є фрагментарно представлений нижче розгорнутий аналіз основних етапів публічного обговорення в УСРР за життя М.Хвильового під час та в рамках української літературної дискусії 1925-1928 рр. комплексів проблематики його системи світоглядно-філософських настанов. Головним об'єктом наукового пошуку в даному разі було обрано малодосліджений, донедавна лише вибірково, і, як правило, ідеологічно упереджено висвітлюваний процес офіційних критики та засудження феномена "хвильовизму", чи, власне, ідейної позиції М.Хвильового в українській літературній дискусії керівниками, представниками і речниками вищих органів державної та партійної влади УСРР і СРСР, вітчизняних письменницьких спілок, радянських літературознавства та літературної критики. Головним предметом нашого аналізу стала низка невідомих широкій громадськості внаслідок багаторічного замовчування друкованих матеріалів 1920-их – 1930-их рр., головним чином, офіційні виступи – промови й доповіді, статті і, крім того, листи, монографічне дослідження та інші матеріали керівників, представників і речників вищих органів державної та партійної влади УСРР та СРСР, як-от: генерального секретаря ЦК ВКП(б) Й.Сталіна, генерального секретаря ЦК КП(б)У Л.Кагановича, членів Політбюро ЦК КП(б)У В.Затонського, П.Любченка, М.Скрипника, А.Хвилі, В.Чубаря, О.Шумського та першого заступника народного комісара освіти УСРР Є.Гірчака. Крім того, було досліджено ряд статей, відкритих листів, офіційних виступів і рецензій відомих на той час предста-



вників радянських літературознавства та літературної критики – переважно керівників і речників вітчизняних письменницьких спілок ВУСПП та "Плуг", як-от: С.Божка, Б.Коваленка, В.Коряка, А.Машкіна, С.Пилипенка і В.Сушино-Хоменка. Далі ми присвячуємо увагу двом з цих публікацій, розгляд яких дозволяє скласти певне уявлення про початковий і завершальний етапи критики вчення М.Хвильового про "азіатський ренесанс" в контексті офіційного засудження "хвильовизму" як "політичного ухилу".

Впродовж першої половини 1926 р. побачили світ декілька присвячених критиці та засудженню ідейної позиції М.Хвильового, зокрема, його вчення про "азіатський ренесанс" публіцистичних виступів принципових опонентів письменника по українській літературній дискусії – знаних літературознавців і літературних критиків: С.Пилипенка, Я.Савченка, і А.Хвилі. Необхідно відзначити, що на сторінках багатьох, опублікованих протягом 1920-1930-х рр. полемічних виступів опонентів М.Хвильового, "хвильовизм" неодноразово співставлявся й порівнювався не лише з "новою опозицією", але і з "троцькізмом", а згодом – з так званим антипартійним ухилом групи "правих капітулянтів" і фашизмом, причому цими політичними звинуваченнями, як побачимо це далі, перелік закидів на адресу М.Хвильового не обмежувався.

Пропонуючи у своїй розлогій статті "Про наші літературні справи (До літдискусії)", що стала головним об'єктом досить гострих полемічних закидів з боку М.Хвильового в забороненому до друку, вочевидь, саме на цій підставі, циклі памфлетів "Україна чи Малоросія?", аналіз і політичну оцінку української літературної дискусії з квітня 1925 р. по квітень 1926 р., А.Хвиля присвятив третій її розділ "Не тратьмо перспектив!" критичному розгляду вчення про "азіатський ренесанс". Переходячи, насамперед, до загальної оцінки концепції "азіатського ренесансу", А.Хвиля наголошує на плутанині в її змісті: "Спочатку йде розмова про азіатський, як бачите, ренесанс, а потім, потім справа досить простісінька, вона доходить до самої України і звідси думає Хвильовий ударити на Європу (до речі сказати, спочатку гадає він навчитися у неї) і понести їй культуру, понести їй відродження – ренесанс." [23]. Стисло характеризуючи головні риси розвитку громадсько-політичної ситуації в Азії на прикладах Індії та Китаю, автор статті підкреслює, що пролетаріат країн Сходу лише формує сили для перебрання керівництва революційним рухом і повалення імперіалістичної буржуазії: "Індія де-не-де протягом останнього часа дрижить під ударами національно-соціальних протиріч, але революції, завірюхи там ще немає. Китай уже десятки років кипить в національній революції, але це революція національна, вона тільки в певній мірі підтримує нашу пролетарську революцію." [24].

Закидаючи М.Хвильовому, що той, згідно з висловлюванням автора статті, йдучи із азіатським ренесансом до світового, зокрема до західноєвропейського, пролетаріату творити культурну революцію, забув про нього, скинув з рахунків світової історії його здобутки, досвід, куль-

турні досягнення, А.Хвиля так визначає завдання світового робітничого класу в зв'язку з розвитком національно-визвольної боротьби у Азії: "Революційні шляхи в Азії творяться зараз під національними гаслами, і завдання світового пролетаріату, основні шари якого перебувають в Європі й Америці (а це через те, т.Хвильовий, "не ображайтеся", що в господарчому розумінні Європа й Америка перебувають на вищому щаблі, ніж Азія), – керувати цією революцією, повести її за собою, зробити так, щоб не буржуазія, а світовий пролетаріат став керівником визвольних рухів національностей Сходу." [25]. Пояснюючи пропонування М.Хвильовим ідеї азіатського ренесансу нерозумінням ним того, що впродовж багатьох років перед створенням безкласового суспільства пролетаріат повинен бути і буде керівником в усіх галузях будівництва, зокрема культурного, А.Хвиля, відповідно, закидає опонентові недооцінку перспектив суспільного поступу Західної Європи та, в цілому, світу впродовж кількасотлітнього періоду розвитку азіатського ренесанса: "За цих кілька століть із Західною Європою і всім світом (ми віримо, що це прийде в кільканадцять раз скоріше) станеться те, що він перетвориться в пролетарську єдину сем'ю без влади буржуазії, де під керівництвом пролетаріату, як найбільш розвинутої, передової, організованої і ідеологічно загартованої частини людства буде творитися вселюдська культура." [26]. Вдаючись, у контексті загальної оцінки літературної дискусії між представниками і, передусім, керівництвом письменницьких спілок ВАПЛІТЕ та "Плуг", до аналізу значення терміна "азіатський ренесанс", зокрема в географічному відношенні, А.Хвиля вбачає мету його використання М.Хвильовим у бажанні останнього, як іронічно висловлюється автор статті, "напужать" Всесвіт, буржуазну Європу і "московські задрипанки", а також для "ізбієння" плужанських діточок": "Подумайте, взяти велетенську Азію (для більшої солідності можна було б прихопити й частину північної Африки – Єгипет, Марокко) й ушпарити нею по голові якого-будь хлопчика-просвітянина з Плуга, це ж просто "прелесть", з "точки зору" ВАПЛІТЕ. Азія не абищо – аргумент сильний і сперечатися проти його в той час, коли тебе, припустимо, лайнуть просвітянином, – надто важкенько. Подумайте! Там всі народи прагнуть визволення від імперіялізму, а ти сперечайся з Хвильовим проти азіатського ренесансу, проти його циклічної теорії" [27].

Підбиваючи підсумки власної оцінки концепції "азіатського ренесансу", А.Хвиля піддає гострій критиці, поруч із вже обговорюваними ним вище тезами щодо, як він пише, відсутності розуміння М.Хвильовим перспектив розвитку культурної роботи у Західній Європі й в Україні та скидання з розрахунку пролетаріату Західної Європи, приписуване ним М.Хвильовому надання Україні месіанського значення: "Отже виходить, що Україна, яка тільки-тільки виходить на широку дорогу культурного будівництва, якій треба ще довго-довго вчитися, в устах Хвильового повинна відігравати роль Месії, бо "азіатський ренесанс гряде!" [28]. В

зв'язку з цим, А.Хвиля бере під сумнів ідею щодо провідної культуротворчої ролі України впродовж періоду "азіатського ренесансу" і, в якості аргумента, апелює до критичного поточного стану розвитку вітчизняних освітнього та культурно-мистецького процесів: "Скажіть, будь ласка, тов.Миколо, ви ж надаєте в циклі азіатського ренесансу, який буде тягтися сотні років (далі невідомо, що станеться), Україні першорядного значіння? Виходить, що от ми підемо на Захід, понесемо свої культурні знамена в Германію, Францію, дамо "пити води" західньо-європейському пролетаріатові. Це ми, ми, Миколо, товаришу наш, ми, неуди, де лікнеп має армію кілька мільйонів, де пролетаріат ще не зробив з української мови свого знаряддя, ми поліземо на Захід в ролі месії азіатського ренесансу вже тоді, коли там існуватиме радянська влада?" [29]. Зазначаючи, що при подібній постановці цього питання М.Хвильовим різниця між його поглядами та поглядами "старих слов'янофілів" полягає лише в його пропозиції Україні, де ще не ліквідовано неписьменність, стати, як пише автор статті, месією культури, літератури у всьому світі, А.Хвиля закінчує третій розділ визначенням ідейної сутності концепції "азіатського ренесансу": "Отож бачимо, що український ренесанс, це – найновітніша форма українофільства, яка під гаслом пролетарської культури хоче проломати єдиний фронт культурного будівництва республіки Рад." [30].

Ідейна позиція М.Хвильового стала головним об'єктом написаної у 1929 р. монографії з промовистою назвою "Хвильовизм (Спроба політичної характеристики)". Саме на сторінках цієї науково-публіцистичної розвідки першого заступника народного комісара освіти УСРР М.Скрипника, одного з провідних представників офіційно засудженої і знищеної так званої теоретичної школи останнього Є.Гірчака і було вперше узагальнено та систематизовано весь спектр попередніх звинувачень на адресу "хвильовизму", в тому числі закидів у ревізіонізмі марксистсько-ленінізму, спорідненості з "політичною концепцією українського фашизму" – національним радикалізмом Д.Донцова, а також солідарності з постулатами троцькізму і "правого ухилу". Зауважуючи, що в памфлетах М.Хвильового було виявлено яскравий націоналістичний ухил, внаслідок обговорення якого на червневому Пленумі ЦК КП(б) У 1926 року його було офіційно визнано шкідливим, чужим для ідеології комуністичної партії та пролетаріату і гостро засуджено, Є.Гірчак визнає суттю й змістом хвильовизму висвітлення та відповідь М.Хвильового на вісім визначених ним же наступних проблем, а саме: "1. Орієнтація української пролетарської літератури, а так само і всього культурного розвитку України, на капіталістичну Європу ("Геть од Москви!", "Якнайдалі від Москви!", "Дайош Європу!"). 2. Теорія боротьби двох культур в її українсько-шовіністичній модифікації. 3. Обстоювання й обґрунтування теорії капіталістичного відродження нації. 4. Бльокування з українськими буржуазно-націоналістичними елементами (неоклясики) і перехід до єдиного національного фронту. 5. Нерозуміння ролі пролетаріату, як активного

чинника й активного керівника та творчого учасника в культурному будівництві на Україні. 6. Так звана, теорія "азіатського ренесансу", теорія циклічності (Шпенглер), що за нею на Україну покладається месіянську роллю – стати на чолі цього "азіатського ренесансу". 7. Троцькізм у політиці. 8. Проповідь ідеології українського фашизму." [31].

Стверджуючи на початку шостого розділу "Азіатський ренесанс", що хвильовизм, як теоретична система, перейнятий суперечностями, зітканий із них та безграмотних тверджень, запозичених М.Хвильовим з арсеналу симпатичних йому буржуазних мислителів, Є.Гірчак проголошує концепцію "азіатського ренесансу" найсуперечливішою і найзаплутанішою теорією в системі поглядів її автора та зазначає: "Погляди, розвинені в цій теорії, суперечать тому, що досі говорив сам т.Хвильовий, суперечать також історичним фактам, суперечать марксистському світоглядові. Хоча, знову таки, ця теорія, наскрізь ідеалістична, цілком вкладається в систему націоналістичних поглядів Хвильового й побудована під впливом Шпенглера, Данилевського, Донцова. Прихильник, співець і вістун орієнтації на Європу, Хвильовий раптом побачив, що ця сама Європа не може вже бути гегемоном в культурному та іншому розвитку людства. Ренесанс культурної творчості прийде з Азії. Україна, як молода національна республіка, повна творчих сил, що перебуває на межі, на стику Європи й Азії, і закликає відограти виняткову, провідну роллю в майбутньому "азіатському ренесансі" [32]. Піддаючи критиці піднесене й захоплене ставлення М.Хвильового до Європи і вбачаючи у його тезі про те, що Ленін ніс світло з Азії, завжди пропонуючи вчитися в Європи, найнеприпустиміше й дике розуміння лєнінізму, Є.Гірчак визнає це спробою так перевернути і розуміти лєнінізм, що останній перетворюється з теорії пролетарської революції на національно обмежене слов'янофільське або євразійське вчення.

Переходячи до безпосереднього розгляду концепції "азіатського ренесансу", зокрема цитуючи її положення щодо специфіки послідовної зміни патріархального, феодального і буржуазного періодів, автор розвідки вказує на її ідеалістичний характер, кваліфікує дослідницький підхід М.Хвильового як метафізично-психологічний: "Що тут є матеріалістичного, марксистського, діалектичного? Анічогісінько. Чому в Азії, в Єгипті, у Греччині свого часу культура досягла у своєму розвитку такого рівня? На це т.Хвильовий відповіді не давав. Чому ця культура занепадала? Так само немає відповіді у Хвильового. Чому центр культурного розвитку за певної доби перейшов до Європи і в ній зосередився? Знову таки, Хвильовий на це не дав відповіді. А тут саме від марксиста і слід вимагати, щоб він подав конкретну аналізу історичних фактів, конкретну аналізу розвитку продуктивних сил і виробничих відносин, адже вони й обумовили всі ці історичні події." [33]. Наводячи далі твердження М.Хвильового про нездатність європейського населення, внаслідок занепаду, вичерпаності його творчої енергії, здійснити на європейській території четвертий, про-

летарський культурно-історичний тип, Є.Гірчак визнає цю тезу справжнім шпенглеріанством і слов'янофільською данілевщиною.

Дорікаючи М.Хвильовому підміною конкретного аналізу сучасного стану Європи абстрактним і метафізичним твердженням, відсутністю аналізу як буржуазії й рушійних сил імперіалізму, так і пролетаріату й рушійних сил пролетарської революції, Є.Гірчак закидає опонентові ревізіонізм: "В системі поглядів Хвильового немає місця ані західно-європейському пролетаріатові, ані пролетарській революції в Західній Європі. Тут т.Хвильовий виступав як стопроцентний ревізіоніст марксистського вчення про пролетаріат і пролетарську революцію. Тут т.Хвильовий виступав як стопроцентний ревізіоніст вчення Ленінового про імперіалізм як "переддень пролетарської революції" [34]. Посилаючись на думку М.Хвильового щодо переходу творчої ініціативи всесвітнього універсального значення від Європи до народів Сходу і, в зв'язку з цим, звинувачуючи його в зневірі в західноєвропейському пролетаріатові, в його здатності до пролетарської революції та в намаганні затінити цю зневіру ультрареволуційними фразами про історичну роль колоніальних і напівколоніальних країн, Є.Гірчак стверджує: "Ленінізм не тільки ніколи не зменшував цієї ролі, але ленінізм перший цю ролю висвітлив і визначив. Народи цих країн в справі повалення імперіалістичного світу покликані відограти виняткову і грандіозну роль, але не всупереч західно-європейському пролетаріатові, і не за його пасивности, а з його активною участю і під його проводом. ... Так само помилково й такою, що ревізує ленінізм, є теорія хвильовизму, який заперечує ролі пролетаріату в національно-визвольній боротьбі східних народів." [35].

Майже без коментарів наводячи розлогі цитати з цикла памфлетів "Україна чи Малоросія?" відносно нездатності західноєвропейського пролетаріату розпочати новий культурно-історичний тип без впливу пробудженої азійської енергії, відносно виходу Азії на широку історичну дорогу та відродження в рамках "азійського ренесансу" класичної освіченості й типу сильної і цільної людини, Є.Гірчак проголошує ці твердження М.Хвильового нагадуючими оракульства та заклинання екстазами, що проти них йому соромно хоч трохи серйозно полемізувати. Звертаючись ще до одного постулата М.Хвильового відносно ролі України як авангарда нового, пролетарського культурно-історичного типу, автор розвідки так остаточно визначає, згідно з його висловлюванням, прозаїчну суть прекрасної поезії "азійського ренесансу": "... "прекрасна поезія "азійського ренесансу" була потрібна М.Хвильовому на те, щоб за допомогою цієї поезії обґрунтувати прозу українського зоологічного націоналізму, для того, щоб на тлі азійського ренесансу обґрунтувати місяньську ролі України, для того, щоб на чолі, як авангард "азійського ренесансу", поставити Україну. ... А по суті слід сказати, і цим закінчити розгляд теорії "азійського ренесансу": претенсія України, її місяєнство щодо народів Сходу є не що інше, як давня мрія української буржуазії й

української глитайні про опанування східних ринків. Це – теорія українського імперіялізму, що прикрасилася химерним убранням "азійського ренесансу" [36]. У десятому розділі "Соціяльні коріння хвильовизму" Є.Гірчаком наведено офіційно схвалену і чинну в СРСР на майже шість наступних десятиліть політичну оцінку – засудження ідейної позиції М.Хвильового як націоналістично-буржуазної теорії, світогляду, а також як антипартійного націоналістичного ухилу і "ревізії марксизму-ленінізму": "Хвильовизм, як теорія, як світогляд, являє собою капітуляцію перед націоналістично-буржуазними силами; хвильовизм неминуче веде до ліквідації гегемонії пролетаріату на фронті національно-культурного будівництва. Хвильовизм, коли його брати лише як ухил в партії на початку, – це є шлях переродження в бік буржуазного націоналізму, шлях ліквідації диктатури пролетаріату. Хвильовизм, нарешті, являє собою яскраво та певно розроблену ревізію марксизму-ленінізму, ревізію теорії пролетарської революції та диктатури пролетаріату, теорії соціалістичного будівництва і теорії ленінської політики в національному питанні." [37].

Отже, проведене дослідження дозволяє стверджувати, що одним з найважливіших завдань вивчення філософії культури М.Хвильового є системна реконструкція його історіософії, насамперед, вчення про "азіатський ренесанс". На окреме історико-філософське дослідження заслуговує актуалізована провідними хвильовознавцями проблема з'ясування основних теоретичних джерел ідейної позиції М.Хвильового в літературній дискусії, в першу чергу, розгляд впливу на вчення про "азіатський ренесанс" ідеології євразійського руху, а також окультних вчень (кабалістів, теософів і антропософів).

1. Луцький Ю. Літературна політика в радянській Україні 1917-1934. – К., 2000. 2. Плющ Л. Дві моделі культурної революції. // Краківські українознавчі зошити. – Краків, 1993. – Т. 1-2. – С.139-151. 3. Хвильовий М.Г. Твори у 2 т. – К., 1990. 4. Історія української літератури. ХХ століття: У 2 кн.: Навч. посібник. – К., 1993. – Кн. 1. 1910-1930-і роки. 5. Мейс Дж. Буремний дух розстріляного відродження // Сучасність. – 1994. – №11. – С. 31-44; №12. – С.73-83. 6. Горський В. Історія української філософії: Курс лекцій. – К., 1997. 7. Вдовиченко Г. Історіософія та філософська антропологія М.Г.Хвильового // Мультиверсум. – 2005. – № 50. – С.74-82. 8. Вдовиченко Г. Український модернізм: філософська спадщина М.Євшана і М.Хвильового // Мультиверсум. – 2005. – №51. – С.127-135. 9. Вдовиченко Г. Філософська проблематика у спадщині М.Г.Хвильового // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. Вип. 76-79. – К., 2006. – С.125-127. 10. Хвильовий М.Г. Твори у 2 т. – К., 1990. – Т. 2. – С.865-866. 11. Хвильовий М.Г. Твори у 2 т. – К., 1990. – Т. 1. – С.318. 12. Там само. – С.318-319. 13. Хвильовий М.Г. Твори у 2 т. – К., 1990. – Т. 2. – С.390. 14. Там само. – С.403. 15. Там само. – С.415. 16. Там само. – С.415. 17. Там само. – С.417. 18. Там само. – С.418-419. 19. Там само. – С.442. 20. Там само. – С.614. 21. Там само. – С.615. 22. Там само. – С.616-617. 23. Хвиля А. Ясною дорогою (Рік на літературному фронті). – Харків: ДВУ, 1927. – С.21. 24. Там само. – С.21. 25. Там само. – С.21-22. 26. Там само. – С.22. 27. Там само. – С.23-24. 28. Там само. – С.24-25. 29. Там само. – С.25. 30. Там само. – С.25. 31. Гірчак Є. Хвильовизм (Спроба політичної характеристики). – Харків; К., 1930. – С.10-11. 32. Там само. – С.74. 33. Там само. – С.76-77. 34. Там само. – С.78. 35. Там само. – С.80-81. 36. Там само. – С.84-85. 37. Там само. – С.135.

## **ТРАНСФОРМАЦІЯ ЗМІСТУ ПОНЯТТЯ "ІРОНІЯ" В ГЕНЕЗІ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИХ ПАРАДИГМ**

Необхідність історико-філософського вивчення поняття "іронії" обумовлена зміною філософських епістем, в яких нерівності історико-філософського процесу дозволяють висвітлити різноманітні конотації досліджуваного терміну. Особливої актуальності це завдання набуває у ситуації сьогодення, оскільки модальності історії думки дозволяють сучасній людині виявити той сенс, що залишається прихованим за шаблонами розуміння. Центральні філософські категорії відкривають нові ракурси соціокультурного буття людини і привертають увагу дослідників до понять, які раніше займали маргінальне положення у класичній філософії.

Поняття "іронія" існує в різних історико-філософських контекстах (починаючи від Сократа, Арістотеля і до Постмодернізму). Кожна епоха привносила свої нюанси в його зміст, але в жодній системі категорій воно не могло претендувати на провідну роль. Тому остаточного визначення це поняття не набуло в жодній з філософських систем, а перспективи його розвитку та вивчення залишаються відкритими. Кожен історичний стиль філософування визначав власну предметну сферу у безвідносності до іронічної свідомості, але остання як методологічна настанова, як спосіб рефлексії та саморефлексії завжди була присутня в горизонті філософської думки.

Все зазначене вище зумовлює опосередкованість характеру поняття "іронія" та його відкритість щодо суміжних понять, а також забезпечує тривалість інтеграції даного поняття в єдиний історико-філософський контекст. Отже, не можна визначити іронію як предикат певної філософської концепції, її зміст розкривається лише в динаміці історико-філософських стилів.

На сьогодні найбільш вивченими у філософії є такі аспекти іронії, якот історичний (О. Лосев, В. Шестаков, П. Гайденко, Т. Гайдукова, Р. Габітова), функціональний у сенсі домінант художнього напрямку (М. Берковський, В. Ванслов, І. Славов), досліджено роль іронії в художньому методі (М. Берковський, М. Бахтін), у структурі комічного (Ю. Борев, Б. Дземідок, І. Пасі, В. Пропп), вивчено ціннісний та психологічний аспекти іронії (А. Вереш, Е. Кіршбаум, В. Півоев).

Попри існування значного масиву літератури, в якій більшою чи меншою мірою висвітлюються різні аспекти обраної проблеми, все ж стан її наукового осмислення не можна визначити достатнім. І не лише тому, що поняття іронії не було у вітчизняній теоретичній думці окремим предметом вивчення, а й через те, що ряд вузлових моментів осмислюваного феномену залишається поза увагою дослідників.

Мета дослідження полягає у відтворенні історико-філософського змісту поняття "іронія" та встановлення фундаментальних ознак іронічного дискурсу.

Під іронією (від грец. εἰρωνεία, букв. "удавання") у буденному сенсі розуміється насмішка, обман, облуда або зневага. На відміну від простого обману іронія постає видінням ніби у подвійній експозиції, коли твердження і заперечення, що його знімає, стають явними. Як удавання іронія дво-значна, вона є зневагою під виглядом похвали або огудою під виглядом лестощів. Отже, виявляється її небайдуже ставлення до світу :іронія може змінюватися від апатії до агресивності та бунту, набуваючи тональності від веселого, доброзичливого жарту до сатири або сарказму.

Формально-логічну специфіку іронії найбільш вдало визначив О. Лосев: "Іронія, на відміну від обману, не просто приховує істину, але й виражає її, тільки особливим, інакомовним способом. Іронія виникає тоді, коли я, бажаючи сказати "ні", кажу "так", і водночас це "так" я кажу виключно для вираження й виявлення мого щирого "ні". Уявімо собі, що тут є тільки перше: я кажу "так", а насправді думаю про себе "ні". Природно, що це буде тільки обманом, неправдою. Сутність же іронії полягає в тому, що я, говорячи "так", не приховую свого "ні", а саме виражаю, виявляю його. Моє "ні" не залишається самостійним фактом, але воно залежить від висловленого "так", потребує його, утверджує себе в ньому й без нього не має ніякого значення" [1]. Іронію нерідко визначають у формальному плані як відбиття зворотнього тому, що думають про предмет. Близьке до цього визначення – іронія є висловом із прихованим значенням, протилежним тому, що безпосередньо виявляється, – підтримують З. Фрейд, В. Шестаков, Б. Дземидок та інші дослідники, але під це визначення підпадають і лицемірство, і брехня, і лестощі та різні форми інакомовлення. Дж. Віко визначав іронію як неправду "у масці істини". Між тим іронія істотно відрізняється від цих явищ. Так, брехня є така неправда, яка б хотіла бути правдою, іронія ж не виявляє таких намірів. Вагомо також те, що іронія безкорислива, не приносить ніякого зиску іроністу, а брехня та лицемірство, зазвичай, корисливі. На відміну від лестощів, які мають за мету панування під виглядом покірливості, іронія не прагне до панування.

Болгарський дослідник І. Пасі виділяє три періоди в історії вивчення іронії: 1) іронія тлумачиться як засіб пізнання та морального удосконалювання (Сократ); 2) як творча суб'єктивність митця (Ф. Шлегель); 3) як духовно-історичний процес (К. Зольгер, Г. Гегель). Інший болгарський філософ І. Славов підкреслює важливість поділу на "звичайну" і "концептуальну" іронії. Концептуальна іронія була значущою в основному для романтиків і для митців модернізму, тоді як у роботах інших авторів іронії властивий маргінальний характер. Останнім часом іронія привертає увагу, головним чином, як риторичний прийом. Американська енциклопедія "Britannica" розглядає іронію переважно як засіб риторики.



Історичну ґенезу підходів до розуміння іронії відкриває раціоналістична інтерпретація, яка абсолютизує її ґносеологічний вимір.

Іронія виникає як один з перших способів людської рефлексії, яка ще не сягає рівня логічного, а має характер переходу від чуттєвого до раціонального. Тому естетична проекція іронії є найбільш очевидною. Звідси випливають художні пошуки Античності (Арістофан), не лише в комедії, але і в трагедії, що свідчить про контрарну природу іронізму, яка від початку поєднує серйозне і смішне. У досократівський період іронія вживалася у значенні пустої й корисливої тріпні, блазнювання, обману, насмішки, й це розуміння було розповсюджено в повсякденній мові. Це буденно-естетична проблематизація іронії, що передує філософському розумінню цього поняття періоду високої класики.

Філософський зміст іронії вперше формується в діалогах Сократа, який закріпив софістський поворот від натурфілософії до людини як центральної проблеми у давньогрецькій філософії. Він застосовує її як техніку відкриття істини, яка виражається в суперечності між видимістю (явищем) і сутністю. Ця суперечність конкретизується у трьох її видах. По-перше, іронія проявляється в нещирому й неістинному вихваленні й піднесенні Сократом своїх співбесідників. Тут має місце наявне протиріччя між тим, яким той чи інший співбесідник виступає в словах Сократа (в його оцінці), й тим, що він представляє собою насправді. По-друге, іронія проявляється в нарочитому самоприниженні Сократа. Сократ виставляє себе убогим, смиреним, потворним, людиною незначною й тією, що всьому навчається в інших, мудрих і достойних. Але це теж тільки видимість, адже ніхто інший не був так достойним поваги, як Сократ. І, нарешті, по-третє, сократична іронія проявляється в видимості незнання, що приховує справжнє знання.

Термін "сократична іронія", який зустрічається вже в Арістотеля, стає знаком, що демонструє зазор між видимістю й сутністю, гадкою і розумінням. Ґносеологізація проблеми іронії продовжується у текстах Платона і Ксенофонта, де остання сама вже стає предметом свідомого аналізу, а не лише творчим рухом пізнавальної стратегії.

Не лише філософська творчість Сократа, але і все його життя (як стиль поведінки, так і епілог життєвого шляху) спонукали до вивчення іронії. Це сприяє розширенню її тематики в античній філософії, де вона інтерпретується в етичній площині (риса величі душі, "протилежність хвастошам" (Арістотель), або "умиротворення чужих пристрастей" (Теофраст), або "фігура, яка розуміється інакше, ніж вона сама себе виявляє" (Квінтіліан).

Евристичний потенціал сократичної іронії був настільки великим, що неодноразово ставав предметом філософського аналізу (Г. Гегель, С. К'єркегор, О. Лосєв, П. Гайденко), але не за доби Середньовіччя або Відродження, оскільки перша пронизана пафосом поклоніння божественному, а друга – апологією гуманізму. У ці періоди іронія знову стає

лише естетичним засобом, здатним оживити форму ("Похвала глупоті" Е. Роттердамського, повчання схоластів "простаком" М. Кузанського) філософського тексту, але не його зміст. Лише художні твори Рабле, Боккаччо, Костера демонструють незнищеність феномена іронії, що у ці суворі часи живить як "народною сміховою культурою" (М. Бахтін), яка залишається викликом "більшості, що мовчить" (А. Гуревич).

Новоєвропейська філософія знов-таки не звертається до іронії, оскільки критика схоластичних методів обґрунтування істини не поширюється на пафос і серйозність намірів класичного раціоналізму. У прагненні всебічної раціоналізації буття логоцентризм втрачає зв'язок істини з її онтологічним корінням. Отже, перехід від чуттєвого до раціонального не може стати справою іроніка, а пояснюється або як божественне диво у рішенні психофізичної проблеми Р. Декартом, або тлумачиться як "напередвстановлена гармонія" Г. Лейбніцем. Лише у філософії історії Дж. Віко іронія інтерпретується як "троп, що силою рефлексії надягає на себе маску істини" і є ознакою найбільш розвинуеного етапу історії людства. Історичний підхід до розуміння іронії найбільш відчутний у теорії романтизму.

Романтизм як "естетична метафізика" (Г. Гадамер) відкидає прагнення логоцентризму гранично раціоналізувати всі виміри буття людини і розглядає прагнення розуму вийти за межі досвіду як "шахрайську іронію" (Й. Гете). На противагу цьому, романтична іронія, відштовхуючись від фіхтеанської тези про абсолютного суб'єкта, стає "нескінченною негативністю" і принципом "трансцендентального буффо". "Існують давні і нові поетичні творіння, цілковито пронизані божественним духом іронії, – говорить Ф. Шлегель, – в них живе дух справжнього трансцендентального буффо. З внутрішнього боку це настрої, який з висоти оглядає всі речі і безконечно піднімається над усім обумовленим, в тому числі і над своїм власним мистецтвом, чесною чи геніальністю; це мімічна манера звичайного італійського буффо" [2].

Іронія стає смислотвірним принципом не лише для фундатора йєнського романтизму, але і й для інших романтиків, а також неоромантиків. Е. Гофман визначає її як "засіб зібрання світу у цілісність", а К. Зольгер – "сферу взаємопереходу ідеї й дійсності".

Іронія у романтичній трансформації раціоналізму стає інструментом заперечення всіх авторитетів і традицій, як античних, так і класичних, та рефлексивною дистанцією, яка дозволяє романтику зануритися в історію або мистецтво, але не дозволяє зробити остаточний вибір. Іронія підносить митця над своїм творінням, але, з іншого боку, зумовлює "трагедію естетизму" (П. Гайденко) і, врешті-решт, романтизму взагалі (Ф. Степун).

Негативні наслідки ексцентричної пози іроніка зазнали раціоналістичної і екзистенціалістської критики. Перша розглядала іронію як крайню форму суб'єктивності у її поверхневому розумінні (Г. Гегель), друга – як форму вираження протиріччя з дійсністю (С. К'єркегор), а не вирішення цієї опозиції, як вважали романтики. Ці протилежні за зміс-

том стратегії критики поєднує те, що вони хоча і віддають належне "негативній нескінченості" суб'єкта, але залишають іронію на нижчих щаблях розвитку духу: Гегель – мистецтва як вихідного пункту Абсолютної Ідеї, К'єркегор – естетичній стадії шляху людини до Бога. Відрізняється екзистенціалістська критика від раціоналістичної тим, що переводить іронію з позиції свідомості у спосіб існування людини, що відкриває можливість неklasичного розуміння іронії.

Подальша проблематизація іронії у філософській думці відбувається за умов подолання класичного ідеалу раціональності. За добу Модернізму просвітницька віра в авторитет розуму була втрачена. Це привело до трансформації картини світу. Тепер він розуміється не як центрована система, завжди тотожна сама собі, а як мінливий потік життя, рухлива структура, що змінює правила своєї поведінки в залежності від контексту. При такому розумінні іронія стає засобом руйнування сталих метафізичних систем, зброєю, яка носить не логічний, цілераціональний характер, а швидше естетичний. Вона створює і заповнює собою дистанцію від логоцентричних настанов класичного раціоналізму до абсурду інтеракції атомарних фактів.

У класичному стилі філософування іронія вказувала на щось приховане, розрив ідеалу та дійсності, предмету та поняття, тоді як в неklasиці – немає прихованого, все оголюється, заглиблюється у неопосередковане розумом буття, "життєвий порив". Л. Вітґенштайн претендує на пізнання не "істинного знання", а "істинної конкретності", іронія має не втручатися в правила функціонування мови, а репрезентувати їх; Х. Ортега-і-Гассет – на виникнення зворотньої сократичної "нешанобливої іронії" Дона Хуана, що розкриває "норму повноти життя"; Т. Манн – протиставляє розуму "іронію серця", що обходить романтичний суб'єктивізм і відтворює "гуманістичну цілісність людини".

У постмодерністському стилі філософування іронія стає фундаментальною універсалиєю, яка структурує соціокультурний ландшафт і екстраполює свої властивості на інші форми культури. У західній літературі ці контури представлені низкою концепцій: "іронічний код" Р. Барта, "ліберальний іронізм" Р. Рорті, "пастиш як біла іронія" Ф. Джеймсона, "іронія – метамовна гра" У. Еко. Висвітлення постмодерністського змісту іронії знаходимо також у працях М. Бланшо, Ж. Бодрійара, І. Гасана, Ж. Дельоза, Ч. Дженкса, Ж.-Ф. Лі отара.

Завоювавши життєвий простір у майже всіх сферах культурної самореалізації людини, Постмодернізм реорганізує стосунки людини та абсолюту у специфічних умовах плюральності та неоднозначності, забарвленої несерйозністю. Мінливі відношення (моно-, тео-, полі-, а-, серйозність, іронія) розхитують уявлення про абсолют, роблять стосунки з ними максимально індивідуалізованими. Позитивний потенціал постсучасності як раз і полягає в конструюванні ним способу буття в умовах культурно-

символічної вторинності означення: "відповідь постмодернізму модернізові, – як пише У. Еко, – полягає у визнанні минулого: якщо його не можна зруйнувати, бо тоді ми доходимо до повного мовчання, його потрібно переглянути, – іронічно, без наївності" [3]. Отже, феномен іронії набуває в сучасній філософії особливого статусу, фундованого ідеєю неможливості ні первозданності в онтологічному, ні оригінальності в творчому смислах.

Аналіз поняття "іронія" виявляє низку родових і суміжних понять, які дозволяють поглибити розуміння його суперечливої природи, у двох аспектах – філософському (гра, символ, цинізм) і естетичному (трагічне, комічне, дотепність, каламбур, пародія, сатира).

Спроби охарактеризувати іронію з різних боків у світлі різних підходів і відношень наштовхуються на певні труднощі, зумовлені тим, що іронія залежить від функціональної заданості та контексту в різних конкретних проявах, що ускладнює також завдання типологічного опису іронії.

Серед нечисленних спроб систематизації видів іронічного відношення вартує на увагу типологія іронії, запропонована англійським ученим Р. Брауном. Він розрізняв: 1) риторичну іронію; 2) іронію поведінки; 3) іронію подій; 4) драматичну або діалектичну іронію. Ця типологія заснована на соціологічному підході та практично не враховує види іронії з інших сфер культури.

Німецький філософ Р.Янке розглядав різновиди іронії, але не ставив завдання щодо їх класифікації, обмежившись їх розподілом на дві типологічні групи: "малої" іронії або іронії як способу, та "великої" іронії або переживання.

За силою ідейно-емоційної оцінки ще М. Ломоносов виділяв такі три типи іронії: 1) сарказм (іронія в наказовій формі); 2) харієнтизм (іронія з приводу дивного, смішного і непристойного); 3) астеїзм (чемне глузування). У цілому М. Ломоносов визначив іронію як вид риторичного тропа [4].

Близький до цієї типології розподіл іронії на види можна знайти у О. Лосєва. По-перше, це м'яка або добродушна іронія, прикладом якої у Гомера є зваблення Герою свого владного чоловіка. По-друге, глузлива іронія, коли хтось або щось набуває невластивої риси, що ще більше підкреслює її відсутність. По-третє, сарказм, який О. Лосєв визначав як "іронізування з певним знущанням" [5].

Зважаючи на контекст іронії в різних функціональних сферах, російський дослідник В.Півоев виділяє: 1) приховану іронію, коли суб'єкт приховує свою негативну оцінку і разом з тим висловлює її через контекст; 2) відкрити іронію, яка не приховує своєї негативної оцінки та вказує на неї безпосередньо через загальновідомий контекст [6].

Болгарський дослідник іронії І.Пасі говорив про подвійність іронії у плані її активності: "Її діапазон простягається від апатії до агресивності, до сарказму. До апатії тяжіють гумористична і риторична іронії, до протилежного полюсу – зла, сатирична і саркастична [7].

За тональністю та формами вияву російський дослідник В.Пігулевський виділяє такі різновиди іронії: 1) комічна іронія – насмішка над світом, яка протиставляє необхідності світу (природній, соціальній або моральній) вільну гру уяви; 2) сатирична іронія – осміяння з метою "бичування пороків"; 3) трагічна іронія – оманлива видимість з драматичними наслідками; 4) нігілістська іронія – наруга, на яку наражається світ, людина або її цінності (супроводжується цинізмом, чорним гумором, фарсом або гротеском); 5) скептична іронія – недовіра суб'єкта до реальності або самого себе, яка передбачає неясність, невизначеність становища особи (тріумф або поразка?) і розуміння нестійкості, хиткості світу або системи цінностей; 6) абсолютна або радикальна іронія – "дух безладу", гра тексту або об'єкта проти змісту (універсального значення) у просторі інтертекстуальності; гра, яка інсценує плюралістичний всесвіт, утворює нашарування, колажі, шви культурного тексту та змінює умови особистісної ідентичності [8].

Отже, історико-філософський контекст рецепції поняття "іронія" дозволяє сформулювати наступні висновки: 1) історико-філософський зміст іронії можна уточнити як поняття, що репрезентує підміну наявного сенсу прихованим; 2) експлікація цього терміна розкриває його співвідношення з низкою суміжних понять філософії (гра, символ, цинізм) та естетики (трагічне, комічне, дотепність, каламбур, пародія, сатира); 3) встановлені наступні фундаментальні ознаки іронії: рефлексивність (не є складовою природної настанови свідомості, являє собою ознаку навмисного зусилля, позиції рефлексії, але водночас виявляє її обмеженість, обумовленість культурним контекстом); контрарність (свідчить про процесуальний, синтетичний характер іронії, що поєднує контекстуальні протилежності, про необхідність переходу від одного сенсу до іншого); аксіологічність (становить інтенцію людини до комунікації, у процесі якої формується оціночне судження щодо її суб'єктів). Таким чином, іронія є не лише позицією людської свідомості, а й екзистенціалом людського буття, що за певним скінченням вираженням вказує на можливість розкриття, подальшого становлення. Іронічність – феномен, що перманентно є присутнім у людській культурі, але з різним ступенем інтенсивності.

1. Лосев А.Ф., Шестаков В.П. История эстетических категорий. – М.: Искусство, 1965. – С. 326-327. 2. Шлегель Ф. Из "Лікейських фрагментів" // Мислителі німецького романтизму. – Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2003. – С. 189. 3. Эко У. Постмодернизм, ирония и занимательность. Заметки на полях "Имени розы" // Иностранная литература. – 1988. – №10. – С. 101-102. 4. Ломоносов М.В. Краткое руководство к красноречию // Ломоносов М. В. Полное собрание сочинений. – М.-Л.: Издательство АН СССР, 1952. – Т. 7. – С. 256-257. 5. Лосев А.Ф. Ирония античная и романтическая // Эстетика и искусство: Из истории домарксистской эстетической мысли. – М.: Наука, 1966. – С. 73. 6. Пивовев В.М. Ирония как эстетическая категория // Философские науки. – 1982. – №4. – С. 58. 7. Лосев А.Ф., Шестаков В.П. История эстетических категорий. – М.: Искусство, 1965. – С. 75. 8. Пигулевский В.О. Ирония и вымысел: от романтизма к постмодернизму. – Ростов-на-Дону: Фолиант, 2002. – С. 45-46.

## СОЦІОЛОГІЯ КУЛЬТУРИ ЯК ЦЕНТРАЛЬНА СКЛАДОВА ПРОЕКТУ "ФОРМАЛЬНОЇ СОЦІОЛОГІЇ" Г.ЗІММЕЛЯ

Доля соціологічної концепції Г.Зіммеля не менш складна, ніж його особиста. Її критикували й критикують за схематизм, за антиісторичність. Однак, можливо, саме в цьому і полягала головна перевага "чистої соціології" Зіммеля, в якій основний акцент зміщувався з філософської, економічної, історичної проблематики на власне соціологічну взаємодію індивідів і соціальних груп. Варто зауважити, що зіммелівська соціальна онтологія є значною мірою похідною від гносеології, тобто теорії пізнання явищ соціальної дійсності. Знаходячись під впливом неокантіанської філософії (особливо П.Ріккерта), Г.Зіммель виділяє в структурі соціального явища зовнішній феномен та внутрішньої сутність. Звідси – ключові поняття форми та змісту, які він використовує для визначення предмета соціологічної науки, яким, на його думку, є соціальні форми, позбавлені зайвої конкретики "соціальних речей" і психологічного наповнення. В даному випадку соціологія виступає інструментом "вилучення" форми соціалізації, методом вивчення соціальної реальності. Її роль полягає у використанні й систематизації фактичного матеріалу, накопиченого іншими науками про суспільство, соціологія – "наука еkleктична, оскільки продукти інших наук складають її матеріал. Вона користується даними історичних досліджень, антропології, статистики, психології як напівфабрикатами; вона не звертається безпосередньо до сирого матеріалу, який переробляють інші науки, але будучи наукою, так би мовити, другого ступеня, вона творить новий синтез із того, що вже є синтезом перших. В сучасному своєму стані вона дає лише нову точку зору для розгляду відомих фактів" [1]. Г.Зіммель вважає такий статус соціальної науки скоріше вимушеною необхідністю, засобом подолання тимчасової недостатності емпіричного базису. Так чи інакше, соціологія має вивчати форми осуспільнення (*Vergesellschaftung*), причому такі форми, які одночасно виступають універсальними соціальними, форми, що можуть бути наповнені різним вмістом. При цьому справедливе й протилежне. Один і той самий вміст може вплітатися в різні соціальні форми. Серед усіх суспільствознавчих дисциплін вона вивчає власне те, "що в суспільстві є "суспільством" ". Тут доречно вказати, що саме Г. Зіммель розуміє під суспільством. Це, перш за все, продукт взаємодії соціальних одиниць. Взагалі, взаємодія, і міжіндивідуальна взаємодія зокрема, виступають в концепції вченого "в якості регулятивного світового принципу", оскільки "існують сили і відношення, що переходять туди і назад між кожною точкою і кожною іншою точкою світу"[2].

Суспільство як цілісність існує лише тому, що суб'єкти відчужують частину своєї сутності в інтерсуб'єктивну взаємодію, яка складає субстанцію-

нальне "тіло" соціуму. Індивід відчуває себе приналежним до суспільства, бо "ніщо людське йому не чуже", зрештою, він має можливість відчути себе особистістю лише в ньому і завдяки ньому. Єдність, статистична усередненість соціальної організації виростає на ґрунті імпліцитної внутрішньої узгодженості індивіда, який проектує її на позаособистісну систему взаємозв'язків і взаємостосунків, і навпаки, чим вище рівень соціальної упорядкованості, тим більш розірваним, фрагментарним виявляється суб'єкт соціальної взаємодії, тим більше зростає "ентропія особистості".

Люди в суспільстві "розгортають цілісність своїх доступних досягнень окремих існувань", утворюють групи і визначаються цим груповим існуванням, зауважує Г.Зіммель. Підсумовуючи, він дає визначення соціуму в двох аспектах: "По-перше – це комплекс усупільнених індивідів, суспільно оформлений людський матеріал, який складає всю історичну дійсність. Але, крім цього, суспільство – це ще й сума тих форм зв'язку, завдяки яким з індивідів тільки й утворюється суспільство в першому значенні". В другому випадку доречніше говорити "не про суспільство, а про осупільнення (*Vergesellschaftung*)". Поняття осупільнення у Г.Зіммеля не є термінологічною калькою. Зміст, який він вкладає в це поняття, відрізняється від значення, прийнятого в марксизмі. Вченого цікавить суспільство як процес "спілкування", атрибутивною ознакою якого виступає осупільнення. Вивчення його абстрагованих форм і складає основне завдання так званої формальної соціології. В своїй праці "Вивчення форм осупільнення" Зіммель показує, що аналізу мають підлягати лише ті форми взаємодії, "які не стільки виликають осупільнення, скільки, навпаки, самі сут осупільнення".

Вище вже наголошувалось на ключовому значенні зіммелівської гносеології соціального пізнання для розуміння особливостей його метатеоретичної концепції. Розглядаючи, зокрема, способи досягнення суспільних явищ, вчений виділяє три основні виміри соціальної реальності, які, в той же час, співпадають із ракурсом можливого дослідження: 1) суспільна форма; 2) сукупність предметних смислів і наповнень; 3) "сутність і продуктивність діючих індивідів". Задача формальної соціології – максимально повне розкриття першого аспекту, дистанціюючись від інших, що вивчаються історією та психологією. "Філософська соціологія" має, на думку Г.Зіммеля, обмежитись двома сферами, "перша з яких охоплює умови, основні поняття, передумови окремого дослідження, з котрими в його межах неможливо остаточно розібратись, так як вони вже лежать в його підґрунті". Що ж до іншої сфери, то це – "метафізика відповідних окремих областей", яка займається питаннями доцільності в розвитку суспільства, ціннісного наповнення соціального буття індивіда, зумовленості суспільного розвитку матеріальними чи нематеріальними чинниками і т.п. На цьому рівні пізнання можливе лише тлумачення, а не систематизація фактів. Конкретна, суто соціологічна проблематика виноситься за межі "філософської соціології", оскільки пошук "індивідуальних за-

конів" є пріоритетом загальної ("чистої") соціології. Під індивідуальним законом тут розуміється внутрішньо притаманний об'єкту принцип розвитку та існування – це поняття широко застосовувалось Г.Зіммелем в його інтерпретації кантівського категоричного імперативу. Такий підхід до розгляду соціальних явищ зовсім не означає їх психологізації. Навпаки, відмовившись від виведення всієї соціальності з психічних процесів, так само, як і від зведення цих процесів до соціальної детермінації, вчений приходить до розуміння подвійної сутності суспільства. Немає сумніву, пише він, що кохання, співпраця, боротьба і володарювання суть феномени психічні, однак спосіб, форма в якій вони здійснюються, не має відношення до цього "внутрішнього духовного змісту" ні на індивідуальному, ні на груповому рівнях. Більше того, форми осуспільнення за природою первинні, а тому, саме вони часто визначають емотивну забарвленість суб'єктивних переживань навіть тоді, коли це суперечить безпосереднім потребам і запитам людей.

Визнаний фахівець і мистецтвознавець, Г.Зіммель розробляє власну оригінальну філософію культури. Культура уявляється йому продовженням всюдисущого життя, що переходить з вітального рівня на соціально-психологічний. Вона є процесом перетворення життєвої енергії в організовані форми "більш-ніж-життя", форми, які з часом набувають відносної автономії по відношенню до включеного в них змісту. Лише коли ми асимілюємо ситуативні наповнення, акумулюємо їх в об'єктивні форми, матеріал життя набуває для нас особистісного значення. Культура – це "шлях душі до самої себе". Протягом історичного розвитку з життя "зростають" все більш диференційовані способи задоволення базових потреб. Успадковані культурні форми вже не можуть задовольнити нових запитів. Відбувається руйнація старих, закам'ялих і мертвих форм на користь більш доречних і свіжих. Однак часто цьому закономірному процесу заважає тенденційна інертність встановлених форм. Замість того, щоб вести життя до нього самого, вони придушують його, панують над душами на зразок застиглих економічних відносин у вченні Маркса. В певному розумінні, протилежність між течією життя і його об'єктивізаціями є виразом все зростаючої раціональності культури. Вона втрачає свою первину залежність від суб'єктивного творчого імпульсу, свій зв'язок з внутрішнім світом особистості, оскільки розвивається за об'єктивними законами власної логіки. Чим вищого рівня розвитку сягає об'єктивна культура, тим більшою мірою людина перетворюється на продукт культивування, на штучну істоту, позбавлену духовної самодостатності. Акцент розвитку зміщується з творення культури на її відтворення. Особистість вимушено протистоїть чужому і потужному "об'єктивному духу", який тепер не лише кількісно, але й якісно домінує над "суб'єктивним". В цьому – найбільша трагедія епохи, бо те, що заважає культурі здійснити своє призначення, є не ворожою силою, а виходить з її власних найліпших засад, з її найглибшого закону. Ось що пише з цього приводу Г.Зіммель:



"Для нас форма особистісної єдності, до якої свідомість зводить об'єктивний духовний сенс речей, має ні з чим не порівнювану цілісність... Лише тут розвиваються ті тьмяні промені душевного тепла, для яких чітка досконалість фактично визначених ідей не знаходить ані місця, ані відгуку в серці. Так відбувається і з духом, який за допомогою опредмечування нашої інтелігенцією протиставляє себе душі як об'єкт. Дистанція між обома зростає в тій мірі, в якій предмет виникає шляхом спільної діяльності зростаючого числа осіб на основі розподілу праці; бо лише такою ж мірою стає можливим ввести в твір, вдихнути в нього єдність особистості, з якою у нас пов'язані цінності, тепло, своєрідність душі".

Тут треба зазначити, що під культурою вчений розуміє не лише безсубстратний "дух", а й всі без винятку сфери суспільної життєдіяльності – науку, мистецтво, мораль, релігію, товарно-грошові і соціальні відносини. В "Філософії грошей" Зіммель наголошує на ролі ринкового механізму як засобу саморозвитку культури. Капітал здійснює розподіл праці в суспільстві, створюючи нові цінності, мотиви, рушії культурного прогресу. Метою свого економічного аналізу вчений вважає обґрунтування історичного матеріалізму, висвітлення матеріальної детермінації духовної культури. При цьому Г.Зіммель обстоює твердження, що суперечить його основній ідеї, а саме: "господарчі форми є результатом глибоких оцінок і течій психологічних, навіть метафізичних передумов".

Розвиваючи свою філософію на прикладі сучасної йому культури (праця "Конфлікт сучасної культури"), вчений констатує прагнення життя вперше в історії людства звільнитися від будь-якої форми і втілитись у власній нічим не обмеженій динаміці. Заперечується сам принцип формальної організації. Тут мається на увазі заміна впорядкованої релігії містичною релігійністю, реалізму в мистецтві – експресіонізмом, шлюбу – вільним коханням. Г.Зіммель одним з перших помітив поступове послаблення впливу традиційних соціальних інститутів і структур, насамперед сім'ї, держави і церкви. Якщо життя вирветься за межі встановлених форм, то існує небезпека перетворення культури в чисту суб'єктивність. Можливий також і інший варіант розвитку – переродження "об'єктивного закону" життя в "індивідуальний"; "загальної моралі" – у "вищу індивідуальну моральність". Всі ці теоретичні конструкції Зіммеля сприймаються дуже важко, оскільки витримані в ірраціонально-містичному дусі "філософії життя". На суперечливість цієї частини наукової спадщини вченого вказували вже його сучасники (Вебер, Шлеєрмахер, Паннівці). Проте розгляд його філософії культури допомагає глибше зрозуміти особливості соціологічної концепції саме в плані застосування основних принципів формального підходу до аналізу культурної динаміки.

Прагнучи пов'язати свої погляди на культуру з центральною проблемою соціальної диференціації, Г.Зіммель вводить поняття "економії сил". Він пише: "Вся культура прагне не лише до того, щоб пристосувати до служіння нашим цілям якомога більше сил природи, яка знаходиться

нижче людини, але і до того, щоб здійснити кожну з цих цілей з усе більшою економією сил"[3]. Цей принцип справедливий на всіх щаблях організації Всесвіту – від неживої матерії до людського суспільства. Еволюційні переваги диференційованості пов'язані саме з його дією. Економія сил позначається на розвитку стародавніх мов в напрямку збільшення кількості голосних, на зменшенні однобічності понять науки, на спрощенні законодавства. Диференціація завжди тісно пов'язана з монізмом і служить для його закріплення у взаємозв'язку відмінностей, що потребують одна одної. У випадку, коли диференціація навпаки веде до несумісних протилежностей, їх можна розглядати як наслідок своєрідного розподілу праці, що сприяє вивільненню прихованих внутрішніх енергій антагоністичних груп у боротьбі. Ця боротьба часто-густо набуває найгострішого, непримиренного характеру вже тоді, коли предмет суперечки себе вичерпав. Яскравими прикладами можуть слугувати чвари циркових партій Стародавнього Риму та Візантії чи війни між гвельфами і гібеллінами в Італії XV ст. Поділ суспільства на ворожі табори є супровідним феноменом загального занепаду держав і цивілізацій, лакмусовим папірцем соціальних негараздів.

Економія сил може виявляти себе не лише у формі якісного, а й кількісного розподілу праці. "Цей кількісний розподіл праці слугує підвищенню культури, звичайно, лише внаслідок того, що він стає засобом для якісного, оскільки більша або менша кількість праці, яка спочатку, по суті, однакова для всіх, призводить до сутнісно різного формування особистостей і їх діяльності. Рабство і капіталістичне господарство демонструють культурну цінність такого розподілу праці [4]. Перетворення кількісного розподілу в якісний відбувається спочатку на ґрунті диференціації фізичної та розумової діяльності. Звільнення від першої, вважає вчений, веде до посиленого розгортання останньої. Тут економія сил проявляє себе найбільш безпосередньо; розумова праця дозволяє з меншими витратами часу і енергії досягти більшого результату.

Гроші теж виникають в процесі диференціації. Мінова вартість речей (*Wert*) має спочатку набути самостійності, відносної незалежності від конкретних властивостей товару. Результат такої диференціації – об'єднання вищого ґатунку, коли гроші перетворюються на символ товару, на абстрагований еквівалент вартості.

Інший наслідок, до якого неминуче призводить економія сил – зменшення "тертя" між соціальними інститутами (його не слід плутати з міжпартійною боротьбою). Зусилля, які витрачаються на шкідливе для суспільства протистояння, наприклад, церкви і держави, вивільнюються завдяки чіткому розмежуванню повноважень. Ці самі міркування справедливі по відношенню до індивідуальної свідомості: "Чим більш різнобічною є наша діяльність, чим менше наша сутність одноманітна й обмежена, тим частіше та кількість сили, яку ми маємо в розпорядженні, виявляється предметом зазіхань з боку різних директив"[5]. Сучасний соціо-

лог назвав би таку "розірваність" індивіда рольовим конфліктом. На думку Г.Зіммеля, існує два шляхи його подолання: або одна з тенденцій (ролей) стає основною, домінуючою, або прагнення суб'єкта максимально диференціюються відповідно до сфер, в яких він здійснює діяльність (формується рольовий репертуар). Увагу вченого привертає не лише очевидний позитивний бік розподілу праці, а й негативні наслідки надмірної спеціалізації. Вузько спеціалізована діяльність врешті-решт зумовлює фізичне і духовне послаблення організму, унеможлиблює гармонійний розвиток особистості.

Соціальна диференціація в соціумі забезпечує передачу деяких функцій самодіяльним об'єднанням громадян. В релігійному житті та у військовій сфері спостерігалися як тотальна інтеграція, так і протилежні їй явища. В лоні християнської церкви століттями існував жорсткий поділ на духовенство і мирських, на територіально-адміністративні спільноти (єпископства, митрополії, парафії тощо). З початком Реформації такий принцип організації був відкинтий; релігійні почуття віруючих вже не потребували для свого задоволення посередництва. Член протестантської релігійної громади суміщає в собі диференційовані до цього ролі віруючого і священика. Наступний виток інтеграції – це об'єднання в єдине ціле окремих церков і конфесій (унія), що зовсім не означає добровільну відмову від найважливіших догматів. Їх союз має бути заснованим на приматі спільного при усвідомленні наявних відмінностей у віровченні і богослужінні. "Економія сил має тут місце постільки, поскільки релігійне центральне утворення звільняється від тягаря таких питань і справ, які індивід найкраще влаштовує самостійно, і, відповідно, авторитет певного віросповідання не примушує індивіда поряд із тим, що здається йому вірним, приймати окрім найважливіших догматів, ще й ряд інших, котрі для нього особисто – зайві" [6], – резюмує Зіммель. Схожі з релігійними форми розвитку спостерігаються й у військовій сфері. За первіснообщинного ладу кожний чоловік роду був одночасно і воїном, пізніше виділяється окрема категорія членів племені, для яких війна є певного роду "професійною діяльністю". Диференціація стає ще більш чітко помітною з виникненням прошарку найманців. Потреба ведення широкомасштабних війн зумовлює появу в XVIII столітті регулярних армій. Той військовий результат, який досягається найманним військом лише за умови великого напруження сил, значно легше реалізується армією, укомплектованою на основі загального військового призову.

Щодо суспільства в цілому, то в соціумі, який знаходиться на нижчому щаблі розвитку, недиференційованість діяльності призводить до взаємозамінності індивідів, які виконують однакові функції. В суспільстві ж розвинутому здатність до заміщення інших зберігають лише найбільш освічені особи. Диференціація тут переходить від цілого до частин, зумовлюючи максимально можливу різноманітність виконуваних індивідами ролей. В подальшому цей процес веде до розподілу функцій соціальних організацій

в просторі і часі. Повертаючись до попереднього прикладу, можна помітити, що соціальний розвиток веде до зменшення строку військової служби. В епоху найманства частина народу присвячувала армії майже все життя; з введенням загального військового обов'язку до війська призиваються всі дорослі чоловіки, але лише на деякий визначений термін.

Підсумовуючи сказане, Г.Зіммель констатує присутність в своїх міркуваннях фундаментальної антиномії. Вона полягає в тому, що диференціація соціальної групи, здавалося б, з необхідністю виключає диференціацію індивіда. Перша означає, що індивід цілком зосереджується на виконанні якогось окремого завдання. Ця риса притаманна і спільному господарюванню, і політиці. На противагу цьому, диференціація індивіда має на меті ліквідацію однобічності; тим самим індивід протиставляє себе спільноті, оскільки не приймає позицію залежної частини. Висвітлена дилема обмежується двома умовами. З одного боку – необхідно зберегти цілісність суспільства, з іншого – єдність людської особистості. Причому "задача культури полягає в тому, щоб все розширювати ці межі і все більше і більше надавати як соціальним, так і індивідуальним завданням таку форму, щоб для тих і інших потрібен був однаковий ступінь диференціації"[7]. Суперечливість соціальної диференціації майже не проявляється, коли елементами цілого виступають не окремі особи, а цілі внутрішньо спаяні групи на зразок каст, станів, цехів чи патріархальної сім'ї. Як тільки починається розширення соціального кола, вихід індивіда за межі спільноти, конфлікт диференційованості проявляє себе повною мірою. Подібний характер має і суперечність між диференціацією в рамках послідовного виникнення соціальних форм та в рамках одночасного їх співіснування. Всі ці протилежності мають неантагоністичний, функціональний характер, забезпечуючи подальший розвиток суспільства за принципом найбільшої економії сил.

Найдосконалішою формою співіснування різних видів диференціації є, на думку Г.Зіммеля, економічний капітал. Вся різноманітність економічних відносин виступає їх причиною, а сам грошовий еквівалент слугує індивіду засобом прилучення до господарської діяльності суспільства. По відношенню до капіталу, взагалі будь-яка праця є диференціацією. Гроші є об'єктивованою економією сил. Це, по-перше, сила, вироблена раніше і збережена, по-друге, найвищою мірою доцільний інструмент, при використанні якого зменшуються витрати "соціальної енергії" на "тертя" між соціальними інститутами. Вони з'являються в результаті праці та диференціації, тому так само легко знов перетворюються в працю і диференціацію, причому в процесі перетворення нічого не втрачається. Одна з найвищих задач індивідів в спільноті – встановити таке співвідношення капіталу і праці, щоб забезпечити максимум економії сил.

Г.Зіммель виступає проти спроб обґрунтування гармонії інтересів найманого робітника і промисловця, яке дав Кері – нібито з розвитком цивілізації та зростанням продуктивності праці збільшується відносна вина-

города працюючого за вироблений ним продукт. Завдяки збільшенню валового обсягу виробництва абсолютний прибуток капіталіста зростає швидше ніж заробітна платня, тому майнове розшарування має не зменшуватись, а зростати. Водночас вчений критично ставиться до соціалістичних утопій, критикуючи їх представників, зокрема Луї Блана, за найвну економічну "зрівнялівку".

Загалом, підсумовує Г.Зіммель, "щоб зрозуміти такі загальні й складні утворення, як капітал і праця та їх взаємовідносини, не потрібно зіставляти їх безпосередньо або прагнути знайти їх уявну безпосередню взаємну визначеність, але потрібно звертатися до тих первісних процесів диференціації, різноманітні комбінації або стадії розвитку яких і являють собою саме ці утворення" [8].

Єдина робота, в якій вчений окремо демонструє застосування формального аналізу до вивчення соціальних явищ, це "Спілкування. Приклад чистої, чи формальної соціології". В цій праці Зіммель розглядає способи організації "соціальної матерії", такої як голод, кохання, праця, релігійність, техніка тощо. Наочно простежити процес формалізації можна на прикладі права. Спочатку поведінку індивідів регулює суспільна необхідність. Однак з появою юридичних норм змінюється саме розуміння доцільності – право ставиться вище за неї: *fiat justitia, pereat mundus* (з лат., "хай здійсниться правосуддя, хай загине світ"). Саме по собі право постає позбавленим будь-якої користі чи мети.

Реальні життєві потреби й імпульси створюють такі форми нашої поведінки, які у грі набувають самостійного значення. Мисливство, пастки, тренування тіла і духу, змагання, азарт, – всі вони наслідують життя, однак не в чистому, а, так би мовити, в рафінованому вигляді. Гра – це насолода чистою формою, не спрямованою на задоволення конкретної мети. Вона втрачає свою первинну функцію, коли ми починаємо грати заради виграшу. Звідси аналогія гри і мистецтва. В обох випадках форми, які виробило реальне життя, утворили автономні по відношенню до життя сфери. Виходячи з такого розуміння гри, Г.Зіммель визначає спілкування як "ігрову форму осуспільнення". В рамках спілкування вирішується найважливіша проблема суспільства – проблема взаємовідносин індивіда з соціальним оточенням. Це перш за все обмін, однак не заради задоволення матеріальних інтересів, а задля реалізації своєї особистості в стосунках з іншою особистістю. Об'єктивне становище індивіда (багатство, вченість, освіта, особливі здібності), як і глибоко інтимні речі не можуть привноситись у спілкування, оскільки це суперечить вимозі обопільної взаємодії. Лише в спілкуванні наше "Я" проявляється найбільш повно, цілісно, незалежно від його економічних, політичних, ідеологічних характеристик. Разом з тим, не слід забувати про табу, накладене на все, що знаходиться поза названими "порогами" спілкування.

Як же можна визначити категоричний імператив цієї форми соціальної взаємодії? "Якщо визнати, що потяг до спілкування є його, спілкуван-

ня, джерело чи субстанція, то ось вам і констатуючий спілкування принцип: кожен повинен настільки задовольняти свій потяг до спілкування, наскільки це сумісно з таким самим ступенем задоволення цього потягу іншими" [9], – пише Г.Зіммель. Рівність, демократія спілкування є похідною від штучного характеру цієї форми. Її привабливість для індивідів зумовлюється ще й особливостями сучасної цивілізації, переобтяженої суб'єктивними переживаннями і об'єктивною необхідністю. В цій ситуації людське ество прагне чогось легкого, невимушеного, ні до чого не зобов'язуючого. Таким і виступає спілкування.

Історично найбільш близькою до спілкування формою Зіммель називає манірність. Це теж гра, в якій всі користуються однаковою повагою. Сам термін "суспільна ігрова форма" (одне слово німецькою) надзвичайно багатозначний. Суспільна гра не лише розігрується в суспільстві, але в неї, за правилами суспільної гри "грає" саме суспільство.

Беручи на озброєння соціологічну теорію спілкування, вчений вдається до розгляду кокетства – ігрової форми еротики. Всі еротичні переживання обох статей обертаються навколо вісі згоди і відмови (не завжди лише в фізіологічному розумінні). Сутність жіночого кокетства полягає в напруженому відношенні між натяком на спілкування і натяком на відмову, в тому, щоб не обіцяти чоловіку нічого певного і не відштовхувати його від себе. В той же час, багато залежить від реакції самого чоловіка, який може або не виявити цікавості до кокетки, або, не чинячи опору, впасти її "жертвою". В обох випадках продовження гри стає неможливим. Справжнє спілкування проявляється в кокетстві, коли учасники прагнуть лише до натяку на дійсні стосунки, до символів, до невиразних тіней, що знаходяться по той бік сексуальних потягів і бажань. Не можна однак ігнорувати тієї обставини, що часто еротичні мотиви не задовольняються ігровою формою. В будь-якому разі вони залишаються поза увагою соціолога, якого цікавить лише форма, в якій еротика перетворюється на позбавлену матеріального та індивідуального змісту схему взаємодій.

Однак основний тип спілкування в суспільстві – розмова, розмова в розумінні бесіди заради неї самої, а не обговорення важливих для співрозмовників тем. Для того, щоб цей вид взаємодії набув самодостатності, його предмет має виконувати виключно інструментальні, службові функції, "бесіда руйнує себе як спілкування, якщо вона переходить в серйозну суперечку. Форма спільного пошуку істини, форма суперечки може зберегтись; однак вона не повинна допускати серйозного змісту в свою субстанцію, подібно до того, як не слід добавляти в перспективу картини шматок тривимірної дійсності її предмету" [10]. Висловлення та сприйняття – не самоціль, а спосіб підтримки міжособистісного спілкування, в якому розчиняється егоїстична особистість суб'єкта. Звідси Зіммель робить висновок про роль спілкування як ігрової форми етичних сил суспільства. Воно допомагає спрямовувати життя індивіда на досягнення завдань цілого, а життя цілого – на реалізацію потреб індивіда. Спілкування дає втіху і по-

чуття звільнення. Причина цього не в можливості короточасної втечі від реального життя, а в перевтіленні реальних клопотань і турбот в легшу артистичну форму, коли все, що здавалося сумним та гнітючим, будучи висловленим, перетворюється раптом на бажану принаду.

Еволюцію форм спілкування можна простежити і історично. Наприклад, старовинні німецькі лицарські братства, створені родовою знаттю, досить швидко втратили своє практичне і релігійне значення. В XIV-му столітті вони перетворюються на слабо організовані феодальні угруповання, єдиною змістовною ознакою яких залишилась приналежність до лицарського стану. Теж саме стосується і французького придворного товариства часів абсолютизму. В цих явищах спілкування отримало найбільш самостійне, але й найбільш карикатурне вираження. Перед нами не реальне життя, а лише його привид, повітряні замки, позбавлені будь-якої матеріальності. Не слід забувати, що спілкування – це символ дійсності. Символ, який втрачає зв'язок з позначуваним об'єктом, перетворюється на безглузда. Рівною мірою і спілкування, замкнене в собі і відірване від дійсності, обертається на гротеск, на пусту і нікчемну забавку.

Г.Зіммель означає, що спілкування, диференціація, осуспільнення можуть бути подані, залежно від способу розгляду, або як хаотичне нагромадження нічим не пов'язаних феноменів, або як найзагальніші прояви суспільного буття, сповнені смислу й естетичної грації.

Окрім окреслених вище проблем, Г.Зіммель приділяв увагу й іншим важливим теоретичним питанням. Йому належить оригінальна економічна аксіологія, основою якої є дослідження походження і сутності "трудової цінності". Цікавими є міркування вченого щодо одвічної конфліктності людської природи, викладені в есе "Людина як ворог". На його думку, "... ворожість виявляється, принаймні, деякою формою або основою людських стосунків поряд з іншою – симпатією між людьми" [11]. Про це свідчать факти нашого повсякденного життя ("дух протиріччя") і уроки історії. Існують психологічні передумови антипатії до іншого, образ якого формується за зразком першого враження. Однак природа цієї антипатії не зводиться до суто психологічних чинників. Порівнюючи потяг ненависті з коханням, Зіммель показує, що фундаментальна відмінність між ними полягає в суб'єктивно-спонтанному характері останнього почуття і в інстинктивній природі першого з них. Проте тут висновки вченого втрачають наукову обґрунтованість. Навіть якщо припустити можливість вродженої ворожості, то і тоді доведеться визнати, що еволюційне закріплення цієї риси відбулося завдяки різного роду боротьбі за певні блага, за реалізацію свого егоїстичного інтересу.

Відомо, що відносини примітивних груп досить часто проявляються у взаємній ворожості. Наприклад, у індіанців кожне плем'я вважається таким, що знаходиться у стані війни з іншими, якщо тільки з ними не було укладено "мирного договору". Взагалі, на ранніх стадіях розвитку суспільства війна – єдина форма міжгрупової взаємодії, не рахуючи екзогам-

них шлюбів. Г.Зіммель пояснює це тим, що конфлікт всередині групи веде до розриву міжіндивідуальних контактів. Окремі ж соціальні (точніше було б назвати їх етносоціальними) групи – роди, племена набувають одна для одної активної значущості лише під час збройного протистояння. Тому одне і те саме прагнення до експансії втілюється в дві різні форми – встановлення внутрішньогрупової злагоди і війни між окремими групами. Найбільш пристрасна і жорстока боротьба розгоряється не там, де між спільнотами наявні значні відмінності, а в ситуації, коли сторони, які беруть участь у протистоянні, виявляються органічними частинами єдиного цілого. Невеликі сусідні держави іноді ворогують між собою більше, ніж територіально і культурно віддалені військово-політичні блоки. Непримиренні міжусобні чвари були найбільшим лихом Стародавньої Греції, післяримської Італії, Англії в період норманського завоювання, Німеччини XVII-XVIII ст. Найбільш показовими прикладами є сутички на релігійному ґрунті, особливо, церковні розколи. Тут найменше відхилення має принципове значення, оскільки тим чи іншим чином стосується догми. Зокрема, як тільки протестантизм відділяється від католицької церкви, одразу ж починаються суперечки між лютеранами і реформатами всередині протестантського табору. А 1875-го року в Берні, після того як Папа не дав дозволу на проведення католицького богослужіння в церкві старокатоликів, меса була відправлена в реформатському храмі. "Два роди спільності слід взяти до уваги як фундамент особливо гострого антагонізму: спільність якостей і спільність завдяки включеності в єдиний соціальний зв'язок", "... більша схожість властивостей, нахилів, переконань може призвести до того, що розходження в чому-небудь зовсім незначному (через гостроту протилежностей) буде відчуватися як дещо абсолютно нестерпне"[12], – зауважує Зіммель.

Та ж сама картина спостерігається і в міжособистісному спілкуванні. Люди, особливо близько пов'язані між собою, дуже важко переживають найменший розлад у стосунках. З цією особливістю поєднуються надмірні вимоги до іншої особистості, з якою ототожнюється сам зв'язок. Проте "на найвищій сходинці духовної освіти цього можна уникнути; бо для неї характерним є поєднання цілковитої самовіддачі (душа присвячує себе одній особистості) з повним взаємним відокремленням елементів душі. В той час як недиференційована пристрась сплавляє тотальність людини із збудженням однієї частини або моменту, освіта не дозволяє їм вирватись за межі його власного, точно окресленого права" [13].

Підсумком всієї зіммелівської соціології є особливе розуміння соціального як "буття-суспільством" (*Gesellschaft-Sein*; термін аналогічний до "буття-природою", *Natur-Sein* у Канта), але не в якості першопричини суспільства, а в розумінні сукупності явищ, що супроводжують його існування. Соціум створений синтезуючою діяльністю індивідів і груп, які включені в процеси диференціації та осуспільнення. Ці процеси хоч і не є цілком усвідомленими та керованими, проте прося-



кнуті живим матеріалом соціальних інтересів і потреб, індивідуальних і групових цілей, мотивів діяльності.

Суспільство є не простою сукупністю соціальних зв'язків, а "найсвідомішою формою життя", "більш ніж життям". Воно утворене з нерівних елементів – від окремих індивідів до класів і націй. Складові суспільства приречені на диференціацію – функціональну, культурну, майнову, інтелектуальну, бо їхня різномірність виступає запорукою цілісності соціуму. Кожний елемент зберігає свою визначеність лише за умови незмінності цілого. "Тим самим факт осуспільнення ставить індивіда в подвійне становище, що й слугувало вихідним пунктом моїх роздумів: осуспільнення замикає його в собі, і одночасно індивід протистоїть усуспільненню, індивід є членом організму осуспільнення і в той же час є замкненим, органічним цілим, буттям для нього і буттям для себе" [14], – пише вчений з приводу підвалин своєї теорії соціальної диференціації. Форма, яка первинно зрощена з наповненням, з часом відчужується від нього, перетворюючись на мертву оболонку, на абстрактну схему організації життєвого матеріалу. Так виникає інститут сім'ї, держави, армії і церкви. Так загалом розвивається суспільство і культура (до речі, проблема занепаду європейської культури була піднята Г.Зіммелем набагато раніше від О.Шпенглера в працях "Поняття і трагедія культури", "Криза культури", "Конфлікт сучасної культури" та ін.). Загалом процес осуспільнення не вичерпується лише своїми психічними передумовами, і не зводиться до окремих конкретно-історичних проявів, проте виражає загальну тенденцію становлення людства як колективної соціальної єдності.

1. *Зиммель Г.* Избранное. Том II. Философия культуры. – М.: Юрист, 1996. – С.302-303. 2. Там само. – С. 314. 3. Там само. – С.429. 4. Там само. – С.435. 5. Там само. – С.439. 6. Там само. – С.445. 7. Там само. – С.453. 8. Там само. – С.462. 9. Там само. – С.491. 10. Там само. – С.496. 11. Там само. – С.501. 12. Там само. – С.506. 13. Там само. – С.507. 14. Там само. – С.521.

**Ляшенко І.В., асп. КНУТШ**

## **В. ДІЛЬТЕЙ. "ІСТОРІЯ МОЛОДОГО ГЕГЕЛЯ"**

Вперше українською мовою читацькій увазі пропонується переклад передмови та першого розділу праці В.Дільтея "Історія молодого Гегеля", яка мала значний вплив на формування європейського неогегельянства ХХ ст. і залишається актуальною нині в контексті вивчення ранніх робіт Г.В.Ф.Гегеля, їх світоглядних засад, що визначили подальший розвиток гегелівської філософської системи. Дана робота не була перекладена російською мовою. Переклад здійснюється за виданням: *Dilthey W. Die Jugendgeschichte Hegels. – Berlin, 1905.*

### **Передмова**

Різні праці, передусім, з історії психологічних наук та дослідження життя Шляєрмахера, знову й знову час від часу повертали мене до Ге-

Гегеля, і, вивчаючи його, я зрозумів, що навіть після творів Розенкранца та Гайма без повторного всебічного дослідження рукописів Гегеля неможливо зрозуміти його цілком в історичному плані. Так у мене з'явилося уявлення про історію становлення Гегеля, з якого я передусім представляю тут історію того періоду часу, що охоплює перші гегелівські нотатки, початок перших наявних у нас нарисів його системи та його перші публікації у філософських часописах. Уривки, що дійшли до нас із того періоду, так само як і у випадку з творами молодого Канта, мають значення не лише для самої гегелівської системи. Ще не скуті рамками діалектичного методу, вони постають із занурення у величезний історичний матеріал і мають самостійне значення; більше того, вони являють собою не оціненний внесок до феноменології метафізики. Відтак мені видається правильним для філософів, істориків і теологів розглянути цей час окремо, більш детально, як це годиться для подальших етапів розвитку Гегеля. Тут я обмежусь тим, що чітко розмежую ступені духовної історії Гегеля одне від одного, осмислюючи зв'язок з його ідеями на кожній такій стадії. Ці стадії розмежовуються одна від одної за відносно визначеним часом написання рукописів, і їх не можна вкласти в часові рамки за кількістю років чи за місцем перебування. Коли мені було потрібно поєднати зовнішню історію за канвою місць, де перебував Гегель, з його внутрішнім розвитком, щоб зробити наочним зв'язок між життєвим шляхом Гегеля і його ідеями, я одночасно показував, що ці два аспекти його життя збігаються лише частково. Там, де рукописи з упевненістю можна було віднести до періоду, що розглядався, я використовував їх усі, і якщо читач наштовхнеться у Розенкранца чи Гайма на щось суттєве, що я оминув, причина може полягати в тому, що це не вписується в подані мною стадії розвитку Гегеля, або ж у тому, що мені бракувало можливості надійно класифікувати ці уривки, оскільки їх вже немає серед рукописів. Адже моя праця спрямована передусім на те, аби надати надійних підстав, на які спиратимуться інші. Відтак я відмовився передусім від того, щоб намагатися визначити точно відносні часові рамки цих стадій. Ці рукописи потребують ще тривалих досліджень, доки не буде повністю роз'яснене їх значення для Гегеля.

Те, як ідеї періоду, що розглядався, визначили поступ до завершеної системи, я зможу показати лише в поданні подальшого розвитку Гегеля. Тут я маю задовольнитися лише показом окремих ліній, що ведуть до наступних стадій.

Із самого початку моєї роботи із цими рукописами, за кілька років до одержаного підсумку, мій юний друг д-р Герман Ноль допомагав мені в роботі, і його гострому розумові та невтомній старанності я завдячую тим, що поступово вдалося через застосовану Гегелем систему знаків зібрати аркуші, розпоршені серед багатьох збірок рукописів, до одного великого цілого, до якого вони були віднесені самим Гегелем. Якби він

подарував нам усім видання рукописів цього періоду, це було б найціннішим продовженням моєї роботи.

### **Розділ перший**

### **Початок розвитку і теологічні студії**

### **Шкільні роки**

Геґель народився 27-го серпня 1770 року в Штутгарті, де його батько був на службі в герцога. Сімейний уклад, у якому він зростав, був простим, суворим, сповненим старого протестантського духу. І як би не змінювали пізніше ідеали Ваймара та Єні його життєві принципи, старі правила добропорядності, що оточували його протягом дитинства, завжди залишалися визначальними для його способу життя. Як би глибоко не занурювався він думками у проблеми морального світу, у його особистому житті не було місця сумнівам стосовно протестантських принципів та життєвих правил, що панували в батьківському будинку. Швабське походження проступало в його вдачі та його вигляді більш сильно, аніж у двох інших великих його сучасників – Шіллера та Шеллінґа. Він не мав того розмаху, що супроводжує гордове усвідомлення власної значущої самотності. Його наївному, предметному духові суперечило аристократичне відчуття своєрідності, яке також проявлялося у північнонімецьких натурах Якобі, Гумбольдта, Шляєрмахера. Холодно та відчужено споглядав він, наче простий глядач, за романтичними трагедіями долі, які переживали його товариші – Гьольдерлін у Франкфурті, Шеллінґ у Єні, Кройцер у Гайдельберзі. Він розвивався повільно, у спокійній праці. Усе життя йому була притаманна неквапливість, що походила з відчуження особистості на користь справі. Несвідоме, невидиме, невисловлене в його природі всюди притягувало до нього друзів, які любили його і не вважали неприємною цю відстань між генієм та його особистою природою. Із його потужного відчуття дійсності постав талант добре пристосовуватися до скрутних обставин, що його оточували, пристосовуватися без зайвого честолюбства. Потужний розсудок скеровував його життя, а дружній гумор скрашував його обмеженість. Отак вдало сформували його характер швабське походження, родина й темперамент.

У Штутгартській гімназії він був зразковим школярем, але вже тоді, з самого початку, він дивився на життя з філософською зацікавленістю. Усе в ньому і навколо нього було упорядковане. Зберігся його щоденник тих часів, де він педантично описував своє навчання, свій відпочинок, навколишні події. У методах школяра під час його приватних студій вже проявляється розвинена техніка вченого. Виписки робляться на окремих аркушах з такими позначками і так упорядковано, що залишаються готовими для будь-якого використання; вже тоді формувалася його звичка ретельно переписувати прочитане, аби опанувати його з об'єктивною надійністю. Ця вправа, якої він дотримувався аж до пізніх своїх років, розвинула в ньому потужну здібність опановувати масу матеріалу і найточнішим чином схоплювати суть історичних явищ.

На його шкільні роки припав розквіт нашої літератури: від "Емілії Галотті" до "Іфігенії" та "Дона Карлоса". Утім лишилися лише згадки про його знайомство з "Месією", "Фієско" та, зокрема, "Натаном". Література, де він почувався як удома – це праці епохи Просвітництва, від Гарве й Зульцера до Ніколаї й тогочасних часописів. Лессінг був близький йому за духом. У стилі психології Просвітництва Гегель занотовував усякий свій досвід, і його логічний інтерес проявлявся у збиранні дефініцій. Із самого початку ним керувало предметне мислення. У ті часи зростаючої потужності чуттєвого життя і чуттєвої поезії його інтерес у безпристрасній силі первинного спрямування до дійсності поширювався лише на речі без жодних рефлексій стосовно самого себе. Передусім він звертав свою увагу на давнину та історію.

Завдяки Геснеру та Гайне грецька література посідала належне місце в гімназії, і над її розумінням саме працювали Вінкельман, Лессінг та Гердер. Увагу Гегеля привертали передусім трагіки. Він перекладав Софокла, надаючи особливої переваги "Антигоні" – у ті шкільні роки та речу свого життя. Як і в більшості інших гімназій того часу, в Штутгарті розуміння грецької культури було ще досить сильно перемішане з духом Просвітництва, що був рідним для Гегеля. Жертва Ескулапові, про яку дає наказ Платону помираючий Сократ, ця іронічна гра з глибоким змістом, з образом видужання від тривалої хвороби – життя – освічений школяр тлумачив як пристосування мислителя до релігійних понять черні та пояснював собі грецьку міфологію тим, що в ті давні часи люди були неосвічені. Цей прагматизм, взагалі-то непритаманний юнакам, поширювався на всі його нотатки останніх гімназійних років.

Серед усіх проблем Просвітництва найбільше він захоплювався проблемою філософського розуміння історії, і вже тоді він засвоїв метод універсального та філософсько-історичного письма 18-го сторіччя. В одному творі про релігію греків та римлян він, дуже "попросвітницьки", виходить із загальної теорії походження релігії і виводить найдавнішу форму релігії з незнання законів природи, панування деспотії у суспільстві та жадання влади у священників. Перехід до Просвітництва відбувається далі через прояснений розум, що надає кращі поняття. Його спостереження за деякими відмінностями між класичними та сучасними поетами надають перевагу грекам. Розмірковуючи над причинами цього, він вже тут міцно тримається відношення між мистецтвом та загальним життям народу. Публікою грецьких епиків був увесь народ, і про предмет їх творчості складалося єдине для всіх уявлення, тоді як "наш видатний епічний поет (Клопшток), незважаючи на мудрий вибір теми", зміг викликати зацікавленість лише в освіченої і до того ж відданої християнським ідеям частини нашого народу.

Так із самого початку Гегель розумів зв'язок релігії та мистецтва з життям народу. Це було цілком у дусі Просвітництва, проте він дотримувався цього і в ті часи, коли наші видатні поети відокремлювали духовне

життя і народне підґрунтя. Ця проникливість відповідає дивовижній зрілості його політичного мислення, що проявила себе у складеній ним бесіді римських триумвіратів, яка також свідчить і про вплив Шекспіра.

Також проявляється і педагогічний інтерес Просвітництва, його намагання обґрунтувати науку про виховання та розвиток людини її вивченням. Усім його мисленням оволодів прагматичний, політичний і практичний дух Просвітництва. Це стало, мабуть, однією з найважливіших рис сутності Геґеля, бо він залишався відданий цьому духові завжди.

Філософські задатки юнака проявляються спочатку в загальній жазі пізнання, про що повідають нам його виписки та його щоденник; його цікавість, як і юного Ляйбніца, поширюється на всі галузі людського знання, і цей інтерес є методичним та послідовним, коли він намагається досягнути давнину, історію, духовний зв'язок в історії. Неозброєним оком видно, як з історичної праці Просвітництва зростає тенденція до інтеріоризації історії. "Давно розмірковував я над тим, якою мала б бути прагматична історія. Утім сьогодні маю ще вельми туманне й однорічне уявлення про це". Від голих фактів ця історія повертається до характеристики видатних осіб, звичаїв, правил, релігії, загальної характеристики держав, причини їх розквіту та їх занепаду. Це – історія Вольтера і Монтеск'є. Її практична мета – окультурення народів, що ґрунтується на освіті – також послужила первинним поштовхом для юного політичного мислителя. З історії релігій ми маємо вчитися піддавати сумніву всі успадковані та усталені погляди, навіть ті, сумніватися в яких нам видається неможливим. У цьому предметному дусі одночасно живе палке бажання звільнити людину від усього тиску, що спричиняють успадковані форми релігії та життєві обставини.

### **Університетські роки**

#### **1.**

Восени 1788 року розпочалося навчання у Тьубінгенському університеті, і тривало воно п'ять років, до осені 1793 р.

Тепер його оточували мурі старого монастиря августинців, що знаходиться біля підніжжя замкової гори – "das Stiff", – з якого вийшла ціла плеяда вільних і сміливих розумом постатей: окрім Геґеля, тут вчилися Гьольдерлін, Шеллінґ, згодом – Баур, Штраус, Вішер, Целлер, Швєґлер. Тут панувало своєрідне поєднання зовнішнього порядку та внутрішньої свободи. Монастирська тиша у дивовижній долині річки Неккар, давнішній розпорядок закладу, піклування про загальні заняття, передусім про філософію – все це сприяло розвитку у вихованців самостійного наукового духу. Так само впливав монастир і на Геґеля, тут міцніла головна риса його натури – перенесення всієї внутрішньої сутності на велику дійсність науки, церкви й держави. Зворотнім боком цього було те, що монастирське виховання підкорило в цій важкій натурі все те, що мало про-

являтися назовні завдяки обдарованості, яка пригнічувала його схильність до особистих проявів.

Внутрішнє життя, що допитливо стежило за суттю світу, проте було позбавлене влади над зовнішніми проявами життя, потужна, посправжньому швабська потреба в самостійності, що доходила до впертості, на яку все ж таки тиснув педантичний порядок та обов'язки перед державою і церквою – ось за яких дивовижно перемішаних життєвих обставин і проходили ці роки в монастирі. Потихеньку молодість заявляла про свої права. В альбомі найкращого друга, Фінка, він пише вірші про дружбу та палкі поцілунки, а на зворотному боці аркуша, згодом: "Чудово промайнуло минуле літо, але це – ще краще! Гаслом минулого було вино, а цього – любов! 7-го жовтня 91". Але на іншому аркуші альбому бачимо його постать, намальовану рукою друга Фаллота: з пониклою головою, з милицями, та біля малюнку – слова: "Боже, бережи Старого!", бо товариші звали його "Старий". Він відносився до тих людей, що ніколи не бувають молодими, але в яких і в старості не згасає приховане полум'я.

## 2.

І наскільки ж інакшою, у порівнянні з роками навчання у Штутгарті, була духовна атмосфера, до якої потрапив Геґель, ставши студентом теології! Учень, що вивчав греків, опинився в оточенні теологічних уявлень. Сучасний спосіб мислення проникнув навіть у монастир, оволодівши тамтешніми філософами й теологами, але у тім давнім осередку ортодоксального лютеранства намагалися відшукати компроміс між ортодоксальністю та правами розуму. Цим компромісом був супранатуралізм, що його в Галле представляли Баумґартен і Тифтрук, а у Тюбінґені – Шторп та його школа. Основою його було переконання в особистісному характері божественного, у свободі, цінності та вічності людської душі, що лежить в основі біблійного християнства. Однак тепер супранатуралісти опинилися в іншій ситуації: вони мали визнати, що дії божества зв'язані вічними й непохитними законами природи. Як же тепер вони могли обґрунтувати, що у закутку цього всесвіту знадобилися втручання в ці закони? Як у Бога, чия незбагнена і нескінченна суть проявляє себе в законах природи, поєднується темний неспокій караючої волі та покута, що приходить йому на зміну? Дослідження природи, прогресивна моральна свідомість, критика першоджерел – все було проти них. Те, що в біблейських письменах було природнім виразом світогляду, що не встановлював жодних меж божественній силі та сповнював Землю надприродними силами, всі ці пророцтва, одкровення, дива, кари й прощення – все це тепер, в цей освічений вік, вони мусили захищати через наукові уявлення. Згідно з догматом, зайве приносили в жертву, аби врятувати необхідне, перетворивши прадавню віру людства в систему сухих понять. Відтак відверта молодь тих днів уважала Ньоссельта, Кнаппа, Шторра й Тифтрунка застарілими й несучасними.

Одним із найпроникливіших серед тих супранатуралістів був Шторр, визнаний лідер теологічного факультету. Вірогідно, Геґель слухав його курс теології з 1790 до 1793 р. Шторр виходив із правдивості (Wahrhaftigkeit) Ісуса та правдоподібності (Glaubwürdigkeit) його апостолів. Таким чином, він визнавав переказ життя Христа, його вчення та його справ і тлумачив його в сенсі лютеранської догми, представляючи як чітко викарбуваний зв'язок уявлень. І в наші дні Рітшл у своєму підході побачив "цінний досвід біблейсько-теологічного методу". Насправді ж це був кустарний розтин найбільшої містерії людської душі. Лютеранська догматика спирається на павлініанське поєднання Старого Заповіту з Христовим Євангелієм через уявлення про Страшний Суд, жертву та покуту. Розбираючи виправдання помилування (Straferlaß) та виправдання (Rechtfertigung) через добровільні страсті Христові та його покірність у жорстких правових поняттях, взятих із сфери підвладності, злочину та карного процесу, він принизив та знищив християнське таїнство, що його сприймає душа, одночасно применшивши значення розуму через зловживання ним. Ця система не поліпшилася від того, що Шторр призвав на службу своїй апологетиці кантівський критицизм – це він зробив в одній праці, де він наслідував кантівську релігійну філософію. Також Тифтрукн у Галле зловживав критичною філософією, створюючи потворні кунштюки для свого вчення про виправдання.

Молоді люди сприймали тиск, що його спричиняв цей супранатуралізм на їхні студії в Тюбінґені, з палкою відразою. Вони протиставляли всім цим софістам справжню послідовність Канта і його моральну автономію особистості. Проте в цьому Геґель відрізнявся від своїх товаришів тим, що протягом років він сконцентрував на християнській релігійності всю силу свого мислення. Мабуть, такою була хода об'єктивного Духу, що зі шкільних років, вивчаючи грецьку культуру, з років занять у Тюбінґені, вивчаючи християнство, він відчував та аналізував обидві найпотужніші історичні сили минулого. Це стало для вступом до його історичного світосприйняття. І роки, які він провів у школі Шторра, були цінними для нього. Він цілковито сприйняв делікатні поняття, через які розроблене Шторром павлініансько-лютеранське вчення силоміць поєднувало єврейське поняття правосуддя (Strafgerechtigkeit) із християнською покутою. Тільки завдяки цьому пізніше змогла розкритися йому вся глибина юдейської та християнської релігійності. У тяжкій праці він мав досягнути те життєве, що містилося в Богові згідно з цими уявленнями трансцендентного явища. Закон і встановлене ним правосуддя є релігійним поглядом на життя само по собі та в нижчому сенсі. Бо ж кара не може ані спокутати злочин перед законом, ані змінити щось на краще: вона здатна лише викликати почуття безсилля перед Господом. Відпущення гріхів стосується сфери, що лежить по той бік юдейської моралі: воно є "долею, покутуваною через любов". Це знаходиться в глибокому конфлікті з ортодоксальним лютеранством Тюбінґену, що до нього дістався Геґель у

своїх студіях в Берні та Франкфурті. Таким чином, вступ до цього суворого світу теологічних уявлень, який пройшов у Шторра, став важливим моментом у розвитку Геґеля та становленні його нової історичної свідомості. Саме в Тюбінґені Геґель зробив перший крок у цьому напрямку. Він відкинув трансцендентну дійсність цієї драми правосуддя та покути.

### 3.

У цю відсторонену теологічну роботу вторгалися нові ідеї. Вони походили не з університетських аудиторій – потужні процеси в навколишньому світі невблаганно порушували й монастирську тишу "Штифту". Поміж найобдарованіших учнів вони викликали збудження, яке поєднувало їх духовними узами, пробуджуючи у них спільний ентузіазм в очікуванні пробудження нового дня Духу.

Три юнаки з вельми різними здібностями, але однаково геніальні, опинилися поруч одне з одним у старому авґустинському монастирі. Одночасно з Геґелем до "Штифту" вступив і Гьольдерлін. Першими друзями юного поета в "Штифті" були такі самі юні поети, як і він. Нам нічого не відомо про взаємини між ним і Геґелем до осені 1790 р. Тоді вони стали сусідами по кімнаті, і поступово між ними виникла спільність, що ґрунтувалася на однаковій любові до греків та однакових філософських переконаннях. Так щасливий випадок зблизив Геґеля особисто з новою поезією в її найшляхетніших проявах. Перша мрія цієї чистої, великої душі про кохання і щастя добігла кінця, прагнення розвивати вільно свої сили перемогло, і в цю епоху рішень, коли він змагався зі всією енергією, виховуючи міцність свого духу, філософські штудії почали впливати на нього. Разом з іншими друзями Гьольдерлін та Геґель читали Платона, Канта, листи Якобі про Спінозу, друге видання яких вийшло друком 1789 р. Ця книга містила вступ Лессінґа про "Одне і Все" ("Ein und All"), про давньогрецьку формулу присутності Божества в Універсумі – Гьольдерлін записав її в альбом Геґелеві в лютому 1791 р.

Восени 1790 р. до "Штифту" прибув Шеллінґ, якому не було тоді й шістнадцяти років. Його геній полягав у силі поєднання незвичайної сили. З легкістю опановував він величезний обсяг знань і знаходив у них точку об'єднання, що справляло дивовижне враження, наче осяяння. Ретельний аналіз, чітке визначення понять, цінні узагальнення не були притаманні йому, натомість він зачаровував своїм геніальним світосприйняттям. З юних років він жив у гордовитому усвідомленні своєї сили. Передусім геній студента-теолога, що рано дозрів, кинувся у вивчення Сходу під проводом семітських байок. Не навчання, а спільний інтерес до революції пов'язав його спочатку з обома друзями. Далі, коли він почав все більше наvertатися до філософії, між ним і Геґелем виникла та юнацька дружба, в якій зосередилася частина долі обох. Гьольдерлін ставився до Шеллінґа, гордовитого, впевненого в перемозі, не так задушевно та відкрито, як до Геґеля.



Саме в ті роки, з 1788 до 1793, відбувалися дві історичні події світового значення, що увінчали епоху Просвітництва й одночасно відкрили ворота нової епохи. Кант здійснив переворот у німецькому мисленні, а Французька революція знищила стару державу і започаткувала новий лад суспільства. Із захопленням спостерігали юнаки за цими двома потужними явищами великого століття, що минало. Позаду залишилися їхні вчителі – у вишарпаній, безнадійній суміші своєї віри, приборканої розумом, та політичного віроповідданства під самоуправною владою герцога.

У Канта вони запозичили насамперед суверенне ставлення розуму (Vernunft) до чуттєвих явищ, авторитету й традиції. Його вчення про здатність розуму встановлювати самому собі закон, кантівська ідея, що увінчала Просвітництво, звільнила їх від догми, про що свідчать листи, що їх писали одне одному юнаки після того, як Геґель залишив Тюбінґен. Шеллінґ писав тоді, посилаючись на їхні тюбінґські спроби "приготувати" з Канта "міцний відвар для теології, що страждає на сухоти": "Ми обидва хочемо йти далі – ми обидва прагнемо запобігти тому, аби те велике, що породило нашу епоху, не змішалось зі старою закваскою минулих літ. Воно має залишитися чистим, яким воно вийшло з духу його творця". І Геґель у відповіді вказував на церковно-політичне підґрунтя цього псування кантівської філософії в університеті: "Ортодоксів не вдасться похитнути, доки їх професія, пов'язана з світськими вигодами, буде вплетена в цілісність держави". Важко сказати, наскільки глибоко тоді Геґель осягав філософський взаємозв'язок кантівської системи. Тільки у Берні він відновив це вивчення, і лише тоді йому вдалося позбутися колишнього змішування ідей Канта з ідеями Просвітництва.

Революція була другим великим явищем, що захопило тюбінґських товаришів. Політична невинність Німеччини зробила їх захопленими споглядачами цієї хвилюючої вистави. Студенти заснували політичний клуб, до якого належали і Шеллінґ з Геґелем, і Гьольдерлін. Коли герцог довідався про революційні розмови, оди свободі та переспівування "Марсельєзи" в середовищі його теологів Тюбінґену, він раптово з'явився у трапезній залі "Штифту" і виголосив перед ними звинувачувальну промову. На запитання герцога, чи шкодує він про все це, Шеллінґ відповів: "Ваша Світлосте, усім нам властиво помилятися". У своїх гімнах свободі Гьольдерлін співав про великий день жнив, коли союз героїв принесе товаришам перемогу, коли трони тиранів залишаться без хазяїв, і холопи тиранів перетворяться на плісняву. Має прийти новий час творення, і нове сторіччя буде сторіччям вільності. І самого Геґеля товариші описували у той час як одного з найревніших промовців за свободу й рівність. Суверенний прогресивний розум, що був душею кантівської філософії, дієво проявив себе в революції, аби врешті-решт встановити своє панування. Яким переживанням було це для мислителя, призначення якого полягало в тому, щоб осягнути історію як розвиток людського племені у прагненні до свободи!

Очікування Геґеля та його друзів стосовно майбутнього одержували своє ideale наповнення з грецького життя, як його розуміли у ті часи. Опис цього життя через моральне за допомогою сократівської риторики вже не спрацьовував. Сутність давньогрецького світу являлася тепер "сталою величиною", "загальною людськістю". Шіллерівські "Боги Греції" справляли невимовне враження. Платон для Гьольдерліна й Геґеля був виразником грецької минувшини. Туга за цією минувшиною сушила душу Гьольдерліна. До його уявлень про неї домішалася християнська сердечність, як у ґьотівській "Іфігенії". Він довше за Геґеля й Шеллінґа знаходився під впливом тьобінгської теології, він разом із Якобі вірив, що мислення неминуче призводить до атеїзму на кшталт вчення Спінози: лише в історично підтверженому дивному житті Христа бачив він прихисток. Від впливу цієї апологетичної теології його звільнили Кант, Шіллер та друзі з його філософського оточення. Відтоді він тримався лише чисто людської цінності християнства, і в цьому грецька культура здавалася йому рідною. В обох він цінував їх особистісний ідеал: красу власного буття і сходження людського роду; внутрішній спокій та жагу до життя, повного небезпек і героїчних діянь; до мистецтва, що перетворює світ на красу та освячує пристрасть; до співдружності, заради якої можна жити та вмирати. Це була звичайна для того часу омана: він вірив, що те майбутнє, про яке він мріє, вже колись було в Елладі. Такі самі уявлення про грецьке життя складали собі і його друзі-філософи, хоча тут Геґель був більшим реалістом за Гьольдерліна, і, міцно тримаючись поглядів Просвітництва, бачив у політичній свободі давньогрецьких міст підґрунтя для високого гуманізму, що розквітав у цих містах.

#### 4.

Так друзі жили в усвідомленні прогресу людського роду, і загальний підйом, привнесений підйомом філософії в критицизмі та Французькою революцією, увійшов до теологічної роботи Геґеля. У моральній вірі Канта в розум він убачав безперечне наукове обґрунтування моральності й релігії. Його практичний дух ставив питання: яким чином можна вдосконалити наявну християнську релігійність, довівши її до народної релігії (Volksreligion), чиїм носієм була б прогресивна релігійно-моральна культура? Зберігся ряд фрагментів рукописів, частково переданих Розенкранцем, в яких він намагається розв'язати цю проблему. Деякі з них відносяться до того часу, деякі – до пізнішого. З виправлень можна довідатися, що Геґель використовував їх згодом у своїх більш зрілих працях, і нам треба буде детально вивчати їх при розгляді цих праць. Тут – лише натяки на зв'язок ідей, що оформлювалися у нього в Тьобінґені. У народній релігії, яка пов'язує релігійні переконання народу з метою облагородження його духу, з усіма привідними пружинами дій, бачив він посередника між церковною вірою та релігією розуму (Vernunftreligion); і усталений антагонізм між ними, що його висвітлювало Просвітництво, розв'язувався для нього в цьому історико-політичному понятті. На шляху

вивільнення людства від фетишизованої віри й переходу до моральної віри розуму ця народна релігія є останньою стадією, що готувала віру розуму, позаяк маса могла сходити в моральному сенсі лише повільно й навряд чи могла досягти піднесених моральних принципів Канта. У цьому погляді проявляється історичне, спрямоване на неперервність, мислення юного філософа.

Центральним пунктом такої народної релігії для нього була любов, бо якщо народна релігія вводить до гри добрі схильності людини, її моральне відчуття, як загально діючу моральну силу, у центрі має стояти любов, як головний принцип емпіричного характеру. Глибокодумно Геґель підкреслює, що любов містить щось подібне до розуму, і бачить у цьому перехід до морального принципу розуму. Як розум, "що є принципом загально діючих законів, проявляє себе в кожній розумній істоті", так і любов живе в інших, діє в них, знаходиться в них. Подібно до цього ще Шіллер у своїй "Рапсодії" ставив любов у центр морального світу, і Гьольдерлін був у цьому з ним згоден. Також Лессінґ вбачав у любові принцип релігії Христа.

Якщо ж любов має породити мораль, що повинна сповнити народ, то на це мають діяти спільно виховання, приклад та державні установи – любов має стати серцем держави. Відтоді Геґель завжди тримався цього релігійного поняття, вбачаючи в ньому душу держави. Вона має бути силою втілення моралі в усій політиці загалом, щоб відновити давньогрецьку політичну мораль сучасними засобами. Таким чином, у цій народній релігії має втілюватися й задовольнятися фантазія з величними чистими образами; ці піднесені почуття мають витіснити з серця те збудження фальшивої смиренності, через яке церковна мораль призводить до розбещення. Народна релігія повинна "вдихнути в душу ентузіазм, що є незамінним для вищих чеснот".

У цьому зв'язку вже тоді він мав уявлення історичного цілого, що через псування християнської релігії, до якої він відносив як протестантську, так і католицьку віру, веде до нового Євангелія. Вищий ідеал, як його встановив Христос, мабуть, був здатний визначити розвиток окремих людей, але він був не придатний для втілення в суспільстві; натомість він породив фальшиву смиренність, фетишизовану віру, що намагається задовольнити Бога через відправлення зовнішніх ритуалів, залякування з боку церкви, її зловживання владою у церковних та позацерковних справах. Тільки тоді, коли приватна релігія Христа перетвориться на народну релігію, вона зможе стати носієм здорової моралі.

Цей період у становленні Геґеля триває так само протягом його пізнішого перебування у Берні, аж до 1795 р., коли він, з точки зору Фіхте та згідно з двома першими працями Шеллінґа, знову заглибився у вчення Канта. Природно, що зміни періодів внутрішнього розвитку не збігаються зі змінами місць його перебування. Читачеві треба добре пам'ятати про це і в подальшому. Коли ми переходимо з опису внутрішнього розвитку до зовнішніх подій, періоди першого і другого перекиваються одне одного не повністю.

## **Роки домашнього вчителювання у Берні**

Роки домашнього вчителювання! Майбутні духовні особи та вчителі жили тоді злиденно. Поет Ленц наочно описує страждання цих привілейованих лакеїв. Вони розбили чутливе серце Гьольдерліна. Молоде покоління сприймало їх ще тяжче, бо воно зростало під враженням від революції. Сім довгих років – три в Берні й чотири у Франкфурті – Геґель мусив працювати домашнім вчителем, поки не одержав після смерті батька маленький спадок. На його долю на цьому полі діяльності не випало нічого ані радісного, ані пізнавального, як на долю Шляєрмахера та Гербарта.

Восени 1793 р. він завершив навчання та склав кандидатський іспит з теології. Потому він одержав місце в сім'ї Штайґерів – бернських аристократів. Незворушний та, як здається, без жодних почуттів до старовинної гордовитої сім'ї, що користувалася його послугами, він із цікавістю вивчав у цьому середовищі гіпократове обличчя вмираючої бернської олігархії. Це були останні роки перед крахом панування дворянських родів – вони так само розплачувалися за ідеї революції. Його інтерес поширювався від виборчих інтриг та родинних стосунків цієї олігархії до податкового устрою кантону. Він окреслив своє власне уявлення про фінансові відносини в Берні та написав статтю про зміни у військовій справі при переході від монархічної до республіканської форми правління; у той час він студював Фукідида, великих політичних мислителів Просвітництва – Монтеск'є, Г'юма, Гіббона, а також історичних праць Шіллера.

## **Зв'язок із філософським рухом**

Тривала наполеглива праця в напрямі теологічних досліджень тюбінгських років Геґеля. Значна тема, що не відпускала його – це життя і вчення Ісуса та перетворення його релігії на позитивну догматичну віру. Твір Канта про релігію 1793 р. став найбільш зрілим виразом розуміння християнства з точки зору Просвітництва. 1794 р. Геґель знову заглиблюється в твори Канта. З Райнгольдом та з "новішими намаганнями проникнути в найглибші глибини" він був тоді ще не знайомий. Спочатку свою увагу він приділяв виключно застосуванню нової філософії до нового морального світу. Він проявив цікавість лише до праці свого друга Шеллінґа "Про можливість певної форми філософії", і коли одержав її, вона, як свідчить лист від 16-го квітня 1795 р., справила на нього надзвичайне враження. Відтоді в Геґелі починає відбуватися філософська революція. Він повільно перечитує листи Шіллера про естетичне виховання та захоплюється ними як шедеврами. Він листується з Гьольдерліном, і захоплення того грандіозними планами Фіхте справляє враження і на Геґеля. Таким чином, він був підготовлений до сприйняття нового повороту в філософії, що його здійснив Фіхте, познайомившись із цим поворотом у творах друзів.

Твір Шеллінґа "Про можливість певної форми філософії" безпосередньо пов'язаний з працею Фіхте 1794 р. про Науковчення, яка з'явилася того самого року. Виходячи із зв'язку людського знання, вона вимагає від

науки перебувати у формі єдності; відтак принцип науки має бути умовою єдності як її змісту, так і її форми, але сам обов'язково за змістом і формою; і з цього розвивається маленька праця Фіхте – вчення про Я, що встановлює само себе, про не-Я і зв'язок між ними обома.

Лист Шеллінґа до Геґеля від 4-го лютого 1795 р. роз'яснює йому метафізичне ядро праці та спонукає його до здійснення цього плану – визначити границі висновків із закону моральності на трансцендентний світовий порядок. Він і сам думав над тим, аби заради жарту вивести для Шторра та його колег за цим методом всю католицьку середньовічну догматику. На запитання Геґеля, чи вірить Шеллінґ у те, що моральний довід не є достатнім для обґрунтування індивідуального, особистісного існування, Шеллінґ відповів "довіреному Лесина", нагадавши відомі слова того, адресовані Якобі: "Навіть для нас ортодоксальні уявлення про Бога є недостатніми. Ми досягаємо більшого, аніж особистісне існування". Він розвиває перед ним "спінозизм", що його виводить з абсолютного Я Фіхте, і Геґель у своїй відповіді до Шеллінґа від 16-го квітня 1795 р. висловлює всі підозри, які вже мав і сам, з приводу того, що через таке відхилення від методу Канта можливо обґрунтувати певний надчуттєвий світ.

Усі ці стимули здіймали в ньому усвідомлення суверенітету духу. "Німб над головами пригноблювачів та кумирів землі зникає". Філософія абсолютного Я як найвищої довершеності кантівської системи, що її намагалися досягнути Фіхте й Шеллінґ, спричинить духовну революцію в Німеччині. Принципи наявні: варто лише опрацювати загалом і застосувати їх до попереднього знання. Применшення власної здібності людини до добра здавалося Геґелю доктриною релігії та політики, що грають спільно. Руссо, Шіллер та Фіхте сповнювали людину волею діяти задля нового суспільного ладу, що спирається на усвідомлення шляхетності, добра та творчих здібностей людства.

Через ці нові досягнення він ще міцніше утвердився на напрямку, на який скерувався в Тюбінґені, і продовжував так само ті праці, що виникли з намагання скинути ярмо позитивної релігійної віри. Перебудова його філософського світосприйняття проходила на другому плані: ще невизначено для нього самого в своїх обрисах та своїй важливості. Релігійне звільнення людства через осягнення християнської релігійності та її історії також було пануючим почуттям цього бернського часу. Співзвучно до життєписів Гіпеля, які йому були до вподоби за те, що вони у поетичній формі висловлювали кантівський життєвий настрой духу та його ідеї, він закликає: "Прямуймо до сонця, друзі, аби благо людського роду швидко дозріло".

### **Три праці про християнську релігію**

#### **I. Життя Ісуса**

Цьому практичному бажанню, спрямованому на релігійне просвітництво, слугувала перша праця, яку він написав – "Життя Ісуса". Її нарис було накреслено у період з 9-го травня до 24-го липня 1795 р. Тобто він з'явився саме тоді, коли система Канта стала набувати в його свідомості нові

форми. Бродіння в голові юного студента було обумовлене силами, що діяли в різних напрямках. Древні, література Просвітництва, Лессінґ, "Рапсодія" Шіллера, нарешті – Кант, у той час вторгалися до його свідомості одночасно. Але позаяк на нього тепер впливала трансцендентальна філософія в тій її формі, в яку її реформували Фіхте й Шеллінґ (1795 р.), то він сприйняв ідею системи розуму заперечувати всі емпіричні означення також у моралі, такі як любов чи симпатія. І оскільки він узявся за зображення релігії Христа як моральної віри розуму, він мусив у працях, що повинні були впливати на коло освічених людей, триматися кантівського теїзму, хоча сам він вже й вагався та писав тоді Шеллінґу, що ідею Бога як абсолютного Я, як її уявляв його друг, він розглядає як виключно належну езотеричній філософії. Обидві ці речі треба мати на увазі, якщо ми хочемо зрозуміти це своєрідне відношення геґелівських записів того часу до його тьобінґських ідей з одного боку та до змісту його листа Шеллінґу – з іншого.

### 1.

Завдання, яке поставив перед собою Геґель у "Житті Ісуса", визначив йому Кант. У кантівській релігійно-філософській праці знаходимо: "Церковна віра за свого найвищого тлумача має чисту релігійну віру". Він рекомендує тут переосмислення біблійних писань у сенсі "релігії чистого розуму", посилаючись при цьому на стоїчне переосмислення віри в богів та філонівське тлумачення Старого Заповіту; він врешті виправдовує цей процес тим, що мета всіх занять із цими письменами полягає в тому, аби "зробити людей кращими". "Позаяк моральне вдосконалення людини є справжньою метою всієї релігії розуму, воно також є найвищим принципом усіх тлумачень Святого Письма".

Ці вислови Канта послужили дороговказом для Геґеля. "Життя Ісуса" має практичну ціль і служить втіленню "народної релігії". Вчення Христа тлумачиться як кантівська моральна віра, але приклад Христа повинен додати цій вірі розуму тепла і сили.

Розповідь починається діяннями Іоанна Хрестителя. Далі вона повертається до Ісуса. Він більше за Іоанна зробив для виправлення зіпсутих людських максим, усвідомлення справжньої моралі та освітленого шанування Бога. Його батьками були Марія та Йосип; тут розповідач мовчазно вилучає давній переказ та не приділяє уваги більш пізнім ретушам. Легенди, що оточують народження Ісуса, також мовчазно вилучено. Хрещення в річці Йордан стає свідоцтвом його величного призначення. Найдивнішим у всій розповіді є коротке повідомлення про історію із спокушанням, у ньому наче звучать голоси з ґотівської поеми "Фауст". "Одного разу, в годину його роздумів, у самотності, спало йому на думку: чи не варте зусиль через вивчення природи і, можливо, через зв'язок з вищими духами спробувати досягти успіху в перетворенні неблагородних матеріалів на благородні, безпосередньо придатні для людей, або взагалі зробитися незалежним від природи". Так тлумачить Геґель спокуси Сатани. Але Ісус бажає залишатися в межах, покладених владі людини

над природою. В іншому випадку перед уявою Ісуса промайнуло: от якби стати великим серед людей, панувати над мільйонами, примусити світ говорити про себе; але він відкинув і це, щоб наслідувати вічний і чистий моральний закон у своєму серці з незіпсутою душею. Далі була спокуса вчення Ісуса. Боротьба церковної віри, ритуальної служби фарисеїв із релігією розуму Христа – для нього це був трагічний конфлікт життя, загальнолюдський, що не вичерпався аж до часів Геґеля, якому і він присвятив себе. "Якщо ви вважаєте ваші церковні статuti та позитивні заповіді за найвищий закон, даний людині, ви не бачите шляхетність людини та її силу із самої себе створити поняття божества та збагнути його волю". Цією кантівською формулою висловлює Геґель проповідь Христа. У притчі про багатія він повідає словами Авраама: "Людині даний закон – її розум; ні з неба, ні з могили не надходить їй інше повчання". Святого Духа ж він визначає як "розвинену мораль" юного Христа. У ньому після уходу Христа люди мають знаходити свій дороговказ. Оповідання про чудеса просто вилучено. Таким чином, для Геґеля остання сутичка в Єрусалимі та смерть Ісуса є кінцевим актом драми, що розігралася між обумовленою статутами церковною вірою та релігією розуму. Це подібно до трагедії "Антигона" з її конфліктом між вічними речами природи що втілюються в Антигоні, та позитивним законом. Так само, розповідаючи про смерть Христа, він згадує Сократа, який вмирає у "Федоні". Смертю Ісуса та його похованням оповідання завершується.

## 2.

Таким чином, "Життя Ісуса" Геґеля у своєму теологічному підході близьке до "Життя Ісуса" теолога Паулюса, що з'явилося 1828 р. як наслідок критичних штудій, що розпочалися в ті дев'яності роки. Хіба що Паулюс пов'язав обговорюване тут тлумачення моральної віри з науковим: спосіб, що його рекомендував Кант в іншому місці поряд із простою моральною інтерпретацією. Протягом лише декількох років Геґель пройшов самостійно той шлях, який потім теологія пройшла від моральної інтерпретації раціоналіста Паулюса до міфологічного тлумачення Штрауса.

Протиставлення самотнього у Галілейському морі, що прислуховується до внутрішніх голосів і з чистим серцем споглядає Бога, фарисейському плазуванню перед Законом Божим як перед зовнішнім та історичним авторитетом, безперечно стало важливою сторінкою в життєписі Христа. Послідовник праці про релігію Канта правильно підкреслив це протиставлення, але в своєму нарисі залишив поза увагою інші аспекти, де Ісус виступає проти тогочасної юдейської релігійності. Під час навчання в Тюбінґені Геґель усвідомлював значення любові для морального розвитку, хоча вже в тих записах вона була підпорядкована категоричному імперативу обов'язку. Проте "Життя Ісуса" каже значно різкіше в кантівському сенсі про кожне патологічне спонукання моралі. "Якщо ви любите тих, хто любить вас, яка ваша заслуга в цьому? Це природне відчуття, якого не цураються навіть злі люди. Цим ви ще нічого не роби-

те для обов'язку". Як пояснюється тепер таке жорстке втілення розумного характеру моралі? Вірогідно воно обумовлене впливом, що мав на Геґеля розвиток раннекантівської школи, уособленої Фіхте та першими творами Шеллінґа. Тут має місце послідовна розробка вчення Канта про апіорний взаємозв'язок у людському дусі. Під цим впливом він усюди тепер підкреслює самостійну здатність людського розуму встановлювати самому собі закон: відтак і мораль у найвужчому кантівському сенсі видавалася йому такою, що надемпірично укорінена в загальноновизнаній сутності розуму; тепер він переносить цю свою точку зору та глибоке особисте неприйняття статутної релігії, її догм та її ритуалів у час первинного християнства. Він розуміє це з власної життєвої позиції, великого конфлікту, в якому він перебував, між зовнішнім авторитетом і самостійністю. Рішучий і владний, яким він був тоді, він усуває вбік усе в Євангелії, яке оголошує любов щирим принципом внутрішньої моральності Ісуса. Ніде вже в цьому "Житті Ісуса" не звучить більше повний акорд любові з "Євангелія від Іоанна" Лессінґа чи Шіллерової "Рапсодії". Коли Ісус благає Бога, аби любов для блага могла з'єднати апостолів із Богом та ним, коли він відчуває дух любові як силу, що діє в ньому та апостолах – Геґель мовчазно проходить повз це. Це – перший випадок, коли Геґель застосовує свій прийом глибшого розуміння минулого через сучасне історичне життя, що оточує його. Цей спосіб стане важливою частиною його історичного методу. І в цьому першому випадку зразком йому слугувало глибокодумне кантівське тлумачення християнства з його праці про релігію. І в цьому пункті проявляється зв'язок нових історичних методів із Просвітництвом та його найвидатнішим сином.

## **II. Твір про відношення релігії розуму до позитивної релігії**

Цей переказ життя та вчення Ісуса стає цілком зрозумілим тільки через його відношення до іншого рукопису, що знаходиться в архіві Геґеля – "Про відношення релігії розуму до позитивної релігії". Його найбільша частина була написана до 2-го листопада 1795 р., решту датовано 29-им квітня 1796 р. Відтак навіть у часі цей рукопис стоїть близько до "Життя Ісуса". У той час як "Життя Ісуса" доводило, що релігія Ісуса була релігією практичного розуму, у цій праці Геґель ставить питання: що у вченні та житті Ісуса стало причиною того, що його релігія перетворилася на позитивну віру? Моральна релігія розуму складається з вічних істин: який момент у ній уможливив перетворення на історичну, а відтак і на авторитарну релігію?

Ми знаходимося у сфері впливу Лессінґа й Канта. Лессінґ розрізняє вічне та історичне. Природна релігія охоплює загальні положення про божественні речі та найповніше людське життя; як із законів природи постає позитивний закон, із релігії розуму повинна була постати позитивна релігія, що одержує санкцію від авторитета свого засновника. Основний закон Лессінґа: вічні істини не можуть засвідчуватися історичними переказами. Подібним є й погляд Канта, тільки він обґрунтовує віру в божественні речі



моральним законом, що знаходиться в нас. Чиста релігійна віра пізнає божественну волю з морального закону, що промовляє в нас, але через недосконалість людської природи віра перетікає в особливі статuti церковного життя, що через зовнішній авторитет засвідчуються одкровеннями та чудесами. Так само, як і Лессінґ, Кант доходить висновку, що чиста релігійна віра не може ґрунтуватися на недоказовості історичних переказів. Принципове переконання Геґеля кориниться в цій великій традиції. "Вічні істини за своєю природою, якщо вони мають бути необхідними та загальноночинними, повинні ґрунтуватися виключно на сутності розуму, а не на випадкових для розуму явищах зовнішнього чуттєвого світу".

Це переконання він проніс, по суті, через усе своє життя. "Справжня віра не має кінцевого, випадкового змісту". "Духовне не може бути засвідчене через зовнішнє". Ці більш пізні висловлювання підтверджують, що він і згодом ніколи не наділяв чудеса здатністю засвідчувати вічні релігійні істини. "Чи одержали гості на святі в Кані більше або менше вина – цілком байдуже; також є цілком випадковим, що комусь із них вилікували відсохлу руку: мільйони людей ходять кругом із відсохлими чи скаліченими кінцівками, і ніхто їх не виліковує". "Засвідчення через чудо є сферою, яка нас не торкається". Якщо в юнацькому творі одкровення є для нього не повідомленням звідкись ззовні або з неба, а промовою розуму в моральному законі, у берлінських лекціях він знову пояснює, що висловлення Бога в одкровенні здійснює себе не як щось надлюдське, що надходить у формі зовнішнього одкровення, а як дещо людське в людині. Те, що розв'язали Лессінґ і Кант, Геґель так само не зв'язував знову.

Так питання про постання позитивної релігії перетворюється для нього на історичну проблему: де в релігії Ісуса знаходиться зародок цього перетворення на позитивну, церковну, авторитарну систему?

## 2.

У вступі Геґель відмовляється від того, аби для відповіді на це питання подати попередньо Символ Віри, і бажає для цього лише встановити ту передумову, що цілі й сутність справжньої релігії лежать у моралі, і всі інші положення, що містяться в ній, мають оцінюватися за їхніми цілями. Він починає з характеристики юдаїзму, що занепадає, як підґрунтя для розуміння діянь Христа, який береться за те, аби "підняти релігію та чесноти до рівня моральності". Ще раз Геґель зображує нам це життя короткими штрихами. Утім тепер йдеться про те, що в особі та вченні Ісуса повинен міститися зародок, з якого спочатку постала секта, а потім – позитивна віра. Відтак слід зануритися у первісну форму релігії Ісуса та в дух часу, аби відшукати причину цього.

Зародок позитивної християнської віри лежить саме в релігії Ісуса. Обґрунтування віри моральною свідомістю він послідовно не проводив. "Він був єврей; принцип його віри та його місія полягали в обнародуванні волі Бога, як її передали йому традиції юдеїв, але одночасно в живому відчутті обов'язку та права його власного серця. У виконанні цього мора-

льного закону він встановив головну умову задоволення Бога". А далі дух юдейського народу розпустив цей зародок псування у релігії Ісуса; юдеї вірили, що вони одержали свої закони – політичні та богослужбні – від Бога, і пишались цим; якщо Ісус бажав вплинути на них, він також мав посилатися на божественне засвідчення. Відтак через увесь Новий Заповіт проходить твердження про те, що вчення Ісуса є волею Бога, його Батька, і той, хто наслідує його, вірує у його Батька. При цьому Геґель залишає відкритим питання про те, чи сам Ісус усвідомлював свій зв'язок із Богом, або ж вважав моральний закон у своєму серці безпосереднім одкровенням божественного. У будь-якому випадку ми бачимо, що геґелівське розуміння полягає в раціоналістичному припущенні про вплив середовища на Ісуса та його пристосування до цього середовища.

Назустріч вірі в особу приходить месіанська ідея. Чутки про Ісуса стали поширюватися, тому що на нього дивилися як на Месію. Він не заперечував прямо цю здогадку, що так обумовлювала його прихід до юдеїв: він лише міг спробувати спрямувати очікування своїх учнів щодо Месії у русло моральності, пересунувши час своєї появи у всій величчю на час після свого життя, після своєї смерті. Другий момент полягає в тому, що до віри в Месію спонукало й дещо притаманне індивідуальності Ісуса. Його життя та смерть глибоко закарбувалися в уяві його апостолів; його історія була для них настільки ж важливою, як і його вчення: він сам, відстоюючи своє вчення, був змушений говорити від своєї особи. І в тому ж напрямку на піднесення особистості Ісуса працювали й чудеса, які йому приписували. "Справді, як можна було ставитися до них, якщо всі визнавали, що ці діяння Ісуса були чудесами для його учнів та друзів". "Шлях від історії чудес до віри в особу, а від неї, якщо все йде як годиться, до моральності" був наче "визначений символами шлях". Так, ніби вічні істини можуть бути засвідчені випадковими явищами.

Ще одна причина того, що релігія Ісуса призвела до позитивної віри, авторитету, церковної служби й ритуалів, полягає у внутрішньому стані апостолів. Обмежені люди, вони знаходили в Ісусі розширення свого світогляду, але не могли опанувати всі юдейські ідеї та упередження. Вони самі не досягли істини та свободи; їхні переконання ґрунтувалися на відданості особистості Ісуса, і їх здібностей, як і їх бажання вистачало лише на правдивий переказ. Геґель незмінно порівнював Сократа з Ісусом, а відтак він протиставляв учнів Сократа апостолам Ісуса. Ті жили за розвиненої афінської свободи, громадського буття та виховання духу самостійності; вони любили свого вчителя заради істини, а не істину – через відданість Сократові. Від того, що ставлення апостолів було зовсім протилежним, виникла зовнішня традиція, а відтак і виключне становище апостолів та їх послідовників. Отже після смерті Ісуса виникла секта з власними вченнями й звичаями, а коли вона поширилася, то стала державою. Два висловлення Геґеля заслуговують тут на увагу. Стосовно числа дванадцяти апостолів як дечого позитивного він

зауважує: "У добродесній релігії числам немає місця". Він також настільки не схвалює обов'язок апостолів стосовно віри й хрещення після Воскресіння, що можна сумніватися в тому, що він розглядає це важливе місце як історичний факт.

Далі перехід до позитивної релігії стимулював розширення громади. Майнова спільність можлива була в малій секті, а тепер на її місце прийшли побори на користь священика чи монастиря; "Рівність братів перед богом стала рівністю на небі і для неба, і нині розсудливо додавалося, що це – лише в очах неба, а в цьому земному житті про це більше не згадують". Зі святого причастя, дружньої трапези постав релігійний обов'язок і таїнство. Виникла жага експансії, вербування прихильників та нетерпимість, бо позитивна релігія, на відміну від добродесності, не може ґрунтувати свої принципи на внутрішній необхідності. І позаяк вона не здатна побороти відчуття безсилля та примусу, вона спрямовує свою ненависть та заздрість на секти. Ця картина позитивної церковної релігії нагадує Геґелеві про розмову ченця з Натаном, і він захоплено вигукує: "Так, мир Вам! Бо чистота серця була для вас обох суттю віри".

Утім розвиток триває далі, і з громади віруючих постає організоване суспільство, договірна держава. Таким чином виникає безглуздя: окрема особа підкорюється загальній волі там, де йдеться не про особистість або майно, а про віру. І коли далі з вільного устрою виростає священицька олігархія, зникає останній прихисток власної волі та думки, і зі слухняністю сприймається обов'язок вважати правдивим дещо лише тому, що так наказують правителі. Церква стає державою і створює собі церковне право. Сама ж держава відмовляється від прав, одне за одним, передусім від права виховання. Вона стає "зрадником стосовно права дітей на вільний розвиток їх здібностей". Розум вбивається, і уява сповнюється жадливих образів. Руйнується свобода розвитку в дитячих душах; "Бо ж тільки в молодості можливо закарбувати віру до глибини душі так, щоб оплести всі відгалуження людських уявлень та здібностей, людських прагнень та бажань". Тому так схвилювався в "Натані" патріарх, почувши від Рехас про нерелігійне виховання.

У такій церкві мораль деградує, бо релігія тут ґрунтується не на фактах нашого духу, що може розвиватися з нашої свідомості. Все починається тут історичними відомостями, і на них будується система положень і сприйняття, критерієм якої є задоволення Бога. Хто не виховується в цій системі "знаходиться тут у зачарованому світі"; у цих християнах він не міг розпізнати істот свого типу: скоріше він знайде природу у східних казках про фей та наших лицарських романах; і фізика чи філософія, що ґрунтуватиметься на них, стояла б ближче до природи, аніж мораль, взята у цих звироднілих християн. У цьому місці Геґель наголошує окремо на тому, що ця протиприродна мораль аскетизму та самоомани сьгодні розбивається вихованням морального складу думок та знанням природи душі, що їх зокрема поширюють ро-

мани Мареву (Marivaux). "Непідкупна влада Я, що відчуває свою свободу, проявляється в сектах"; але і в них переконання швидко перетворюються на закон і правило; вони виростають у церкву; в ній виникають нові секти, і так має тривати, доки держава не знатиме обсягу своїх прав"; бо в позитивній вірі й системі церкви завжди закладена споконвічна помилка – неусвідомлення права розуму і нехтування людиною, закладене в основу авторитарної віри. Звідси завжди постає церковна мораль, що її підносять людині як зовнішній закон.

Утім же те, що людина має підкорятися якомусь сторонньому закону, суперечить праву розуму. "Вся влада церкви є нелегітимною; жодна людина не може відмовитися від права встановлювати сама собі свій закон та від обов'язку звітувати лише перед собою; бо за такої відмови вона перестає бути людиною". Мають пройти роки, доки європейський дух це не усвідомить. Відмова людини на користь якоїсь сторонньої сили виникла у збудженій, здичавілій уяві, у варварські часи або в нижчих класах суспільства.

Тут рукопис переривається. Намір Геґеля, очевидно, полягав у тому, аби тепер зобразити перетворення позитивної релігії на віру розуму.

### **III. Народна релігія**

Існувало три проблеми, які Геґель бачив у їх взаємозв'язку ще в Тюбінґені і тепер розглядав одну за одною з нової точки зору: життя та смерть Ісуса як зображення боротьби між моральною вірою та юдейською законністю, хибний розвиток цієї віри в позитивну релігію, церковну владу та ритуальну службу; і тепер, на ґрунті філософських уявлень, моральної віри – завдання досягнути народної релігії через християнство. Ця остання й найскладніша з тогочасних проблем є предметом записів, які принаймні стоять одне до одного в очевидному зв'язку; і сигнатура дозволяє говорити, що вони мали бути приєднані до праці про позитивну релігію. І тут також мають знайти своє місце праці попередніх років. Геґель не довів ці начерки до кінця, але й ці уривки демонструють, який масштабний план він започаткував. Як ми побачимо далі, він бажав підготувати своє вчення про народну релігію через подання процесу, у якому світ уяви лежить в основі народної релігії.

Обережна, але все ж таки очевидна зміна у настрої та мові відрізняє ці аркуші від попередніх. Геґель непохитно стояв на позиціях Канта і його моральної віри. Але кантівська праця про релігію не тільки була довершенням раціоналізму Лессінґа та Землера: її обличчя так само повернуто до майбуття. Взаємозв'язок християнських догм охоплюється як одночасно видиме зображення внутрішнього процесу, у якому наша природа почуттів змагається з нашою моральною силою. Цим, звісно, задається відношення позитивної віри до віри розуму, але одночасно й внутрішній взаємозв'язок, що існує між релігійним життям і його містичною проєкцією силою уяви.

Тепер Геґель повільно починає все чіткіше бачити цей внутрішній зв'язок. Коли він усвідомив усе його значення, то мусив переглянути свій

твір про відношення релігії розуму до позитивної. Тоді він був лише на початку цього шляху. І на цьому етапі скрізь наочний вплив на нього Гердера. Він цитує його, гердерівський виклад співзвучний йому майже дослівно, як колись Лессінгу.

### 1.

Як гарно на цій стадії описує Геґель у душі Гердера, зокрема його однієї з перших праць, дитячий дух народів і форми релігійності! Відповідний патріархальному державному устроєві релігійний етап триває довше за сам устрій. "При цьому дитячому складі мислення в Богові бачать могутнього пана, що має пристрасті та примхи, не завжди справедливо карає, і до якого можна підлабузнитися". Фантазія робить його ближче там і тут; він – коло добрих, гідних людей, як у могутніх явищах природи. Цей дитячий склад мислення започаткував релігійні організації і звичаї. Розуму він може здатися смішним чи мерзенним; уяві, що переноситься в ті часи, він здається благородним та зворушливим. Далі Геґель описує, як "дух, що спочатку дихав у цих організаціях" – за висловом Гердера – вивірюється; як віддаляються одне від одного стани, як община, що колись одностанно підступала до вівтарів її божеств, ставала набродом, в якого його керманічі забрали святі відчуття. У цьому місці він охоплює з історичною глибокодумністю дивну суміш театрального священицького обдурювання та потреби навіть для прогресивного розуму задовольняти почуття й фантазію, роблячи обов'язок більш веселим за допомогою краси. Його головний принцип полягає в тому, що народна релігія залишається життєздатною доти, доки образи, що постають із глибин народної фантазії, підтверджуватимуть її зв'язок із серцем – замість того, аби догоджати вухам усі сім днів поспіль фразами та образами, що були зрозумілі й доречні кілька тисяч років тому в Сирії".

### 2.

Інший запис описує далі більш докладно розлад релігійної фантазії, що є в сучасних народах, а значить і в нас, спричинив витіснення власних героїв та божеств чужорідним східним світом образів християнства. Ми ніколи не були однією нацією: навіть процес реформації, що живе в народі й досі, не породив жодного релігійного свята народної сили. У нас немає засновників національної держави, яких ми могли б ушановувати на державних святах. На наших теренах не виріс релігійний чи політичний світ фантазії. "Християнство спустошило Валгалу, викорінило народну фантазію як марновірство і принесло віру, чий клімат, культура, закон є чужими для нас, і чия історія не пов'язана з нами жодним чином". Лише у нижчих верствах все ще жевріють залишки власної фантазії у вигляді забобон. Наші письменники та митці працюють із матеріалом, що є чужим народів, тоді як в Англії Шекспір принаймні показував всьому народів постаті його минулого. Християнський матеріал не є зручним для нас через покрій катехізису та примусу, який йому притаманний. Взагалі тут ми крокуємо з Геґелем за Гердером. І в душі фрагментів із

Гердерових творів Геґель розтлумачує тепер, чому відновлення грецької та германської міфології та сказань не могли набути сталої форми.

Серед впливів, що зіпсували германську фантазію, він різко, як і Гердер, підкреслює вплив Старого Заповіту та юдейської історії. Можна перефразувати Клопштока і сказати: "Чи є Юдея батьківщиною тевтонців?" Ця єврейська історія ніколи не може стати живим сьогоденням нашої релігійної фантазії; вона, на відміну від грецької релігії, не прив'язана до наявних Святих Міст; "те, що в наших святих книгах править за історію, є настільки стороннім нашим звичаям, нашому ладу, культурі, тілесним і духовним силам, що немає майже жодної точки, де б вони перетиналися, окрім загальнолюдської природи, що є і тут і там". Ми мусимо вкласти в неї моральне начало. Повчання, пов'язане з нею, закликає передусім до хибної запопадливості на честь Бога, побожного зазнайства та покірної сонливості.

У цьому зв'язку він піднімає питання: чим пояснити "чудесну революцію", в якій християнство здобуває перемогу над релігіями давніх народів? Цю проблему не розв'язала раціоналістична історіографія, і тут струмить одне з живих джерел історичного споглядання, одне з тих, що потім з'єднуються в один широкий потік його феноменології та філософії духу. Зріла краса цього фрагменту іноді, незважаючи на нумерацію сторінок, змушує підозрювати, що це – більш пізня редакція, якби не тон і стиль, а також нотатки, що належать йому і достеменно відносяться саме до цього часу.

У відомій п'ятнадцятій главі своєї історії занепаду Римської Імперії, Гіббон спробував розв'язати це питання прагматично через перелік окремих психологічно дієвих сил. Геґель сам хоче вхопити ту зміну, що відбулася у духовному складі тієї епохи та уможливила розповсюдження християнства. Це – властивий йому метод, яким далі розробляється прагматична історія. Всюди він охоплює культуру як ціле та пояснює її від відносин у зовнішній політичній організації до внутрішнього духовного стану. Через взаємозв'язок в античному житті розчиняється та зникає укорінена в ньому віра в богів; це, за Геґелем, безумовно є передумовою того, що цей взаємозв'язок сам по собі втрачає жорсткість: зміна греко-римського політеїзму через християнство повинна бути обумовлена через "мовчазну, таємну революцію в душі епохи", що її "так само важко описати словами, як і збагнути".

І ось пояснення. У чому полягають причини цієї революції античного духу? "Грецька та римська релігії були релігіями лише для вільного населення, то із втратою свободи вони повинні були втратити свій смисл, свою силу". "Навіщо рибалці сітки, коли русло пересохло?" Вільна антична людина підкорялася тим законам, які сама встановлювала собі. Ідея її батьківщини, її держави була тим Вищим, заради чого вона й працювала. "Перед цією ідеєю зникала її особистість", їй не могло спати на думку "вимолювати продовження життя або безсмертя самій собі". "Ка-

тон звернувся до "Федона" Платона лише тоді, коли те, що колись було для нього найвищим порядком речей, його світом, його республікою, було зруйноване; згодом він знайшов прихисток у більш високому порядку". Своїм природним богам, що правили самі за правом своєї сили, грек, вступаючи з ними в конфлікт, міг протиставити самого себе, свою свободу; він не знав жодних божественних заповідей, і коли він називав свій моральний закон божественним законом, цей закон керував ним невидимо, як Антигоною, яка діяла за волею богів. У цьому місці ми зустрічаємо глибокий погляд Геґеля, спрямований на ті класичні часи грецької людини. Вільна серед вільних, ця грецька людина ні за ким не визнає права поліпшувати чи змінювати себе; її мораль не знає позитивного масштабу. Визнавалося право кожного мати власну волю, кожен міг бути добрим чи злим. Добрі визнавали для себе за обов'язок бути добрими, але також поважали свободу інших, які не могли бути такими. Не було жодної абстрактної моралі – ані самостійної, ані авторитарної. Тут ми вперше стикаємося з різницею між моральністю, що її реалізує держава, від абстрактної моралі, як більш глибокого ступеню моральності.

У такому способі життя античної людини стався злам, коли вдалі війни, багатство та комфорт, що зростали, породили аристократію, якій народ, спочатку добровільно, а згодом уже під її примусом, передав владу. Після цього "образ держави як продукту діяльності громадянина зник із його, громадянина, душі", а з ним і здатність, яку Монтеск'є, називаючи чеснотою, вважав підвалиною республіки – здатність індивідуума жертвувати собою заради батьківщини.

Тепер шлях для розвитку християнства був вільний. Віднині індивідуум сам був центром. Права громадянина обмежувалися захистом власності. Для людини, чиє життя розчиняється в її приватних справах, смерть має видаватися чимось жадливим. Для республіканця держава ставала його душею, і вона була для нього вічною; коли ж цей зв'язок із вічністю було втрачено, він не міг знайти прихисток у своїх богів; вони були одиничними, незавершеними істотами, що не могли задовольнити ідею, і вільна антична людина вдовольнялася ними, поки мала дещо вічне, самостійне у своєму серці. Тепер це стало передумовою внутрішньої діалектики релігійності, яку Геґель розвинув у цій праці: "Розум не може відмовитися від пошуків абсолютного, самостійного, практичного". Навчені підкорятися чужій волі, ці люди давнини, що занепадала, мусили підкорятися чужій божественній владі. За таких обставин і з'явилося християнство. Воно або вже було підготовлене до потреб часу – "бо ця релігія зародилася в народі з подібною зіпсутістю й подібною, тільки іншого роду, порожнечою та нестачею", або ж люди могли зробити з цієї релігії таку релігію, якої вони потребували.

І тепер Геґель розвиває головні риси нової християнської релігії, з історичним розумінням її величчя, що його залишили Вольтер, Г'юм та Гіббон, але одночасно з непохитним усвідомленням відносності кожного

історичного явища, усвідомленням, що є іншим боком цього нового історичного світогляду. Відповідно до цього етапу свого мислення він відокремлює релігію Ісуса від її подальшого псування. Вона була "вівтарем, на якому безсилий рід шукав та вимолював самостійності та моралі", але за тогочасних умов з неї мусила постати позитивна релігія. Він характеризує її трьома головними рисами.

По-перше, втілення ідеалу в ній є вже не звеленим, а лише бажаним. І сподівання на це чим далі, тим більше прямує до кінця світу. Ледве не з гнівом пише він тут про "ліниву надію на пришестя Месії", що була поширена між юдеями в часи їх політичного занепаду, прикрашена силою східної уяви, до якої приєдналися ці порожні бажання.

Друга головна риса позитивної християнської релігії полягає у вченні про низькість людської природи, "що народжується в замку цієї зіпсутої людськості, що мусило нехтувати собою з морального погляду". Сама можливість здатності вірити була зроблена гріхом, і добро видавалося справою рук істоти, що знаходиться поза нами.

Остання риса полягає в тому, що навіть з ідеалу довершеності, з уявлень про бога, моральне зникло і було забуте. До нескінченного об'єкту застосували категорії сприйняття – виникнення, творення, створення; на нього були перенесені числові поняття, такі як Трійця, або ж рефлексійні поняття, такі як різниця. Божественна кінцева мета Всесвіту була обмежена поширенням християнської релігії, а врешті-решт – пристрастними цілями священиків. З нещастя часу виникла втеча до Неба. Втрата свободи вимагала забрати абсолют із життя та сховати його в божественному. Таким чином, із занепадом земного світу поступово зростало уречевлення божественного та зображення його у текстах. Заради цього бога вбивали, обстрілювали, обкрадали та обманювали. А зацікавленість у державі обмежувалася корисним сподіванням на захист існування, збереження майна та забезпечення їжею. Коли наближувалися варвари, Амвросій та святий народ молилися замість того, аби боротися.

Тут ми бачимо головні риси того відомого зображення нещасної свідомості, яку Гегель представив у "Феноменології духу" як певний ступінь людського розвитку: самовідчуження духу, коли незмінне в духові приноситься в жертву потойбічному божеству, залишаючи скінченність, частковість, випадковість, нещастя цього розколу в свідомості, надання смислу потойбічному, якому бездіяльне та невдоволене буття підкоряється та жертвує аж до аскетизму. Але внутрішня діалектика, в силу якої виникла ця нещасна свідомість, подана тут лише в історичному зв'язку з руйнуванням античної моралі. Історичне бачення Гегеля виступає тут безпосередньо. Читач цього викладу та близьких до нього мусить переконатися, що юний Гегель мав задатки видатного історика, і це ще до того, як він почав встановлювати історичний зв'язок через відношення між поняттями.

На особливу увагу заслуговує інший запис, що йде від цього до подальших ступенів, розкритих пізніше у "Феноменології духу". На них



віра в індивідуум, якою є позитивне християнство, набуває вищої форми. Те, що надало значущості Ісусові як особі, тепер "виступає як ідея в усій своїй красі". У тому, що людина вклала в особистість Ісуса, вона тепер із радістю вбачає справу своїх рук. Так відкривається погляд у майбутнє. "Система релігії, що завжди набувала фарб часу та устрою держави, що її найвищою чеснотою була покірність, тепер отримує власну, справжню, самостійну гідність".

### 3.

Відтепер постає завдання побудувати на вірі розуму нову народну релігію. На цьому місці ми підсумуємо все, що ми одержали з праць Геґеля на цю тему; положення в записах без сумніву різняться, оскільки записи належать до різних часів. Деякі з них ще є дуже незрілими і певно стосуються найперших праць. Очевидною є залежність Геґеля від письменників Просвітництва – Шпальдинґа (Spalding), Мендельсона, Лессінґа, а також від грайливої прози Віланда (Wieland). В силу своєї молодості Геґель все ще схиляється до образів, крайня барвистість яких представляє його жорстке сприйняття дійсності все ще комічно, хоча пізніше саме вони надали його мові особливої сили. Його думки міцнішають, а його стиль спрощується. Але всі ці уривки мають внутрішній зв'язок через головні думки, що проходять крізь них червоною ниткою.

"Найвищою метою людини є мораль", "підтримувати мораль своїми засобами є найважливішим для релігії". Хоча серцевиною релігії є ідеї Бога та безсмертя, ці ідеї залишаються мертвими, якщо не втілюються у практичній потребі та не мають за мету моральність; йдеться про те, аби зробити релігійні уявлення та культ якомога більш дієвими, одночасно підпорядкувавши моральній меті та сформувавши відповідно до потреб мислення, що розвивається. Звідси Геґель висновує вимоги до уявлень та культових обрядів народної релігії.

Вона не повинна містити нічого такого, чого не визнає загальний людський розум. Кожне речення, що переходить цю межу, рано чи пізно матиме згубний вплив на розум. Спіноза, Шефтсбері, Руссо та Кант, за Геґелем, є мислителями, що "виснували ідею моральності чисто з власного серця, та у власному серці, як у дзеркалі, угледіли красу цієї ідеї та були нею зачаровані"; але чим більше зростає їх повага до цієї моралі, яка міститься у вченні Христа, тим більш непотрібними видаються їм догми. Коли метою людської моралі є догодити Богові, це може означати лише те, що треба встояти перед ним, як перед ідеалом святості. Саме обґрунтування безсмертя практичною потребою розуму, що є необхідною складовою народної релігії, потребує обережного поводження, "аби закріпити його у вірі народу". Бо очікування винагороди та кари в іншому світі може легко вродитися в чуттєві фантазії та пригнітити моральні спонукання.

Найбільш практичне значення має використання життєпису Ісуса. Сама по собі жертва життям Сократа має викликати те саме захоплення, що й жертва Христа, "але ява не зважає на доводи холодного розуму":

саме поєднання індивідуальних людських рис з моральним ідеалом та цього ідеалу з блиском надлюдськості "відповідає нашому потягові до ідеалів, що є більш ніж людськими". Коли ж наслідування Христа переноситься на наслідування його страждань, виникає нереальна чеснота, що може лише бути запозиченою. У цьому місці розгляд Христа у "Народній релігії" Геґеля тимчасово збігається із вченням про віру Шляєрмахера; обидва вони в цьому обумовлені поглядами Канта. Віра у Христа була в ті часи для Геґеля вірою в уособлений ідеал; він вбачає виховання народу до сприйняття моральної ідеї у найтіснішому зв'язку з цією вірою. Відтак, тоді він був ще далекий від того, аби бачити сутність християнства в уречевленні прояву абсолютного духу в людському через уявлення про боголюдину.

Далі він починає розглядати придатність християнських уявлень для народної релігії. Зокрема він піддає суворій критиці вчення про покуту. Окрім того він ставить в один ряд зі смертю Христа радісну жертву життям заради батьківщини у великі античні часи: для нього смерть Христа не є унікальною, ні з чим не зрівняною історичною подією, бо історія розповідає про смерть багатьох інших героїв. Знову бачимо тут у Геґеля жорстке неприйняття емоційного світу християнства. Щойно він усвідомлює найглибший смисл того, що він розуміє під народною релігією, і що виходить за межі зростання суб'єктивної релігійності, він відвертається від християнства, і образ еллінізму здіймається перед його душею. Найважливіша дія народної релігії полягає для нього в "піднесенні та ушляхетненні духу нації, у пробудженні потаємного відчуття власної шляхетності, якого народ ніколи не позбувається сам по собі й не дає в себе відібрати". Для цього передусім потрібні природні взаємини з божественними силами, що панують над нами, як це мало місце в еллінів. У християнському вченні про Провидіння, яке відповідає фатуму за масштабом довіри до бога, що ґрунтується на справжній вірі, людина, на його думку, опиняється у нестерпному становищі. Невдоволеність, обмануті сподівання, навіть сумніви у цьому зв'язку повинні виникати всередині християнства, і вони зростають через те, що вчення переважає просте почуття. Греки, усвідомлюючи "залізну необхідність", вчать "слідувати за цим невідворотним фатумом, не нарікаючи на нього". "Нещастя було для них нещастям, біль – болем – тим, що траплялося, і чого не можна було змінити; вони не могли розмірковувати над метою цього, бо Тихе (Tuche) була сліпою – цій необхідності вони підкорялися слухняно, з усією можливою покірністю". Ця думка мала величезне значення для формування кола ідей наступного періоду, а в цей час чи не більш вирішальним для нього було питання про організацію релігійного життя. Внутрішня сутність цього життя не повинна виступати в абстрактній суперечності до моралі, свят, політичного життя нації; у житті народу вона не повинна ставати протилежністю до радості у своїх світських проявах та відірваною від життя святястю, що стримує вільне використання впевне-

ної в собі сили: перед Геґелем завжди постає цей живий зв'язок релігійної внутрішньої суті з проявами національного життя та державного устрою, яким він був у Греції. Так само у нас, у наших звичаях, святах та церемоніях він вимагає єднання з поглядами та почуттями народу. "Ці важливі обряди релігії повинні бути пов'язані власне з релігією не тісніше, ніж із духом народу, вони повинні проростати з цього духу, інакше їхнє відправлення буде млявим, холодним та безсилим". "Якщо веселощі, людська радість мусять усоромлюватися перед релігією, якщо той, хто радів на народному святі, мусить повзти до храму, це означає, що ця форма релігії має занадто похмуру зовнішність". У релігійних святах та релігійних іграх повинне проявлятися щастя народу та передусім єдність всього його ества. У цьому зв'язку Геґель із сильним несхваленням каже про причастя, що мало доставляти відряду єднання, але тепер може сприйматися лише з відразою. Йому видається, що в його час "мабуть, лише священна музика і спів всього народу може слугувати таким чистим засобом підсилення відчуття святості, до того ж найменше сприятливим для зловживання".

### **Звернення до пантеїзму**

#### **1.**

У той час, коли Геґель жив у цьому великому контексті своїх праць, пов'язаних із християнством, філософська думка рухалася від ідеалізму свободи Канта й Фіхте до об'єктивного ідеалізму Шеллінґа – системи, де Всесвіт розглядається як природний наслідок божественної сили. Завдяки Канту та християнству Геґель довше за Шеллінґа дотримувався ідеалізму свободи. Коли тепер під впливом друга він долучився до цього нового руху, він вступив до нього як сильніший. Він пережив у собі Просвітництво, аби перебороти його, взявши при цьому від нього неплинне; це дало йому духовну впевненість та стійкість цілісності, як і всім тим мислителям його покоління, великим дослідниками природи, що в 19-му сторіччі утверджували науку всупереч романтизму – Вільгельму фон Гумбольдту, Нібуру, Шляєрмахеру, Гербарту, у той час як Шеллінґ, як і Фрідріх Шлегель, захоплювався містицизмом.

У ті дні, коли Геґель дописував останні рядки свого нарису "Життя Ісуса", він одержав від Шеллінґа листа; разом із листом той надіслав йому свою другу філософську працю "Про Я як принцип філософії". Крізь слова цього листа з Тюбінґена прозирала глибока пригніченість, підсилена хворобою та самотністю. Діяльність Фіхте перервалася, противники нової філософії святкували перемогу, а сам Шеллінґ після пристрасної та продуктивної епохи відчував утому та зневіру у своїх власних силах. Відтак він був вдячний за ті теплі відносини, що пов'язували його з Геґелем.

Після того, як Геґель засвоїв основи філософії Фіхте та прочитав нову працю свого друга, він висловив йому своє схвалення (30-го серпня 1795 р.). Якимось він уже хотів був пояснити в одній статті, що має означати наближатися до бога; цей внутрішній процес він хотів поставити на

місце кантівського методу, вивівши з постулатів: "Те, що видавалося мені туманним та нерозвиненим, твій лист прояснив мені чудово та найбільш задовільним чином". Він утішає друга шляхетними, глибокими словами: "Ти мовчазно кинув своє слово у нескінченність часу; я знаю, ти нехтуєш, коли на тебе тут і там скалять зуби, але, зважаючи на тих, хто труситься перед наслідками, твоя праця все одно що не написана. Твою систему спіткає доля систем усіх тих, чия думка випередила вірування та забобони свого часу". Саме так, спочатку знехтувану та відкинуту, публіка визнає її як само собою зрозуміле півстоліття потому.

Ця праця Шеллінґа містить перше зображення пантеїзму, який він тепер виводив із абсолютного Я. Це подання було задумане як протилежне етиці Спінози. Причинність безконечного Я не може бути визначена як моральність чи мудрість, лише як абсолютна сила. Таким чином, знімається кантівська суперечність; бо якщо трансцендентний світ для практичної філософії міг би бути якимсь об'єктом поза Я, то і для теоретичної філософії він також мав би бути об'єктом, себто пізнаваним. У цьому безконечному Я немає ані особистості, ані свідомості. "Якщо субстанція є безумовною, то Я є єдиною субстанцією".

Геґель погоджується з цією ідеєю, зокрема з полемікою проти властивостей Бога. Однак вже тоді він відмовляється від вживання поняття субстанції стосовно абсолютного Я. Поняття субстанції видається йому незастосовним до абсолютного Я, бо його не можна відокремити від поняття атрибутів. Вже в цьому – початок його тривалого непорозуміння з Шеллінґом. Скромно додає він: "Мої роботи не варті того, аби про них говорити". Можливо, через деякий час він надіслав би йому план дечого, що він задумав розробити – це були його праці про християнську релігійність.

## 2.

Між цими висловлюваннями Геґеля, які начебто здалеку вказують на його схильність до нового пантеїзму, та поемою "Елевсин" Гьольдерліна, написаною у серпні 1796 р., в якій ній пантеїстичне почуття висловлене з дивовижно безпосередньою силою – один рік. Не збереглося жодного висловлення цього року, яке могло б прояснити подальший розвиток світогляду Геґеля, принаймні жодного, яке з упевненістю можна було б віднести до цього часу. Можна лише припустити, як спочатку під впливом Шеллінґа впало обмеження, що він встановив своїй думці через тривале спрямування погляду на філософські передумови християнства; його натура, відданість об'єктивності всієї дійсності, намагання охопити її всіма своїми силами, вивільнилися та проявилися з усією потужністю тепер, при слушній нагоді, що обіцяла йому також вивільнення від зовнішніх обставин і пробудила в ньому життєву енергію, яка занепала – Гьольдерлін запитав у нього, чи не згодиться він на місце домашнього вчителя у Франкфурті. У цих віршах відчувається, чим був Гьольдерлін для свого друга, для його душевного настрою, як Гьольдерлінів ентузіазм впливав на нього. Вони демонструють філософський настрій, яким Геґель був пов'язаний з обома друзями юності, а також як власне вони

проявлялися в його уяві. Бо хоч у своїй предметній заглибленості він залишався відданим релігійним проблемам, через ці вірші ми бачимо його пантеїстичну концепцію. Відтак ця поема зображує "Все-Єдність" (All-Einen) як незбагненне та невимовне, що його можна лише мовчазно шанувати та зображувати діяннями, пов'язується з елевсинськими містеріями, в яких споконвічне набуває образу в уяві – ще одна важлива поворотна точка в тривалій самотній теологічній праці, яку ми простежили. Геґель написав цю поему незадовго до свого від'їзду з Берна, у сімейному маєтку між Нюрнбергом та Більським озером.

Вечір, настрої Фауста, що повернувся з пасхальної ходи до своєї робочої кімнати. "Навколо мене та в мені панує спокій". Він нагадує другові про давню угоду "Жити лише заради вільної істини і ніколи не згоджуватися на правила, що підкоряють погляди та почуття!" З нічного неба тече забуття всіх бажань:

Все, що я назвав своїм, зникає.  
І неосязному я жертвую себе.  
Я – в ньому, я – лише Воно, я – Все.  
І думка від поточного біжить,  
Сахається від нього перед нескінченним, і в здивуванні  
Не може досягнути глибини такого споглядання.

Тепер він бачить втілення цього "Одного і Всього" в образах богів грецького анімізму. Міф і культ елевсинських містерій відкриваються уяві самотнього мислителя. "Фантазія наближує думки до вічного, вінчаючи вічне з образом".

Вітаю вас,  
Шляхетні духи і високі тіні,  
З чולה яких довершеність струмить.  
Я не боюся, бо відчуваю, що це так само і моя вітчизна,  
Сіяння, строгість, що випромінює ви.

Нехай відкриються двері до святилища Елевсина, нехай зазвучать гімни! Але "Жоден звук священної величі не врятувався для нас". "Для сина величі надмірне вчення та глибина невимовних почуттів були надто священними, щоб передати їх сухими знаками".

Який контраст між божественною таємницею природи, поданою в містеріях, та словесним мотлохом християнської догматики, що перетворилася на "одяг велемовного лицеміра, удавальника", на "різки для юних розбишак"!

Видіння завершується в ідеалі, що сповнює його в цей час. Грекам таємниця нескінченного вбачається в ідеальному моральному порядку їх держави, а не у словах.

Тому ти жив не в їх устах.  
Твоє життя прославило тебе. Ти ще живеш у їхніх вчинках.  
Цієї ночі я, святеє божество, до тебе прислухаюсь.  
Про тебе мені часто розповідає і життя твоїх дітей,  
В тобі вбачаю часто душу їхніх вчинків!  
Ти – вищий смисл, ти – справжня віра,  
Єдине божество, що непохитним зостається, коли все потопає.

## **ИДЕЯ ДИАЛОГИЗМА В КАТОЛИЧЕСКОЙ ТЕОЛОГИИ В КОНТЕКСТЕ НЕКЛАССИЧЕСКОЙ И ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ**

Диалогизм как способ мыслить и понимать мир таким образом, что целое воспринимается всегда в качестве относимого к чему-то другому вне себя, характерен для христианства в целом: этим "другим" здесь является Бог. Тем не менее идея диалогизма в теологии может быть рассмотрена не только во взаимосвязях Бог – человек или Бог – мир, но и в проекциях человек – текст, христианство – секулярная культура, христианство – другие религии, а также во взаимосвязи между ипостасями Троицыного Бога. В данной статье будут проанализированы взаимосвязи Бог – человек, Бог – мир, христианство – другие религии и христианство – секулярная культура на примере католической теологии в контексте неклассической и постнеклассической культуры.

**Идея диалогизма в католической теологии в контексте неклассической культуры** представлена теологией неотомизма.

Датой возникновения неотомизма считается 1879 год (публикация энциклики папы Льва XIII "Aeterni Patris"). Формирование нового курса современного неотомизма, так называемое аджорнаменто, связывают со II Ватиканским собором (1962–1965 гг.). Католическую теологию начала XX века некоторые исследователи называют "пред-аджорнаменто" [1], одним из наиболее репрезентативных выразителей которого является Р.Гвардини.

Р. Гвардини анализирует эпохи Средневековья и Нового времени с точки зрения специфики выраженного в них религиозного компонента. В Средневековье, считает Р. Гвардини, человек характеризовался высоко развитой способностью к переживанию религиозного опыта, к ощущения связи с божественным. Эта эпоха, пишет мыслитель, характеризуется идеей трансцендентно-имманентного Бога, в отличие от мифологических богов предшествовавшей эпохи, которые были целиком частью мира. Трансцендентность христианского Бога заключается в том, что Бог не принадлежит миру, а является его "независимым господином" [2]. Имманентность Бога заключается в том, что Бог является творцом мира: "мир создан Им, Им поддерживается и наполняется" [3], а также тем, что Бог, будучи трансцендентным, находится одновременно и на дне человеческой души.

Изменение картины мира в эпоху Нового времени, где конечный мир становится бесконечным, инициирует, как считает Р. Гвардини, новую религиозную проблематику. Научная картина мира в Новое время, полагает Р. Гвардини, стала правильнее, но "человек, по всей видимости, еще не ощущает себя в этом мире как дома – так же как в нем не нашел

своего прочного места Бог" [4]. Страх, характерный для людей в эпоху Средневековья, возникал в связи с противопоставлением конечного мира и стремлением души к сакральному, к выходу за пределы этого мира. Этот страх "успокаивался в совершаемой каждый раз заново трансцензии – выходе за пределы здешней реальности" [5], в установлении диалога с Богом. Страх Нового времени связан с отсутствием удовлетворения потребности человека в смысле жизни, что возникает как результат нивелирования связи с божественным.

Новое время Р. Гвардини характеризует также как эпоху разграничения сферы религиозного и светского. "Даже верующий разделяет в большой мере эту позицию, полагая, что религиозные вещи – сами по себе, а светские – сами по себе; что всякая сфера должна оформляться в соответствии только с ее собственной сущностью и что каждому должно быть предоставлено право самому решать, хочется ли ему жить в обеих или в одной из них" [6]. Возникает "чисто религиозная религиозность" [7], которая теряет связь с конкретной жизнью, замыкается только на религиозных догматах и религиозной практике, в связи с чем редуцируется для многих лишь к освящению кульминационных событий их жизни (рождения, бракосочетания, смерти). Р. Гвардини же полагает, что "просто мирского мира нет; если же упрямой воле и удастся соорудить нечто в этом роде, то оно не функционирует" [8]. Такой мир Р. Гвардини сравнивает с мотором без масла, который перегревается и приводит к короткому замыканию – совершению насилия. Следует отметить, что Р. Гвардини указывает и на опасность секуляризации христианства.

Р. Гвардини, рассматривая Средневековье и Новое время, пытается уйти от аксиологического оценивания этих эпох. Так, с одной стороны, он отмечает, что и в Средневековье, и в Новом времени была возможность как веры, так и безверия, различалась лишь форма христианского отношения к Богу, а вытесненная в Новое время "техническим подходом" [9] непосредственность переживания, может инициировать развитие некоторой новой "способности опосредованного чувствования" [10]. С другой стороны, в тексте имплицитно присутствует более позитивное оценивание эпохи Средневековья. Тем не менее, как отмечает Р. Гвардини, именно благодаря кризису мировоззрения, господствующего в Новое время, всегда актуальный вопрос об истинном отношении к Богу получает новую остроту. Это обусловлено тем, считает мыслитель, что христианские ценности, которыми в Новое время в качестве секуляризованных заимствований пользовались атеисты, будут объявлены сантимиентами.

Р. Гвардини предполагает, что в будущем христианстве в связи с необходимостью отмежевания от нехристианских воззрений остро выступит, наряду с теоретическим моментом, экзистенциально-практический момент. Что касается взаимодействия Бог–человек, согласно Р. Гвардини, в период опасности, коим и будет являться будущая эпоха, вера

может выступить лишь в форме послушания Богу, которое не тождественно насилию со стороны божественного или приспособлению со стороны человека. Послушание предполагает самостоятельность суждения, ответственность и свободу решения. Необходимо согласие свободы, дарованной человеку, с творческой свободой Бога. В грядущую эпоху, предполагает Р. Гвардини, люди, возможно, получат новый опыт любви в ее изначальной суверенности, любви базируемой на том, что воля Бога и сам Бог станут первой заботой. Рассматривая проблему омассовления современного общества, главным вопросом Р. Гвардини считает вопрос "приведет ли уравнивание, неизбежное при многочисленности, к потере только личности или также и лица?" [11]. Личность Р. Гвардини связывает с областью оригинального, одаренного и культурно ценного, лицо – с противостоянием Богу, "незаменимостью в ответственности" [12], то есть с выстраиванием ответственного диалога с Богом. Именно потеря лица, а не личности, то есть утрата диалога с Богом, является, с точки зрения мыслителя, недопустимым вариантом развития общества.

Итак, согласно Р. Гвардини, все существующее в мире соотносено с чем-то иным, лежащим выше и глубже его самого. И "если соотношение исчезает, вещи и структуры оказываются пусты внутри" [13]. Христианская вера, с точки зрения автора, "означает личную связь с открывающим себя Богом, и степень осуществления акта веры измеряется степенью чистоты этой связи и верности ей" [14]. Под религиозной восприимчивостью Р. Гвардини понимает не веру в христианское Откровение или соответствующий ему образ жизни, но "непосредственный контакт с религиозным содержанием вещей" [15]. С верой в возможность связи с личным Богом возникают ценности ответственного решения и ответственного поступка, в отличие от ценности развития задатков избранных, то есть формируются именно лица, а не просто личности. Также появляется ценность любви к другим людям, которая не означает сочувствие, помощь или социальную обязанность, но "способность признать "Ты" в другом человеке и в этом обрести свое "Я"" [16]. Эти ценности, с точки зрения Р. Гвардини, возможны лишь при условии веры в связь с христианским Богом.

Католическая теология второй половины XX века представлена антропологизацией неотолизма (К. Ранер, М.Ф. Шакка), феноменологизацией неотолизма (Ф. ван Стеенберген), экзистенциализацией неотолизма (Ж. Маритен, Э. Жильсон), герменевтической когнитизацией (Э. Корет), методологизацией (Б. Лонерган). Тем не менее следует отметить, что идея диалогизма в большей степени эксплицирована в "экзистенциальном" неотолизме или, как его еще называют некоторые исследователи, в неотолизме "классическом" (А.Н. Красников [17]), что и обуславливает обращение в данной статье к идеям именно авторов экзистенциального неотолизма. Далее в данном исследовании под философией неотолизма понимается "классический" или "экзистенциальный" неотолизм.



Рассматривая идею диалогизма, эксплицированную во взаимосвязи Бог – человек, следует отметить, что неотомисты пытаются преодолеть субъект-объектную оппозицию как в отношении вектора от Бога к человеку, так и в отношении вектора от человека к Богу. Экзистенциализм, к которому апеллируют представители неотомизма, трактуется как философия, "спасающая для метафизического интеллекта ценность и реальность субъектов", и противопоставляется платоновской "метафизике мира чистых идей, имеющих характер исключительно как объектов" [18]. В теологии Фомы Аквинского, последователями которой являются представители неотомизма, последние отмечают в качестве основополагающей черты рассмотрение Бога и человека не как объектов, но как субъектов: "Субъекты занимают все пространство томистского универсума" [19].

Прежде чем проанализировать специфику описания представителями неотомизма вектора от Бога к человеку, необходимо указать, что теология неотомизма, как и философия экзистенциализма, исходит из утверждения о том, что существование предшествует сущности, а также из утверждения принципиальной непознаваемости до конца всей сложности личности ни другими, ни самим человеком. Первое утверждение находит свою экземплификацию в утверждении об отношении Бога к человеку не как к объекту, а как к свободному субъекту: Бог, по Ж. Маритену, не творит сущностей, чтобы потом заставить их существовать, но создает свободных субъектов. Личность в теологии неотомизма предстает в качестве становления и развития человека в себе, характеризуется свободой воли и отсутствием изначально заданной стратегии осуществления себя в себе. Второе утверждение обуславливает специфику отношения Бога к человеку, заключающуюся в том, что лишь Бог способен выйти за рамки восприятия объекта в субъекте, преодолеть объективизацию, познать личность всецело. Ж. Маритен рассматривает, что означает всеведение Бога непосредственно для человека. Оно повергает человека в особое экзистенциальное состояние, в кьеркегоровский страх и трепет. Но наиболее существенное значение Божественного всеведения в том, что оно является спасением для человека от безысходного одиночества. Отсюда следует, что если бы не всеведущий Бог, человек в качестве субъективности как субъективности был бы никому не ведом. "Даже если Он (Бог – А.М.) осуждает, я знаю, что он меня понимает" [20]. Необходимо отметить, что идея невозможности исчерпывающего познания человеком самого себя, а тем более других и идея всеведения Бога восходят еще к философии Августина: "Что могло бы укрыться во мне от Тебя, Господи, если бы я и не захотел исповедаться Тебе...? Ты скрылся бы от меня, не я от Тебя" [21]. В связи с этим постулируется также идея проблемности полного познания Бога. Так, философы, согласно Ж. Маритену, должны осознавать, что объективированная идея Бога остается до конца не познанной с помощью используемых ими понятий, хоть эти понятия и не ограничивают представленную

в них божественную реальность. Теологи также познают не самого Бога, но его объективации. Тем не менее, считает Ж. Маритен, понятия, используемые теологами, посредством откровения избраны самим Богом, то есть позволяют "при помощи зеркала супераналогии веры" [22] познать божественную субъективность как субъективность, а не как объекта в субъекте. Невозможно человеку полностью познать и человеческую личность, будь то самопознание или познание другого. Существующее, считают представители неотомизма, превосходит феноменальную реальность, доступную восприятию человека. Личность как "центр бесконечности" даже несмотря на то, что выступает перед собой субъективностью как субъективностью тем не менее лишь дает знание о наличии некой тотальности, но не дает знания, что есть данная тотальность. Представители неотомизма исходят из утверждения, что быть известным другим значит всегда быть неверно понятым, что, однако, может быть частично преодолено с помощью христианской любви.

Для описания взаимоотношения человек – Бог представители неотомизма используют экзистенциальную диалектику, идея которой восходит к философии С. Кьеркегора. С. Кьеркегор противопоставляет гегелевской диалектике новый вид диалектики, которую называет "христианским сократизмом". Данный автор признает движение и наличие противоречий, но считает скачок необъяснимым феноменом, а не естественным и закономерным этапом саморазвития. Экзистенциальной диалектике, а, следовательно, в данном случае и взаимоотношениям человек – Бог, чужды покой, возможность логического выражения закономерности становления и единства противоположностей. Развитие осуществляется скорее посредством некоего беспокойства, сосредоточенного в определенном мгновении, связанном с вечностью и свободным выбором. Ж. Маритен отмечает в качестве главного недостатка гегелевской диалектики описание возможности достижения единства борьбы противоположностей в виде чисто механического процесса, в то время как единство, с его точки зрения, требует "напряжения и широты, которые ... достижимы лишь в тревоге креста" [23]. Итак, в выстраивании вектора от человека к Богу представители неотомизма немаловажное место отводят экзистенциальному переживанию. Так, утверждается, что пути восхождения к Богу начинаются именно с экзистенциального переживания конечности человеческого бытия. С этой точки зрения интерпретируется и феномен христианского аскетизма. Ж. Маритен считает, что неверно видеть в аскетизме чувство ненависти к природе. Христианский аскетизм, по Ж. Маритену, иллюстрирует необходимость внутренних переживаний, экзистенциальных состояний для достижения диалога с Богом. Иррациональные порывы личности, будучи, с точки зрения философии неотомизма, местом порождения греха, не наделяются исключительно негативными характеристиками (в этом, по Ж. Маритену, заключается парадокс христианского понимания зла). Несмотря на то, что

грех отделяет человека от Бога, именно благодаря осознанию греха происходит обращение к сакральной сфере. Б.Л. Губман пишет, что неотомистами употребляется в данном случае диалектика "бытия-с-ничто" и "бытия-без-ничто" как параллель с сартровской диалектикой "бытия-для-себя" и "бытия-в-себе". "Бытие-с-ничто", бытие человека с его иррациональными сторонами как местом порождения греха, приводит его к изначально данному в интуитивном переживании полкосу "бытия-без-ничто", к Богу, что дает смысл "бытию-с-ничто". "Бытие-без-ничто" – прямая антитеза сартровскому обезбоженному миру" [24].

Описывая взаимоотношение Бог – человек в целом следует подчеркнуть, что классические проблемы теологии – проблема троичности, теодицеи, доказательства Бога – дополняются и заменяются в неотомизме вопросами, имеющими прямое отношение к проблеме человека и его существования, то есть касающимися диалога человека и Бога. Ж. Маритен считает, что "жертва Авраама, раны Иова и его жалобы против Бога более ценны для Бога, чем все теодицеи" [25]. Религиозное отношение к Богу характеризуется как живая связь, в которой "сотворенная субъективность сталкивается лицом к лицу с трансцендентной субъективностью и, трепеща и любя, ищет в ней спасения" [26].

Проблема взаимоотношения Бога и мира как проблема трансценденности или имманентности Бога не становится предметом специального рассмотрения в теологии неотомизма. Тем не менее имплицитно данная тема не раз поднимается в работах Э. Жильсона и Ж. Маритена. Так, Ж. Маритен критикует Ф. Гегеля за "имманентистскую абсолютную метафизику" [27]: "Гегель – великий философ, но втянул современность в огромные заблуждения, отрицая превосходство личности и трансценденность Бога" [28]. За пантеизм и гилозолизм, к которому в результате, по Ж. Маритену, сводится и диалектический материализм, критикует данный автор и К. Маркса. Можно сделать вывод, что представители неотомизма пытаются избежать как крайности идеи Аристотеля о статичном Перводвигателе, так и крайность полного растворения Бога в потоке становления. Во-первых, понятие Бога, с точки зрения неотомистов, должно быть "трансцендентно по отношению к конечным категориям статики и динамики, подвижного и неподвижного, законченного и пребывающего в развитии – одним словом бытия и становления" [29]. Во-вторых, в качестве попытки преодоления дихотомии трансцендентного и имманентного можно рассматривать и заимствованную в философии экзистенциализма идею трансцендирования как онтологической способности человека. В-третьих, сам трансцендентный Бог, согласно философии неотомизма, в то же время действует в вещах и является "ближе им, чем они сами себе" [30], что, кстати, вполне укладывается в логику рассмотрения истины Бытия М.Хайдеггером: "...ближе, чем все ближайшее, и вместе с тем дальше для обыденной мысли, чем ее самые далекие дали, пролегают самая близкая близь: истина Бытия" [31]. Причина в

некотором роде имманентности или близости Бога миру и человеку объясняется также тем, что Бог является творческим основанием всего сотворенного: "Бог творит существующие субъекты или основания, бытийствующие в своей индивидуальной природе ... и получающие из творческого источника свою природу, а также собственное бытийствование, существование и активность" [32]. Преодоление дихотомии трансцендентного и имманентного осуществляется также в неотомизме посредством постулирования принадлежности человека трансцендентному. Представители философии неотомизма, как и Фома Аквинский, рассматривают человека в качестве некой сложной субстанции из души и тела, в качестве субстанции, которая как нечто материальное, принадлежит объектам, но и как нечто отличающееся от объектов, принадлежит трансцендентному [33]. Человек является сотворенной вещью, которая не только "извлечена из небытия и... тяготеет к небытию", но и которая "от Бога и тяготеет к Богу" [34].

Итак, анализируя проблему трансцендентности или имманентности Бога в работах представителей неотомизма, следует отметить, что Бог рассматривается ими как трансцендентно-имманентный, но акцент делается здесь в первую очередь на трансцендентности, инаковости, дружности Бога. Дихотомия трансцендентного и имманентного в некотором смысле преодолевается с помощью постулирования способности личности к трансцендированию, при помощи указания на принадлежность человека трансцендентному, укорененность мира в Боге как в творческом основании и на всеведение Бога, посредством чего Бог становится ближе человеку, чем он сам себе.

Несмотря на то, что попытки установления диалогических отношений между христианством и секулярной культурой, как правило, ассоциируют с теологией протестантизма, следует отметить, что в теологии неотомизма также наличествует такое стремление. В наибольшей степени эта интенция проявилась в постулировании необходимости активной общественной деятельности христианина, в критике человека, возлагающего всю ответственность на внешние структуры, будь то Судьба, Бог, государство или моральный закон. Христианский гуманизм должен не сковывать человека в действии, считают неотомисты, но, наоборот, являться импульсом к активной деятельности. Представители неотомизма осуждают позицию тех теологов, которые "подняв глаза к небу, плачут от жалости над израненной природой и в то же время не смеют врачевать больное тело" [35], а так же мнение, будто деятельность в мире человеческих отношений, где распространяется грех, ведет к неизбежной греховности. Грех, с точки зрения философии неотомизма, заключается изнутри, а не привносится извне. "Страх испачкаться, войдя в историю, – это не добродетель, а путь ухода от добродетели" [36]. Если бы теологи, считает Ж. Маритен, вовремя написали свое мнение об идеях К. Маркса, то, вполне вероятно, мир избежал бы трагедии советс-

кого коммунизма. Более того, представители неотолизма призывают обратиться к внутренним ресурсам каждой личности, направленным на решение повседневных задач, так как именно в их кажущейся безосновности выявляется глубинная укорененность в Бытии.

Следует уточнить, что согласно философии неотолизма, нельзя абсолютизировать презумпцию деятельности и радикализировать диалогичность между христианством и секулярным обществом, нельзя впадать в крайности, сводя католицизм к политической партии, ибо такая позиция неизбежно приводит к "обмирщению духовного" [37]. Дела не должны заменять веру.

Ориентация на активность теологии в рассмотрении общественных и политических вопросов не просто провозглашается представителями неотолизма, но и воплощается непосредственно в их философии. Особенно это проявилось в философии Ж. Маритена, который поднимает не только темы человека и Бога, но и такие злободневные вопросы, как вопрос свободы слова [38], образования [39], клонирования и многие другие темы современного ему общества, не потерявшие актуальности в том числе и в XXI веке. Представители философии неотолизма внесли значительный вклад в социальную философию, философию культуры, философию политики.

**Идея диалогизма в католической теологии постнеклассической культуры** может быть рассмотрена на примере работ Г. Кюнга, в которых данный мыслитель анализирует возможные перспективы и необходимые трансформации христианства в эпоху постмодерна. Ассимилируя антикоммулятивистскую концепцию Т. Куна, Г. Кюнг рассматривает христианство исторически, а именно как смену определенных парадигм, заключающуюся в смене основной модели мировосприятия (осознания себя, общества, мира и Бога). Г. Кюнг выделяет в истории христианства шесть парадигм, которые, в отличие от этапов развития науки, одновременно сосуществуют в современном мире в рамках различных церквей и вероисповеданий: иудейско-христианская эсхатологическая парадигма первоначальной церкви, греко-эллинистически-византийская парадигма древней церкви, римско-католическая парадигма средневековой церкви, реформаторско-протестантская парадигма лютерански реформированного христианства, просветительски-модернистская парадигма либерального протестантизма, современная постмодернистская парадигма экуменического христианства. Таким образом, современную парадигму христианства Г. Кюнг связывает с постмодернизмом, понимаемым не в узком смысле – как течение литературы или искусства, но в широком смысле – как парадигма, эпоха, начавшаяся после первой мировой войны. Г. Кюнг предлагает понимать "постмодернизм" как методологически легитимированный термин, "эвристическое понятие, проблемно-структурирующий "поисковый термин", применяемый для анализа явлений, отличающих нашу эпоху от эпохи модернизма" [40]. В отличие от оценки таких тенденций эпохи постнеклассики, как "закат метанарраций", отказ от трансцендентального

означаемого, трансгрессия в качестве кризиса христианства, Г. Кюнг, напротив, видит в постнеклассической эпохе зарождение новых возможностей для религии. Модернизм, который предшествовал парадигме постмодернизма, пишет Г. Кюнг, и фундировался доминантами естествознания, техники, индустрии и демократии, инициировал секуляризацию, отрицание церкви как элемента, препятствующего вышеуказанным силам новоевропейского социума. Мыслитель полагает, что эпоха постмодерна не отрицает доминанты предшествующих эпох, но ставит их под сомнение: разум как всеохватывающее легитимирующее основание сам ставится в необходимость легитимации.

В качестве одной из задач постнеклассической культуры Г. Кюнг постулируется создание облагороженной религии. Более того, мыслитель отмечает, что осуществление этой задачи является не отдаленным приоритетом, но уже начавшимся внутренним процессом во всех странах мира: "...Великий бог модерна, носящий имя "прогресс" подвергается разоблачению как ложное божество, и теперь все слышнее становится призыв к истинному Богу, причем не только в рамках христианства..." [41]. Г. Кюнг не согласен с характеристиками эпохи постмодерна, ограничивающимися постулированием радикального плюрализма. Новая парадигма, согласно Г. Кюнгу, требует большего, чем просто релятивизм, плюрализм и историзм. Постнеклассическая культура требует основополагающего консенсуса в отношении основных человеческих ценностей. Новая парадигма должна создать множественно-целостный, плюралистически-холистический синтез. Для характеристики постулируемой Г. Кюнг обновленной религии наиболее подходят понятия открытости и диалога.

Постмодернистскую христианскую парадигму мыслитель называет экуменической, провозглашая ее целью – "единство христианской церкви, мир между религиями и содружество наций" [42]. Итак, анализируя выстраиваемое Г. Кюнг взаимоотношение христианство – другие религии необходимо указать, что экуменизм данный автор понимает в широком смысле: экуменизм – это не только стремление к единству христианства, но и стремление к установлению согласия (но не единства) среди религий мира, которое с неизбежностью предшествует установлению согласия между народами. Религия должна заботиться о благе человечества, а значит должна стремиться к миру между религиями. Мыслитель подчеркивает, что данная интенция не тождественна созданию единой религии, синтезу религий: "Глубочайшая преданность своим религиозным убеждениям (перспектива внутреннего развития) и максимальная открытость по отношению к другим религиозным традициям (перспектива внешнего развития) отнюдь не исключают друг друга" [43]. Новая теология требует особой этики, которая в свою очередь не может состояться без открытости или экуменизма: видеть в другой богословской системе партнера, а не противника, ориентироваться на взаимопонимание, а не размежевание. Специфику диалога с идеологическими противниками Г. Кюнг обозначает как критическую доброжелательность.

В теологии Г. Кюнга идея диалогизма выражается также в интенции преодолеть дихотомию христианства и секулярной культуры. Анализируя то, каким должен быть метод новой теологии, Г. Кюнг отмечает наряду с научностью и ориентацией не на теологические традиции, а на Евангелие такие необходимые черты, которые свидетельствуют о диалогичности теологии Г. Кюнга. Так, во-первых, постулируется необходимость открытости теологии, ее принципиальной понятности как верующим современным людям, так и неверующим. Во-вторых, отмечается продуктивность диалога со смежными науками (философией, естественными и гуманитарными науками (в том числе и поэзией)) – междисциплинарность. В-третьих – диалог с практикой, то есть с современным обществом (обсуждение проблем современности): освобождение в обществе и освобождение в церкви понимается в тесной взаимосвязи. Экуменизм в концепции Г. Кюнга включает в себя не только диалог с различными религиями, но и тесное взаимодействие с общественными движениями, идеологиями современности: "...взаимосвязь максимально возможной терпимости ко всему внецерковному, общерелигиозному, человеческому вообще, с одной стороны, и усилий по достижению понимания специфически христианского – с другой!" [44].

Таким образом, обновленная теология, по Г. Кюнгу, должна быть одновременно католической (работающей на благо универсальной церкви) и евангелической (строго придерживаться Писания), традиционной и современной, христоцентричной и экуменической, научно-теоретической и пастырско-практической.

Можно сделать вывод, что диалог провозглашается Г. Кюнгом в качестве всеобщего принципа, фундирующего обновленную религию, а также в качестве принципа функционирования социума в целом. "Диалог – начиная с улицы и начальной школы и до официальных диалогов между представителями различных религий, учеными и политиками – означает взаимную информацию, широкую дискуссию и в конечном счете всестороннее преобразование" [45].

Следует отметить, что приверженность к экуменическому диалогу Г. Кюнг не просто постулирует как необходимый ориентир, но и exemplifiziert, например, в работе "Великие христианские мыслители", где рассматривает наряду с идейным наследием Апостола Павла, Оригена, Блаженного Августина и Фомы Аквинского концепции таких представителей теологии протестантизма, как Мартина Лютера, Ф. Шлейермахера, К. Барта, называя данных теологов мыслителями "парадигмального масштаба" [46]. Понимание диалога в качестве "широкой дискуссии и всестороннего преобразования" [47] демонстрируется тем, что Г. Кюнг рассматривает в концепциях выразителей определенной парадигмы как элементы необходимые для преемственности, так и элементы, требующие кардинального переосмысления. Так, К. Барт рассматривается как инициатор теологической парадигмы постмодерна, хотя и не

сумевший развить ее, а лишь наметивший некоторые парадигмальные сдвиги. Поэтому, как считает Г. Кюнг, необходим "благожелательно-критический пересмотр бартианства в свете постмодерна" [48]. Г. Кюнг критикует теологию новой схоластики, Контрреформацию, закрепленную первым Ватиканским собором 1870 года за исповедание Отца, Сына и Духа наподобие оперирования математическими понятиями и вышедшие вести об Иисусе Христе в "анемичную христологическую теорию" [49] и отмечает заслугу теологии протестантизма, заключающуюся в попытках преодолеть противоречия католического христианства. Более того, диалог с теологией протестантизма, согласно Г. Кюнгу, может действительно способствовать преодолению недостатков католического христианства.

Таким образом, период развития идеи диалогизма в контексте неклассической культуры представлен в католицизме теологией неотомизма. Идея диалогизма на протяжении данного периода тесно коррелирует с неклассической философией, в частности, с экзистенциально-феноменологической концепцией М. Хайдеггера, и характеризуется интенцией заменить субъект-объектную бинарность субъект-субъектным диалогом, не тождественным речевой деятельности, но являющимся взаимосвязью двух автономных инаковостей, имеющих способность выхода за пределы собственной субъективности. Отношение к Другому, которым в данном случае может выступать как Бог, так и человек, постулируется в теологии неотомизма как к инаковому и свободному "Ты", а не тождественному и самопонятному "второе Я" или чуждому и самопонятному "Оно". Интерсубъектная связь человека и Бога интерпретируется здесь как диалог свободы-со-свободой, но характеризуется асимметрией диалогического пространства и динамичностью, напряженностью его временной перспективы. Диалогическое отношение Бога и мира выражается посредством экспликации идеи Бога как трансцендентно-имманентного (в большей степени акцент делается на трансцендентности Бога), то есть одновременно инакового, но и не абсолютно отграниченного и отдаленного, что и является условием возможности диалога. Наблюдается также интенция преодоления дуализма религиозной и секулярной сферы. В теологии Р. Гвардини отношения между этими сферами выстраиваются как распространение религиозности на светскую сферу. Э. Жильсон и Ж. Маритен постулируют необходимость преодоления дуализма христианства и секулярной культуры посредством активной и ответственной общественной деятельности христиан, указывают, что обе эти сферы должны подчиняться Божественной истине.

Период развития идеи диалогизма в контексте постнеклассической культуры в католической теологии коррелирует с постнеклассической философией, что, в частности, проявилось в ассимиляции идеи заката больших метанарраций при осмыслении роли и возможностей христианства в эпоху постмодерна. Проблема взаимосвязи отдельной личности с Богом тематизируется в теологии католицизма в контексте постнеклассической культуры в меньшей степени. Идея диалогизма во взаимо-



связях человек – Бог, человек – мир в католической теологии этого периода не претерпевает каких-либо значительных трансформаций. Однако наблюдается эволюция идеи диалогизма в проекции христианство – секулярная культура. Идея диалогизма как интенция преодоления дуализма секулярного и религиозного в католической теологии трансформируется от провозглашения необходимости распространения религиозности на обе сферы через диалог между двумя сферами как реагирование теологов на общественные проблемы к более широкой трактовке диалога христианства с секулярной культурой: постулируется диалог с секулярными приобретениями предшествующих и современной эпох, диалог со смежными науками, диалог с современным обществом (стремление к понятности теологических истин, участие в решении возникающих проблем в социуме). Более того, в католической теологии в контексте постнеклассической культуры развивается идея диалогизма в проекции взаимоотношений христианства с иными религиями, что проявилась в интенции к экуменизму в широком значении этого слова. Экуменизм понимается этим мыслителем как стремление к единству внутри христианских церквей и установление диалога относительно общечеловеческих приоритетов между различными религиями, способствующего диалогу между народами. Диалог выступает в концепции Г. Кюнга центральным принципом христианства и общества в целом. Диалог как установление плюралистически-холического единства противопоставляется синкретизму.

1. *Можейко М.А.* Современная католическая теология: модернистская и постмодернистская тенденции // Проблемы управления. – 2006. – № 3 (20). – С. 31. 2. *Гвардини Р.* Конец нового времени // Вопросы философии. – 1990. – № 4. – С. 129. 3. Там же. 4. Там же. – С. 141. 5. Там же. – С. 137. 6. Там же. – С. 157. 7. Там же. 8. Там же. – С. 159. 9. Там же. – С. 148. 10. Там же. 11. Там же. – С. 146. 12. Там же. 13. Там же. – С. 159. 14. Там же. – С. 157. 15. Там же. – С. 158. 16. Там же. – С. 160. 17. *Красников А.Н.* Методология современного неотоизма. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1993. – С. 3-7. 18. *Маритен Ж.* Философ в мире. – М.: Высш. шк., 1994. – С.24. 19. Там же. 20. Там же. – С. 32. 21. *Августин Аврелий.* Исповедь. – М.: Канон+, 1997. – Кн. 10. – С. 167. 22. *Маритен Ж.* Краткий очерк о существовании и существующем // Проблема человека в западной философии / Пер., сост. и послесл. П.С. Гуревича. – М.: Прогресс, 1998. – С. 236. 23. *Маритен Ж.* Философ в мире // Указ. соч. – С. 49. 24. *Губман Б.Л.* Символ веры Ж. Маритена // Философ в мире. – М.: Высш. шк., 1994. – С. 146. 25. *Маритен Ж.* Философ в мире // Указ. соч. – С. 37. 26. *Маритен Ж.* Краткий очерк о существовании и существующем // Указ. соч. – С. 236. 27. *Маритен Ж.* Философ в мире // Указ. соч. – С. 88. 28. Там же. – С. 16. 29. *Жильсон Э.* Философ и теология. – М.: Гнозис, 1995. – С. 135. 30. *Маритен Ж.* Знание и мудрость. – М.: Научный мир, 1999. – С. 81. 31. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Время и бытие: статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 203. 32. *Маритен Ж.* Краткий очерк о существовании и существующем // Указ. соч. – С. 231. 33. *Маритен Ж.* Философ в мире // Указ. соч. – С. 150. 34. Там же. – С. 70. 35. *Маритен Ж.* Знание и мудрость // Указ. соч. – С. 55. 36. *Маритен Ж.* Человек и государство. – М.: Идея-Пресс, 2000. – С. 64. 37. *Маритен Ж.* Знание и мудрость // Указ. соч. – С. 55. 38. *Маритен Ж.* Человек и государство // Указ. соч. – С.93. 39. Там же. – С. 113. 40. *Кюнг Г.* Религия на переломе эпох // Иностранная литература. – 1990. – № 11. – С. 224. 41. *Кюнг Г.* Теология на пути к новой парадигме // Великие христианские мыслители / Пер. с нем., вступ. ст. О.Ю. Бойцовой. – СПб.: Алетей, 2000. – С. 390. 42. *Кюнг Г.* Религия на переломе эпох // Указ. соч. – С. 228. 43. Там же. – С. 229. 44. *Кюнг Г.* Великие христианские мыслители / Пер. с нем., вступ. ст. О.Ю. Бойцовой. – СПб.: Алетей, 2000. – С. 361. 45. *Кюнг Г.* Религия на переломе эпох // Указ. соч. – С. 229. 46. *Кюнг Г.* Великие христианские мыслители // Указ. соч. – С. 308. 47. *Кюнг Г.* Религия на переломе эпох // Указ. соч. – С. 229. 48. *Кюнг Г.* Великие христианские мыслители // Указ. соч. – С. 353. 49. *Кюнг Г.* Теология на пути к новой парадигме // Указ. соч. – С. 369.

**КРИТИКА ФРЕЙДИСТСЬКОГО ТЛУМАЧЕННЯ  
ПСИХОЛОГІЇ МИСТЕЦТВА В ГЕШТАЛЬТПСИХОЛОГІЇ  
РУДОЛЬФА АРНХЕЙМА**

Період 30–40-х років ХХ століття позначений пануванням фрейдизму в області психології мистецтва. Однак уже з 50-х років фрейдистська естетика починає переживати гостру кризу. Психологія мистецтва урізноманітнюється теоретичними пошуками представників такого напрямку, як гештальтпсихологія, які виступили з критикою фрейдизму і запропонували свій погляд на проблеми творчих процесів.

Основним поняттям в межах даного напрямку виступає термін "гештальт", що не піддається однозначному перекладу на українську мову. Йому відповідає ціла низка значень, серед яких "цілісний образ", "структура", "форма". У науковій літературі це поняття найчастіше вживається без перекладу, означаючи цілісне об'єднання елементів психічного життя, що не зводиться до суми його складових частин.

Засновниками теорії гештальтпсихології вважаються Макс Вертхеймер, Вольфганг Келер та Курт Коффка.

У своїх роботах теоретики гештальтпсихології приділяли велику увагу проблемам сприйняття. Окрім критики фрейдизму, вони виступили насамперед проти асоціативної теорії сприйняття, що панувала в психологічних теоріях ХІХ століття. Натомість дослідники прагнули довести, що сприйняття носить цілісний характер і будується на основі створення цілісних структур, або гештальтів. Одним з найбільш яскравих представників гештальтпсихології, як впливового напрямку на Заході, вважають Рудольфа Арнхейма.

Рудольф Арнхейм зробив вагомий внесок у дослідження психології мистецтва і художнього сприйняття.

У своїх роботах Р. Арнхейм звертався до найрізноманітніших проблем і до різних тлумачень мистецтва. Йому належать дослідження з проблематики кіно, поезії, архітектури, скульптури і навіть хореографії. У його роботах велика увага приділяється проблемам естетики, історії мистецтва і художньої критики. Але основна тема досліджень Арнхейма – це проблеми психології мистецтва. Саме з ними пов'язана уся творча біографія вченого.

Р. Арнхейм є автором багатьох робіт з теорії психології мистецтва, а також десятків статей з питань мистецтва і психології художньої творчості в різних наукових журналах і збірках. Серед них, критиці фрейдистської психології мистецтва присвячена книга "Мистецтво і візуальне сприйняття", а також статті "Естетичні символи – фрейдистські та інші", "Недоліки Генрі Мура".

У ході аналізу психологічних факторів сприйняття дослідник вступає в дискусію з кардинальних питань естетики з представниками різних напрямків сучасної західної естетики, і насамперед із представниками естетики психоаналізу.

*Ступінь розробки* теоретичної спадщини Р. Арнхейма в наукових колах не можна назвати досить високим. Серед науковців, які досліджували психологію творчості Р. Арнхейма – В. Самохін, В. Шестаков, С. Филіппов. Що стосується аналізу Р. Арнхеймом фрейдистської психології мистецтва, то ця проблематика розчинена в загальній критиці його творчості, і тому потребує більш детальної розробки, виокремлення з загального теоретичного матеріалу і предметного дослідження.

Результати дослідження даної теми є надзвичайно *актуальними* не лише для теоретичних пошуків в області психології мистецтва, а й для практичної їх реалізації, зокрема для викладання мистецтвознавчих курсів та спецкурсів з проблем психології мистецтва.

*Метою статті* є аналіз теоретичної парадигми психології мистецтва, запропонованої Р. Арнхеймом та дослідження в ракурсі його критики фрейдистського тлумачення психології мистецтва. Реалізація поставленої мети зумовила необхідність вирішення багатьох *завдань*, серед яких: здійснення естетичного аналізу поглядів на природу творчості у основних теоретичних роботах Р. Арнхейма, присвячених естетичній проблематиці; обґрунтування своєрідності і самобутності розвитку естетичної теорії в роботах Р. Арнхейма та дослідження критики Р. Арнхеймом основ психології мистецтва, запропонованої Зигмундом Фрейдом та його послідовниками; окреслення необхідності даного дослідження і перспектив подальших наукових пошуків.

Слід зазначити, що в США фрейдистська естетика на той час була одним з найбільш значних і панівних напрямків в естетиці. Вона впливала на дослідження проблем психології мистецтва, у тому числі і проблем естетичного сприйняття. Психологи-фрейдисти розглядають сприйняття мистецтва як несвідомий, ірраціональний процес, що мотивується лише сексуальними комплексами або ж, образами "колективно-несвідомого". Фрейдисти вважають, що мистецтво є символічним вираженням форм колективно-несвідомого, або архетипів. З цього погляду художник не є творцем чогось нового, він всього лише медіум, сліпий засіб для вираження архетипів, що знаходяться у його підсвідомості. На думку фрейдистів, мистецтво користується мовою ірраціональних, несловесних форм, які не можна розшифрувати раціональним, дискурсивним способом. В естетичному сприйнятті ми знаходимо лише сліди різних архетипів, відповідно до яких і модифікується процес сприйняття або творчості кожного окремого індивіда.

Варто підкреслити, що Рудольф Арнхейм не відокремлює власне фрейдівську психологію мистецтва від психології мистецтва, розвинуту в подальшому послідовниками З. Фрейда, в тому числі і Карлом Густавом

Юнгом. Всіх цих дослідників Арнхейм розглядає в одній когорті фрейдистів, не вдаючись до наявної їх класифікації в наукових колах.

На думку Арнхейма, аналізуючи творчість художників, фрейдисти перетворюють мистецтво на предмет психіатричної діагностики, намагаючись знайти в своїх здобутках вираження схованих неврозів чи підсвідомих сексуальних комплексів. Існує величезна кількість прикладів волюнтаристського тлумачення фрейдистами творів мистецтва. Так, у дослідженнях фрейдистів шекспірівський Гамлет виявляється невротиком, король Лір – нарцисом, творчість Бодлера і Едгара По інтерпретується як вираження едипового комплексу. Улюбленим прикладом психоаналітиків є творчість Льюїса Керролла, роман якого "Аліса в країні чудес" витлумачується ними виключно як відображення сексуальних і еротичних символів.

Якщо період 30–40-х років ХХ століття позначений пануванням в області психології мистецтва фрейдизм, то уже з 50-х років фрейдистська естетика починає переживати гостру кризу. У психологію мистецтва, що вважалася до того заповідною територією психоаналізу, проникають напрямки далекі або навіть ворожі психоаналізові, одним із яких і стала гештальтпсихологія.

Рудольф Арнхейм у своїх роботах виступив з різкою критикою суб'єктивізму й ірраціоналізму, які проповідувала фрейдистська естетика.

Полеміка Р. Арнхейма з фрейдизмом має свою передісторію. Вона була започаткована ним на сторінках журналу "Естетика і художня критика". У 1947 році в цьому журналі з'явилася стаття американського мистецтвознавця-фрейдиста Ф. Уайта, присвячена творчості відомого англійського скульптора Генрі Мура. У цій статті Ф. Уайт пояснював творчість Мура вираженням підсвідомих символів. Заперечуючи подібну інтерпретацію творчості Генрі Мура, Р. Арнхейм виступив з статтею, у якій спростовував фрейдистську методологію і пояснював виразні особливості скульптур Мура особливим підходом до розуміння проблеми простору. Його полеміка з Ф. Уайтом мала на увазі не тільки чисто смакові розходження в оцінці творчості Генрі Мура, але насамперед, неприйняттям Арнхеймом фрейдистської методології в естетиці.

Слідом за цим Арнхейм виступив зі статтею "Художні символи – фрейдистські та інші". У ній він знову повертається до критики естетики психоаналізу. На думку Арнхейма, екскурси психоаналітиків в область мистецтва абсолютно неплодотворні.

"Щороку ми одержуємо яку-небудь ще одну інтерпретацію образу Едипа або Гамлета. Ці аналізи або легко проковтують, або ігноруються, а найчастіше викликають сміх у читачів і не дають приводу до який-небудь конструктивного дискусії" [1], – відмічав Арнхейм. На його думку, інтерпретації творів мистецтва, що дають фрейдисти, довірливі і випадкові. Зводзячи мистецтво до символічного вираження сексуальних мотивів, фрейдисти, на думку Арнхейма, принижують мистецтво. "Навіть у тому випадку, – пише він, – якщо інтерпретація не є чисто довірливою, а ґрунтується на чому-

небудь, ми проте зупиняємося на пів шляху у свята святі мистецтва, коли чуємо твердження, що твір мистецтва є тільки вираження сексуального бажання, туга за поверненням у материнське лоно або страх кастрації. Користь від такого роду повідомлень вкрай незначна, і приходиться дивуватися, чому мистецтво вважалось необхідним у кожної відомій нам культури і чому воно так глибоко проникає в наше життя і природу" [2].

Полеміка з представниками фрейдистської естетики утримується й у книзі "Мистецтво і візуальне сприйняття". В цій роботі Арнхейм виступає проти ряду представників теорії психоаналізу. Наприклад, він критикує письменника Г. Гроддека, що у своїй роботі "Людина як символ" намагається витлумачити в сексуальному сенсі деякі картини Рембрандта і представити скульптурну групу Лаокоон як символічне зображення статевих органів. Р. Арнхейм заперечує проти подібного тлумачення, вказуючи на його односторонність, що виражається у визнанні сексу найважливішим і основним моментом людського життя, до якого мимовільно всі зводиться. На думку дослідника, навіть психологи того часу уже вказували, що це положення не є доведеним. У кращому випадку ця теорія вірна лише у відношенні окремих індивідів з порушеною психікою або навіть для визначених періодів культури, протягом яких "сексуальність перехлюстує всякі межі, вважає Арнхейм.

Не менш гостро дослідник виступає і проти відомого англійського мистецтвознавця і теоретика мистецтва Герберта Ріда. Предметом критики Арнхейма стала книга Г. Ріда "Виховання мистецтвом", в якій Г. Рід у дусі фрейдизму прагне витлумачити дитячу творчість як вираження уроджених і підсвідомих символів.

Спираючись на теорію Карла Юнга, Рід вважає, наприклад, що використання дітьми у власній творчості таких універсальних форм, як коло, являє собою вираження архетипів або сексуальних комплексів, що лежать десь у глибинах підсвідомого. Арнхейм спростовує подібну думку, підкреслюючи її суб'єктивність і безпідставність. "Символи, що сприймаються зором не можуть бути адекватно вивчені без звернення до перцептивних і образотворчих факторів. Прихильник психоаналізу, який вважає, що дитина починає свою художню діяльність із зображення окружностей у силу своїх спогадів про материнські груди, що були першим значним об'єктом його життєвого досвіду, зневажає елементарними моторними і зоровими умовами, зухвала перевага перед формою кола або окружності. Такі реальні символи, як сонячний диск або хрест, відбивають основні види людського досвіду за допомогою основних образотворчих форм" [3].

Таким чином, Р. Арнхейм протягом усієї своєї книги виступає проти фрейдистської естетики з її пошуками клінічних симптомів і сексуальних символів, містифікацією процесу художньої творчості. Арнхейм наголошує, що фрейдистська естетика цілком виключила з області мистецтва функцію пізнання. На противагу цьому дослідник стверджує, що мистецтво являє собою саме процес пізнання. За його словами, головна

небезпека, що загрожує мистецтву, полягає у втраті розуміння мистецтва. "Ми заперечуємо дарунок розуміння речей, що дається нам нашими почуттями. У результаті теоретичне осмислення процесу сприйняття відокремилася від самого сприйняття і наша думка рухається в абстракції. Наші очі перетворилися в простий інструмент виміру й упізнання – звідси недолік ідей, що можуть бути виражені в образах, а також невміння зрозуміти зміст того, що ми бачимо" [4].

Теорія естетичного сприйняття, яку розвиває Арнхейм, будується на тому, що сприйняття в основі своєї представляє пізнавальний процес, обумовлений формами і типом зорового сприйняття. У цьому і полягає головна цінність і самобутність естетичної концепції Р. Арнхейма.

Розглядаючи сприйняття мистецтва як пізнавальний процес, він указує на специфічні особливості цього пізнання. Насамперед вчений робить акцент на тому, що естетичне сприйняття є не пасивним, споглядальним актом, а виступає творчим, активним процесом. Воно не обмежується тільки репродукуванням об'єкта, але має і продуктивні функції, що полягають у створенні візуальних моделей. Кожен акт візуального сприйняття, на думку Арнхейма, являє собою активне вивчення об'єкта, його візуальну оцінку, добір істотних рис, зіставлення їх зі слідами пам'яті, їхній аналіз і організацію у цілісний візуальний образ.

Зорове сприйняття у трактуванні Р. Арнхейма – це активний, динамічний процес. Зір, на його думку, не може біти вимірний у статичних, кількісних одиницях, оскільки включає в себе динаміку співвідношення сил. Арнхейм переконаний, що зір – це сприйняття дії. Ця активність і творчість зорово сприйняття має схожість з процесом інтелектуального пізнання. Але якщо інтелектуальне знання має справу з логічними категоріями, то художнє сприйняття спирається на певні структурні принципи, які Арнхейм називає "візуальними поняттями". Дослідник виокремлює два види таких понять – перцептивні, за допомогою яких відбувається сприйняття, і зображальні, за допомогою яких художник втілює свою думку в мистецький матеріал.

Таким чином, сприйняття полягає в утворенні перцептивних понять, так само, як художня творчість являє собою утворення адекватних зображувальних понять.

Саме тому Арнхейм говорив, що навіть якби художник Рафаель народився без рук, він все одно залишився би художником.

В своїй роботі "Мистецтво і візуальне сприйняття" Р. Арнхейм висуває гіпотезу про те, що візуальне сприйняття за своєю структурою являє чуттєвий аналог інтелектуального пізнання.

"Наразі можна стверджувати, що на обох рівнях – перцептивному і інтелектуальному – діють одні й ті ж самі механізми. Отже, такі терміни, як "поняття", "судження", "логіка", "абстракція", "умовивід" "розрахунок" повинні застосовуватись під час аналізу і опису чуттєвого пізнання" [5].

Ця теза Р. Арнхейма викликала безліч дискусій в наукових колах. В книзі "Мистецтво і візуальне сприйняття" вона так і залишається гіпотезою, а не експериментально доведеним фактом. Однак твердження вченого про те, що візуальне сприйняття має продуктивний, творчий характер, безумовно, заслуговує на увагу науковців і подальше дослідження.

Книга Р. Арнхейма "Мистецтво і візуальне сприйняття" складається з десяти глав: "Рівновага", "Обрис", "Форма", "Розвиток", "Простір", "Світло", "Колір", "Рух", "Напруга", "Виразність". В цьому переліку глав помітна власна логіка і послідовність. Всі глави відображають певні моменти в розвиткові візуального сприйняття, у пізнанні від елементарних форм до більш складних. Останню главу книги сам Р. Арнхейм назвав "вінцем" перцептивних категорій, вона завершує процес візуального сприйняття.

Ця книга написана цілком на основі принципів і методології гештальтпсихології. Це ж підкреслює і сам автор у "Введенні" до роботи. У власному дослідженні Р. Арнхейм спирається на роботи таких відомих гештальтпсихологів як К. Коффка, М. Вертхеймер, В. Келер, а також на дослідників в сфері психології мистецтва і педагогіки швейцарського дослідника Густава Брітша і американського психолога Генрі Шефер-Зіммерна.

Р. Арнхейм намагається застосувати до дослідження мистецтва закони і принципи, висунуті гештальтпсихологами по відношенню до області зорового сприйняття. До числа таких законів відносяться контраст "фігури і фона", співвідношення частини і цілого, вертикалі і горизонталі, прагнення до "хорошої форми", контрастність образу та інші.

Спираючись на ці закони, дослідник розглядає зорове сприйняття, в тому числі і сприйняття творів зображувального мистецтва, як "схоплення" гештальтів, тобто найбільш характерних особливостей об'єкта, що здатні позначити ціле. У главах "Обрис" і "Форма" Р. Арнхейм розглядає, яким чином у живописному творі створюються взаємовідносини фігур, розкривається перспектива, передається рух. Дослідник висуває "закон простоти", доводить, що будь-яка візуальна модель прагне до простоти і спрощення. Тобто, на думку Р. Арнхейма, все досконале в мистецтві – просте.

Цікавою для даного дослідження є глава книги "Розвиток". У ній Р. Арнхейм аналізує психологію дитячого розвитку і розвиток художніх здібностей дитини. Арнхейм критикує інтелектуалістичні концепції дитячої творчості. Замість формули "діти малюють не те, що бачать, а те, що знають" дослідник пропонує протилежну формулу "діти малюють те, що вони бачать, а не те, що знають". Поряд з критикою фрейдизму, вчений критикує також дослідження одного з представників гештальтпсихології Г. Брітша, який розглядав художню форму як ізольований і саморозвиваючийся процес.

Тобто, в деяких своїх наукових пошуках, Р. Арнхейм відходить від принципів гештальтпсихології і спирається на реальний конкретний досвід мистецтвознавства, він приходить до цінних і реалістичним спосте-

реженням про структуру художнього образу і закономірності процесу естетичного сприйняття.

Деякі положення книги Арнхейма викликають заперечення. Так, наприклад, його категоричні і догматичні заголовки "Будь-яке мистецтво символічно" чи "Простота важливіша за правдоподібність" неодноразово критикувалися дослідниками.

На думку В. Шестакова, методологічним недоліком теорії Р. Арнхейма є занадто вузьке розуміння ним терміну "реалізм". В. Шестаков вважає, що вчений трактує його як просте натуралістичне копіювання дійсності.

Однак, незважаючи на це, можна зробити висновки, що досліджувані роботи Р. Арнхейма є оригінальними працями, присвяченими маловивченій області психології художнього сприйняття і творчості.

Арнхейм започаткував принципово нове тлумачення процесів художньої творчості і психології мистецтва. Відмінність його тлумачень від фрейдистської концепції є революційною і такою, що потребує глибшого теоретичного дослідження.

Науковий доробок Р. Арнхейма може бути цікавим не лише вченим, що займаються проблематикою психології мистецтва і естетики. Він представляє інтерес і для спеціалістів, які цікавляться мистецтвом в найширшому сенсі цього слова.

Квінтесенцію досліджень Арнхейма і його принципову позицію можна побачити в кінці його книги "Мистецтво і візуальне сприйняття". "Ми не знаємо, на що буде схоже мистецтво майбутнього. Але ми знаємо, що "абстракція" не є кульмінацією мистецтва. Абстрактним художній стиль ніколи не буде". [6]

Теоретичний доробок Рудольфа Арнхейма, всі його складові і грані, ще мало вивчений, тому є перспективним матеріалом для подальших теоретичних досліджень в межах кандидатської дисертаційної роботи.

1. *Arnheim R. Artistic Symbols – Freudian and otherwise // Toward a Psychology of Art. – 1966. – P. 115.* 2. Там само. – P. 116. 3. *Арнхейм Р. Искусство и визуальное восприятие / Общ. ред. В.П. Шестакова. – М.: Прогресс, 1974. – С. 202.* 4. Там само. – С. 19. 5. Там само. – С. 176. 6. Там само. – 387.

*Павленко О.Е., здобувач, КНУТШ*

## **ІГРОВИЙ ФЕНОМЕН ЯК ОЗНАКА СУЧАСНОГО УКРАЇНСЬКОГО КУЛЬТУРНОГО ПРОСТОРУ**

В свій час автор відомої книги "Homo Ludens" Й.Гейзінга висловив думку, що сучасна культура поступово втрачає свої сутнісні ігрові ознаки. І ось, майже сімдесят років потому, в сучасному постмодерному світі з усією очевидністю простежується тенденція до надання феноменам культури яскраво виражених ігрових характеристик. Важко заперечувати той факт, що гра набуває статусу одного з основних принципів суспіль-



ної комунікації. Політичні баталії, сучасне мистецтво, масова культура, комерційна реклама, молодіжні субкультури, спортивне шоу репрезентуються переважно в ігрових і змагальних формах, що є свідченням умовності суспільних і культурно – мистецьких процесів. Виходячи із сказаного можна відзначити, що ігровий феномен в українських культурних реаліях можна простежити в семи основних концептах:

1. Гра – фікція (псевдогра, квазігра). В найбільшому обсязі присутня в політиці, комерційній діяльності, масовій культурі. В даному випадку порушуються основні принципи гри – її неутилітарність, та суворе дотримання правил. Такі псевдогри або приховують справжні мотиви їх учасників, або гру видають за те, що насправді грою не являється. В цьому контексті пригадується вчення І.Канта про фальшиву істинну видимість. В першому випадку розігрується певне дійство з єдиною метою – приховати свої істинні наміри, в другому – створюється ілюзія (граюча, істинна видимість) через яку проглядається "гола істина" (наприклад, мистецький твір). З іншого боку не можна заперечувати агональний дух шоу – бізнесу, політики, бізнесу як такого.

2. Гра – мистецтво. Положення про нерозривний зв'язок мистецтва і гри підтверджують дослідження Платона, І.Канта, Ф.Шіллера, Ф.Шлегеля, Ф.Ніцше, Й.Гейзінга, Г.-Г.Гадамера, Ж.Дерріди, В.В.Бичкова. Гра є невід'ємною складовою музики, театру, кінематографу, поезії, сучасних "продвинutih" арт – практик. Синтез гри і естетичного підкреслюють такі ознаки: гармонія і ритм, неутилітарне споглядання, конвенціональність (інобуття гри), репрезентація, іронія, езотеризм. Результатом взаємовпливу гри і естетичного є задоволення, естетична насолода, духовне звільнення, внутрішнє очищення (катарсис), а в окремих випадках духовне просвітлення. В умовах постмодерної культури естетика схиляється до трансформування в нову смислову форму – неоестетику, в основі якої лежить ігровий принцип.

3. Гра як елемент освітньо – педагогічних, психоаналітичних, лінгвістично – семантичних практик.

4. Гра – розвага: масова фізична культура, ігри дорослих і дітей – вони, власне, відповідають практично всім означеним характеристикам гри за Й.Гейзінгою.

5. Спортивне шоу. Агональний характер спортивного дійства є незаперечним. Але, зважаючи на тотальну комерціалізацію, наукове, медичне забезпечення сучасного спорту найвищих досягнень, він поступово втрачає (про це зауважував ще Й.Гейзінга) свої істотні ігрові риси і перетворюється в суцільний шоу – бізнес. Хоча не можна обійти увагою той факт, що інколи спортивне видовище перетворюється в справжній "витвір мистецтва", який здатний тримати в напрузі багатомільйонну аудиторію незалежно від її освітнього, вікового та соціального статусу. Вболівальник, як і театральний діяч, розчиняється в грі, стає її невід'ємним

структурним елементом, як свідчення того, що гра набула своєї найвищої форми – стала структурою (твором мистецтва за Г. – Г.Гадамером).

Це один пункт на користь гри в сучасному комерціалізованому спорті. Під час малоцікавого футбольного матчу гравець ніби забавляючись (граючись) з м'ячем, виконує складний технічний прийом і забиває хрестоматійний гол в ворота суперника. Тут ми бачимо і інобуття гри, і її не-утилітарний характер, і вільний вибір тощо. Цей момент Г.Сковорода назвав грою як найвищу точку кипіння роботи.

6. Азартні ігри – казино, гральні карти, спортивний тоталізатор. Характерними ознаками таких ігор є пристрасть, що межує з патологічною одержимістю, високі ставки, велике значення елемента випадковості, шулерство.

7. Сучасні молодіжні субкультури при всій зовнішній та смисловій диференційованості несуть в собі одну з головних своїх ознак – інтенцію до гри. В цьому контексті молодіжні субкультури можна розділити на дві категорії – ігрові та не ігрові. Ігрові (романтико – ескапістські субкультури, О.Якуба) – толкеїністи, реконструкціоністи, індіаністи – в ігровій формі відтворюють певні літературні сюжети, видатні історичні події, традиції окремої етнічної культури або містично-релігійні практики (Братерство кандидатів у справжні люди). Названі субкультури відзначаються тим, що ігровий принцип тут є домінуючим і на перший план виходить рольова гра як засіб занурення в інший світ і втеча від суспільних реалій.

В інших (неігрових) субкультурах ігровий елемент не є яскраво вираженим, але при детальному їх вивченні, стає очевидним. Наприклад в готичній субкультурі простежується інтенція до гри в смерть, гри зі смертю.

*Приходько В.В., доц., КНУТШ*

## **ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ Й.Г. ФІХТЕ ТА ФІЛОСОФІЯ ТОТОЖНОСТІ В ЇХ ВІДНОШЕННІ ДО ПРОБЛЕМИ АБСОЛЮТНОГО**

Необхідність зіставлення позицій трансцендентальної філософії в особі Фіхте і філософії тотожності, поданої за персоналіями Шеллінга (періоду філософії тотожності) і Гегеля, із приводу їх відношення до Абсолюту пов'язана з принциповістю, яка покладена тут. Розкрити для себе ці обидві позиції – це означає вникнути в суть кожної з них. На розумінні саме абсолютного і спочиває першопринцип цих філософій, у якому закладена вся міць розуму.

Мета цього викладу – не показ переваги однієї позиції над іншою, що могло б призвести до деформації адекватності історико-філософського підходу до цінності тієї або іншої позиції. Прецедент такого засобу зіставлення довго належав історії філософії у вигляді кліше, яке чудово відобразилося в назві роботи відомого неокантіанця

Рихарда Кронера – "Від Канта до Гегеля", де поступальне прямування від менше розробленої філософії до більш довшеної яскраво відбито. Проте таке бачення історії філософії грішить заангажованістю. Вона виявляється в некритичності до позиції Гегеля, тобто основні положення його історії філософії – про прогресивне прямування і загальність цього процесу (принцип тотожності логічного й історичного) – приваляють у відношенні історичного розвитку філософської думки, особливо догегелевського періоду. Можливо це пов'язано з культурними особливостями XIX сторіччя, мова про які в цій роботі не йде.

XX сторіччя поступово знімає цю однобічність і однозначність: автори постають у їх своєрідності, але точкою співпадіння залишаються ті самі проблеми і питання метафізики – що таке Бог? що таке душа? що таке безсмертя? і, нарешті, що таке людина перед обличчям настільки важких відповідей на них?

Отже, спочатку розглянемо послідовно позицію філософії тотожності в її відношенні до проблеми Абсолюту. Цей розгляд буде містити чотири основних пункти:

1) відношення до абсолютного як Абсолюту і пов'язане з цим розуміння віри;

2) відношення до науки як до абсолютного знання;

3) розуміння Абсолюту як абсолютної тотожності;

4) суть інтелектуального споглядання в структурі абсолютного пізнання.

Спочатку розкриємо по черзі позиції Гегеля і Шеллінга.

Отже, наведемо цитату з "Енциклопедії філософських наук" Гегеля: "Звичайно думають, що абсолютне повинно знаходитися далеко по ту сторону, але воно саме є цілком наявне, яке ми як мислячі істоти носимо із собою і живимо, хоча явно не усвідомлюємо цього" [1]. Тут важливо відзначити, що Абсолют не є щось непізнаване, трансцендентне знання, а цілком є в знанні в самому. А значить він, і тільки він, є умова істинності знання. Позицію протилежну цій Гегель у передмові до "Феноменології духу" називає формалізмом. Суть якого полягає в тому, що Абсолют, вічне, лежить по ту сторону знання як такого. "Розгляд якого-небудь наявного буття, як воно є в абсолютному, полягає тут тільки у твердженні, що хоча про нього тепер і говорилося як про деяке щось, проте в абсолютному, в  $A=A$ , узагалі подібного немає, у ньому усе єдино суть. Одне це знання, що в абсолютному усе однаково, протиставляти здійсненому пізнанню, що розрізняє, або пізнанню, що знаходиться у пошуку і потребує здійснення... – є наївність пустоти в пізнанні" [2].

Цю пустоту провокує розсуд, що розриває ціле, шляхом голої абстракції – форма (знання) відривається від змісту (істини або Абсолюту). Абсолют виступає тут як порожнє й окостеніле, що не має життєвості "із себе самого багатства, що виникає, і самого себе визначального розрізнення форм". Для Гегеля Абсолют не може бути спочиваючою єдністю поза логічним рухом знання в множині його (знання) визначень, а він є

саме цей рух, який являє себе в зміні цих визначень. Значить тільки розум може наблизитися до Абсолюту, розсуд цього не дано.

Саме тут таїться найважливіший момент розуміння віри. Розум обертається вірою! "Відношення, або зв'язок, обмеженості з абсолютним, при якому у свідомості є в наявності лише протилежність, а щодо тотожності існує повна відсутність свідомості (*voellige Bewusstlosigkeit*), називається вірою" [3]. І далі: "Безпосередня достовірність віри, про яку як про кінцеве і вище свідомості так багато сказано, є не що інше як сама тотожність, розум, що, проте, не пізнає себе, а супроводжується свідомістю протилежності" [4]. Співвідношення віри і розуму тут глибоко діалектичне.

Віра, нерозривно пов'язана зі свідомістю віруючого, що знаходиться в стихії здорового глузду – суб'єктивна, але тільки в цьому відношенні, тому що достовірністю віри є розум, або Абсолют, тотожність, що складає її зміст, то вона – об'єктивна, несвідома, ірраціональна для розсуду; вона є *розумна* віра: віра в розум і розум у вірі одночасно. Тобто, вона знімає суб'єктивність розсуду, виводячи індивідуальну свідомість в об'єктивний світ розуму, Абсолюту, хоча при цьому зберігаючи свою спрямованість на предметність. Одночасно змістом віри є розум (тотожність), але ще не підкріплений абсолютною рефлексією самого себе; і тут віра – початок, початок розуму – світ розуму, абсолютного знання. Абсолют спочиває тільки в такому відношенні на вірі.

Віра є розумною вірою. Віра для розсуду – ірраціональна, для розуму – глибоко раціональна. Світ, що постає для розсуду (розсуду, із його ідеєю формальної тотожності Я=Я) через віру, видається руйнацією божественного. Діалектика розуму для розсуду – містика, що здійснюється на основі розумної віри. Тому тільки віруюча людина може пізнати істину, Абсолют. Віра розсуду – сліпа віра, порожня і така, яка не знає для чого вона і що вона. Тут знання знищується у вірі, демонструючи тим самим, що воно є лише частиною абсолютної тотожності, але не нею самою. Віра тут віра в ніщо, а значить найчистіший атеїзм, що не знає спокою споглядання вічного.

Про вчення Шеллінга періоду філософії тотожності можна говорити як про подібне у відношенні до Абсолюту і віри в нього. Ця подібність буде простежена за усіма пунктами цього розгляду, тому що тут не ставиться метою спостереження особливостей шеллінгівського і гегелівського підходів до проблеми Абсолюту.

Отже, Абсолют і в Шеллінга необхідно пізнаваний. "...ми тільки в Абсолютній тотожності сутності і форми пізнаємо, як із його таємних глибин виникає кінцеве і безкінечне, як одне необхідно і вічно прибуває при іншому, зрозуміємо, як той простий промінь, що виходить з Абсолюту і є він самий, являє себе розділеним на розрізненість і нерозрізненість, кінцеве і безкінечне..." [5]. Абсолютне пізнання = абсолютна тотожність = Абсолют. Як і в Гегеля, пізнаванність Абсолюту є подоланням суб'єктивізму і пов'язаного з ним критицизму. Замикання на гносеології вело ніби

до обмеженості, до речі в собі, до незавершеності знання, до крайньої суб'єктивності, яка не лишає місце для істини, для живого спілкування з Абсолютом, а не із самим собою.

Абсолюту як абсолютної тотожності суб'єктивного й об'єктивного інтелекція, або свобода, за Шеллінгом, досягти не може, тому що вона є лише одна сторона абсолютного знання і являє собою двоїстість. Тому світ свободи є світ безкінечного становлення моральної істоти, який припускає віру в Абсолют замість недосяжного знання про Абсолют. Віра тут дорівнює абсолютній тотожності [6]. З іншої сторони в діалозі "Бруно... " Шеллінг називає вірою "завершення всякого уможляду" [7]. Отже, з одного боку віра є передумова всякого становлення самосвідомості – тут вона є нерозкритим потягом до Абсолюту, абсолютної тотожності; з іншого боку – результат, "вінець" уможляду, у ній відкривається абсолютна єдність, і тоді вона збігається з інтелектуальним спогляданням (чистим мисленням), тобто віра тут є інтелектуальна віра. Що є явною подібністю до поглядів Гегеля.

Отже, Абсолют для філософії тотожності не є чимось тим, що перебуває по той бік знання. При чому він перебуває як істина у формі науки. "Істинною формою, у якій існує істина, може бути тільки лише її наукова система"[8]. Це висловлювання Гегеля не є чимось особливим, адже ще Кант стверджував про те, що істинна наука повинна бути подана в системі. Проте особливість післякантівського періоду характерно відчувається в словах Гегеля: "Моїм наміром було – сприяти наближенню філософії до форми науки – до тієї цілі, досягнувши якої вона могла б відмовитися від свого імені любові до знання і бути дійсним знанням" [9]. Філософія сама повинна стати наукою наук, науковченням, у відриві від прикладних наук, для обґрунтування яких використовував філософію Кант у "Критиці чистого розуму". Проте тут повинна йти мова про особливості філософії тотожності.

Слідуючи Гегелю, абсолютне знання має в собі істину тотожну Абсолюту. Це означає, що знання у формі системи науки перевершує достовірність розсуду, який не проникає в суть справи, а лише постулює через абсолютну достовірність зв'язок з істиною, з Абсолютом. Тому істина розсуду одностороння, формальна – істина як тотожність форми й змісту, явища і сутності не схоплюється. "Істинне є ціле" [10]. Наука є діалектичною єдністю своєї форми (системи) і свого змісту (процесу), одночасно формуючи абсолютне знання не як формальне (розсудове), але як *дійсне*.

Необхідно зазначити, що змістом самої науки є процес не просто так, а тому що проникнення в суть справи є не тільки результатом в якості мети; суть справи складає також і здійснення цієї мети, тобто "результат є *дійсним* цілим" [11]. Отже, "про абсолютне потрібно сказати, що воно по суті є результатом, що воно лише наприкінці є тим, чим воно є по істині; і в тому-то і полягає його природа, що воно є дійсним, суб'єктом або становлення самим собою для себе" [12].

Суттю справи науки як абсолютного знання не є рефлексія над абстрактним Абсолютом, непізнаваним, таким, що спочиває в собі, і рівним самому собі, тобто над абсолютним незнанням, тому що рефлексія вносить опосередкування і розрізненість в абсолютне, чого нібито немає в Абсолюті. Бо в такий спосіб рефлексія науки тут мала би застигати на рівні розсуду, а суб'єктивність як постійне перебування в межах свідомості не давала би змоги вийти до об'єктивної світобудови. Багатство ж дійсного буття, перейнятого життям, рухом Абсолюту, об'являлося би порожнім ніщо для справи науки. Тільки піднімаючи рефлексію до рівня істинної науки, можна побачити опосередкування як рівність самому собі, яка знаходиться в русі, в становленні.

Буття повинно здійснитися в знанні, щоб бути дійсним чином, а не абстрактним або формальним, щоб означало для нього – не мати істини в собі, тобто бути невідкритим, непроявленим.

Гегель тут переосмислює розуміння буття в попередній йому традиції. Становлення – як рух і зміна ставиться ним вище від перебування і незмінності. Можна, звичайно, це вважати специфікою епохи Нового часу [13]. У перевазі становлення над перебуванням, зміни над незмінністю і самототожністю позначаються кардинальні відмінності від античного ідеалу Платона і неоплатонізму.

Разом із цим слухним видається зауваження Гайдено П.П. [14] про те, що специфічною особливістю німецького ідеалізму, починаючи з раннього Фіхте і закінчуючи Гегелем (крім пізньої філософії Фіхте) є уявлення про Бога не як про актуально суцього (тотожного собі), а як про такого, що розвивається з початково потенційного в актуальне. У цьому відношенні можна сказати, що Абсолют у Гегеля не є чимось дійсно суцим, він є *можливим*, тобто суцим в понятті. Це стає очевидним з того, що субстанція, або Абсолют, у Гегеля повинна розумітися не тільки як об'єкт, але і суб'єкт. Тобто, те, що творить, і створене повинні бути тотожні й єдині за своєю суттю, як два боки того ж самого. З цього випливає, що абсолютна тотожність, або Абсолют, є постійним *переходом* із потенційного в актуальне, якому немає кінця, а значить він є нескінченим. Це можна назвати "тотожністю, що втікає". Єдиним полем, де може відбутися зустріч суб'єкта й об'єкта є думка як абсолютне буття – *поняття*. Як буття – абсолютно потенційне, як абсолютне – продукт руху, актуальне.

Шеллінг же говорить про дві науки: трансцендентальну філософію і натурфілософію. При цьому оголошує їх рівнозначними по відношенню одна до одної. Відмінність полягає тільки в спрямованості їхніх задач. "Обидві вони (трансцендентальна філософія і натурфілософія) складають одну науку і відрізняються один від одного тільки протилежною спрямованістю своїх задач. Оскільки ж обидві ці спрямованості не тільки однаково можливі, але й однаково необхідні, то в системі знання обом властива рівна необхідність" [15]. Отже, тут стає очевидним, що наука є не тільки наукою про знання, але й про природу. Наука, що об'

єднує ці дві протиспрямовані науки і є системою природи як субстанцією свідомого і несвідомого знання, усередині якої єдність частин виступає в якості нерозрізненості (байдужості) стосовно абсолютного. Природа і є самим Абсолютом.

Отже, ми підійшли до центрального пункту філософії тотожності, до розуміння Абсолюту як тотожності.

Якщо істинне знання повинно полишати суб'єктивність, пов'язану зі свідомістю, виходити за межі розсудової думки, при цьому очищуючись і заглиблюючись у суть справи, то це можливо тільки завдяки "природі" Абсолюту, яку подають ці мислителі. Як уже було відзначено, Абсолют є пізнаваним і як абсолютна істина він виражається у формі наукової системи. Ця система ще з Канта в німецькій класиці спирається на тотожність суб'єкта й об'єкта, за допомогою якого тільки і можливо пізнання світу. У чому ж специфіка філософії тотожності?

Для відповіді на це запитання не обов'язково розведення позицій Шеллінга і Гегеля. Відповідь буде являти собою єдність їхніх позицій без урахування розбіжностей в описі тотожності. Хоча Гегель і називає тотожність суб'єкта й об'єкта в Шеллінга об'єктивним суб'єктом-об'єктом на противагу суб'єктивному суб'єкту-об'єкту Фіхте, але це стосується лише натурфілософії, тому що в роботі "Розбіжності..." Гегель говорить про вихід Шеллінгом на більш високий рівень тотожності – тотожності суб'єктивного суб'єкта-об'єкта й об'єктивного суб'єкта-об'єкта, розуміючи його як тотожність тотожного і нетотожного [16].

Отже, тотожність повинна бути реальною, абсолютною, а не ідеальною і формальною. Формальність, як уже було сказано раніше, виникає завдяки розірваності суб'єкта й об'єкта в наслідок непізнаваності Абсолюту рефлексією – рефлексія постулює двоїстість. Саме тому, по-перше, об'єкт, або Абсолют, подається як ідеал для *пізнання*, тобто тотожність дієва тільки для пізнання, не відображаючи при цьому реальність – суб'єкт, який не проникає в суть справи, постійно обмежуючись своїм ідеалом, і його суб'єктивна тотожність тому і виявляється формальною; по-друге, перехід від нескінченності до кінцевого, від невизначеності до визначеності для рефлексії розсуду залишається непізнаваним. Тільки рефлексія розуму може вийти з цього тупикового положення, щоб піднятися до істинної тотожності. "Якщо ідеальна протилежність є справою рефлексії, яка цілком абстрагується від абсолютної тотожності, то, навпаки, реальна протилежність є справа розуму, який покладає протилежності не тільки у формі пізнання, але й у формі буття, тотожність і нетотожність тотожними" [17]. Виходить, що тотожність повинна бути онтологізованою, вийти з під влади суб'єктивного пізнання. Абсолют як абсолютна тотожність дає реальність суб'єкту й об'єкту. Ця реальність дає умови для рефлексії невловимого переходу від суб'єкта до об'єкта, від об'єкта до суб'єкта, тому що кожний з учасників цього руху є суб'єкт-об'єкт. А це значить, що таким чином нада-

ється реальний перехід від кінцевого до нескінченного і навпаки, але за умови їхньої онтологічної єдності.

Безсумнівно, розуміння тотожності суб'єкта й об'єкта як реального також вказує на відмінне від Фіхтевого розуміння основи протилежностей, які об'єднуються в ній. Це яскраво демонструє Шеллінг, для якого підстави для протиставлення трансцендентальної філософії і натурфілософії полягають не в розходженні ідеальної і реальної діяльностей Я; ця основа "лежить набагато вище". "Підстава полягає в тому, що в якості ідеально-реального просте і тому одночасно продукує Я в цьому своєму продукуванні само є ніщо інше, як *природа*, лише вищою потенцією якої є Я інтелектуального споглядання, або Я самосвідомості" [18]. Отже, підстави протилежності – не діяльність Я, а субстанція як суб'єкт і об'єкт.

Абсолют як абсолютна тотожність є головним принципом системи знання. Отже, пізнання і буття абсолютно тотожні. Гносеологія обертається онтологією, а онтологія гносеологією. Їх розрив неможливий через його нереальність.

Абсолют є єдністю свого явища і своєї сутності. У пізнанні він себе *являє для свідомості*, у *сутності* він себе розкриває *для розуму як ідею* тотожності тотожного і нетотожного.

Логічно наш розгляд переходить до дослідження засобів розуміння абсолютного. За допомогою чого філософ відкриває істину Абсолюту, не впадаючи в суб'єктивізм чисто пізнавальної настанови? Безсумнівно лише через те, що цей, виражений в діалектиці, засіб схоплення протиріччя як руху Абсолюту сам повинен бути у найвищій мірі розумним і діалектичним, щоб виключити поверховість суб'єктивного. Цей засіб не повинен руйнувати цілісність (як це робить суб'єктивна філософія, яка посилається на достовірність конструкції свідомості), а ніби *в-живатися*, вбирати в себе цю цілісність. Цим засобом спочатку було інтелектуальне споглядання, замінене надалі спекулятивним мисленням.

Як уже відзначалося, Шеллінг більше не розглядав вищий початок як абсолютну діяльність. Істинно абсолютне не може мати предикатом діяльність; воно виступає тепер для Шеллінга як тотожність або *нерозрізненість* ідеального і реального, мислення і споглядання. "Тотожність ідеальної і реальної основ дорівнює тотожності мислення і споглядання. Цією тотожністю виражається вища спекулятивна ідея, ідея абсолютного, споглядання якого – у мисленні, а мислення – у спогляданні... Тому що ця абсолютна тотожність мислення і споглядання є вищим принципом, то вона, мислима як абсолютна нерозрізненість обох, є також необхідно вищим буттям" [19]. Тут висловлюється, що Абсолют як ідея тотожності тотожного і нетотожного – логічний першопринцип *системи*, дорівнює тотожності мислення і споглядання (інтелектуальному спогляданню) як принципу *побудови* системи. Це означає, що питання "як", "за допомогою чого" не виходить за рамки онтології. А значить таке пізнання за допомогою інтелектуального споглядання (чистого мислення) властиве



самому Абсолюту. А значить воно є пізнанням Абсолютом самого себе і не може бути звернене на щось інше, або служити якимось іншим цілям. Це виражає спекулятивний момент у пізнанні.

Слідуючи вищесказаному, легко зіставити два становлення, дві історії – історію самосвідомості й історію духу, Абсолюту. Тобто, слідуючи феноменам духу в пізнавальній сфері, свідомість піднімається за допомогою спекулятивної думки, тотожності мислення і споглядання, до сутності духу, його логічного становлення. Чуттєва безпосередність свідомості через опосередкування сходить до розумної безпосередності чистого буття – і це є *початком* філософії, який є тотожністю опосередкованого і безпосереднього [20]. Тільки через становлення свідомості, через його очищення спекулятивною думкою від суб'єктивності, можливо знаходження істинного початку філософії як науки.

Процес інтелектуального споглядання (спекулятивного мислення) може бути описаний так: "Душа повинна якби затамувати подих і надати предмету панувати в собі, керувати собою, рухати себе по його власних внутрішніх законах, аж ніяк не втручаючись, не вносячи нічого довільно від себе і не порушуючи самостійності предмета. Свідомість одиночної душі повинна в такий спосіб розчинитися в предметі до самозабуття" [21]. Сутністю пізнання тому не є достовірне конструювання предмета свідомістю, а внутрішнє несвідоме споглядання самого предмета – центром тут вже більше не є свідомість, а сам предмет, який не припускає розірвання на явище і суть, але постає як цілісність природи Абсолюту – як тотожність мислення і буття.

Можна говорити, звичайно, про розходження шеллінгівської "нерозрізненості" і гегелівської "тотожності", але перед цією роботою таке завдання не ставилося, тому головним тут можна назвати те, що інтелектуальне споглядання розглядається як метод пізнання Абсолюту, як "абсолютне пізнання" [22], що вище протилежності суб'єкта й об'єкта, мислення і буття, а тому несвідоме і є пізнання Абсолютом самого себе.

Користуючись аналізом фіхтевського абсолютного знання, необхідно дати полемічну стосовно філософії тотожності позицію самого Фіхте. Для цього чотири пункти попереднього розгляду стануть стрижнем цього викладу.

Отже, відношення Фіхте до абсолютного як Абсолюту і пов'язане з цим розуміння віри. Науковчення цілком знаходиться в межах абсолютного знання, але таке положення помітно тим, що перед цим суворо розводяться абсолютне знання й Абсолют. Абсолют оголошується недосяжним для пізнання в собі і для себе. Ця позиція ясно виражає критичну спрямованість філософії Фіхте. Абсолютне знання – система критичного розуму. Абсолют виступає лише в зв'язку як форма знання. Виходить, абсолютне знання є абсолютним тільки за формою. Форма – це особливого роду бачення, яке спочиває на самому собі і споглядає себе, "суб-станціальне бачення". Це не вбачання в абсолютний зміст, в Абсолют. У науковченні від 1804 року форма називається образом (*Bild*).

Саме існування цієї абсолютної форми діалектичне: воно є тотожність тотожного і нетотожного, тобто ця тотожність належить тільки знанню (буттю *знання*), хоча й у найвищому його ступеню як абсолютному так-буттю, але не буттю взагалі (абсолютному *буттю*), Абсолюту. Ця тотожність виявляється в тому, що при всій абсолютності знання, яка виражається як тотожність із самим собою, рівність самому собі – яйність, суб'єктивність, для-себе-буття (тут тотожність Я=Я в світлі рефлексії), воно споглядає в собі свій початок (свою межу), який є єдністю буття і небуття знання: *буття – буття* є просто таке, яке воно є, тобто абсолютне так-буття; небуття – знання не є, щоб *стати*. У останньому моменті абсолютне знання виступає як залежне від небуття, яке творить. Виходить, абсолютне знання є єдністю пізнаваного (наявного, створеного) і непізнаваного (актуально існуючого, що творить), при чому пізнаване передбачає тотожність із собою суб'єктивності, що пізнає, а непізнаване – початок самої суб'єктивності, що творить, виходить за межі тотожності Я=Я. Інакше кажучи, форма, або образ, повинна мати внутрішній зв'язок із тим, формою чого вона є, але що ніколи не знаходиться в *бутті автономної тотожності буття абсолютного знання*. Це щось, що не охоплюється і не може бути охоплено знанням як абсолютною формою, є Абсолютом, Богом, який *являє себе сам*, але якого не можна явити, тому що свобода знання знімає себе перед абсолютним буттям; і яким би не було сильним воління, пов'язане зі свободою і моральним світом, за його допомогою неможливо відшукати божественне. Явлення Абсолютом себе є маніфестацією Богом себе як життя, яке є "абсолютною любов'ю". Але ця самоманіфестація божества є не знанням, а *чуттям* безумовної залежності (у науковченні 1801-02 рр.), яке виявляє себе в релігійній вірі. Ця віра відрізняється від інтелектуальної віри, пов'язаної з моральною сферою, яка безпосередньо бере участь у конструюванні знання, тому що тільки для моральної істоти дана достовірність світу (віра в розумний порядок речей). Інтелектуальною постає віра у Шеллінга і Гегеля, тому що їхній абсолют пізнаваний і збігається з абсолютним знанням.

*Релігійна* віра пов'язана з достовірністю іншого порядку, з абсолютною достовірністю. Тобто це чуття не пов'язане з наявним буттям, а з вищим абсолютним буттям. Це чуття виражене як "абсолютна любов" у "Наставлянні до блаженного життя"(1806), у якому Бог робить себе достовірним [23].

Якщо в філософії тотожності об'єднання суб'єкта й об'єкта постулюється як природа самого Абсолюту, то для трансцендентальної філософії Фіхте – це змішування наявного й абсолютного буття, які виключають один одного, що веде до плутанини. Абсолютне знання як єдність суб'єкта й об'єкта тільки завдяки тому, що має місцеперебування (*Sitz*) у чутті абсолютної залежності є істинною єдністю, яка не постулюється, а сама себе обґрунтовує і має генетичну очевидність.

Трансцендентальна філософія, відкрита в якості програми ще Декартом і здійснена в кантівській критиці розуму і фіхтевському науковченні, ґрунтується на тій головній ідеї, що філософія, будучи наукою про побудову принципів дійсності, повинна довести все, про що вона висловлюється, як істинно достовірне. Оскільки ми, люди, постійно зіштовхуємося з власним незнанням, ми повинні спочатку пересвідчитися в тому, що ми знаємо. Виходячи з цього, трансцендентальна філософія намагається вирішити три взаємозалежні проблеми: вона спрямована на досягнення тієї очевидності, на яку спирається всяке істинне знання; вона проникає в сутність знання завдяки тому, що дозволяє стати цьому знанню зримим і потім – понятійно здійсненим; і, нарешті, реконструюючи генезу форм знання вона розгортає відповідно до цієї генези основні визначення дійсності [24].

Знання для Фіхте подібне до споглядання – як схоплення єдиного в множинності. Будь-яка наука має справу зі знанням, проте філософія – це наука наук, або науковчення. Тобто вона займається обґрунтуванням знання як такого, поза залежністю від сфер його застосування. Науковчення – це знання про знання. Знання про знання – це абсолютне знання, споглядання всіх споглядань, субстанціальне бачення.

Знання слугує пізнанню світу, але ніколи не виражає те, що він є сам по собі. Філософська наука, за Фіхте, не є догматичною онтологією. Система наукового філософського знання достовірна, але не виражає внутрішню структуру абсолютного буття; наукові категорії не належать буттю, Абсолюту. "Науковчення не є системою пізнання, а єдине споглядання..." [25]. З цього випливає, що філософія Фіхте є методичним ідеалізмом, що протистоїть спекулятивній метафізиці Шеллінга і Гегеля [26]. Науковчення також "не є абсолютною простотою, граничним елементом, атомом, монадою", взагалі тим, що лежить поза знанням. Науковчення є "органічною єдністю, злиттям множинності в єдність, і розсіюванням єдності в множинність одночасно і саме в нерозривній єдності" [27]. Фіхте намагається цим сказати, що будь-яке розгортання не є присутнім у науковченні, яке є органічним цілим. У науковченні взаємопроникнення частин не може бути роз'єднано за допомогою логічного розгортання системи.

Необхідно також зазначити особливість викладу знання в науковченні. 1. Інтенсивність вбачання в абсолютне знання зростає, тому що висвітлений ряд понять збільшується. Фіхте говорить про прямування всередину, що не має розумітися як розгортання, а як очищення погляду: один аспект доповнюється через інший. 2. Принциповим є той момент, що науковчення не є системою, що "умертвляє" живе, підминаючи усю під себе, – єдиний погляд науковчення має справу з органічною єдністю, споглядаючи її. 3. Тому науковчення не побудоване у вигляді ряду, де з одного випливає інше, що є подобою каузальності; навпаки в науковчен-

ні можна рухатися в будь-якому напрямку – усе перебуває в єдиному, єдине – в усьому, як у живому організмі.

Науковчення несе метод вбачання у свій предмет, яким є абсолютне знання, а не сам Абсолют. Один погляд доповнює інший, вони ніби з різних боків схоплюють предмет, який по-різному дається.

Необхідно суттєво зважати на те, що даний розгляд філософії Фіхте не виходить за рамки науковчення від 1801-1802 рр., де основним є виклад абсолютного знання до його меж, тому основною єдністю (тотожністю), що фігурує тут, буде єдність свободи і буття, яку Фіхте повідомляє в якості еквівалентної для шеллінгівської єдності суб'єкта й об'єкта, а також гегелевської мислення і буття. Згадана вище тотожність тотожного і нетотожного відноситься в більшій мірі до науковчення від 1804 р., де основою постає єдність пізнаваного і непізнаваного, а також виклад діалектики образу. У цьому зв'язку і науковчення від 1801-02 рр., і від 1804 р. отримують, кожне, певну самостійність і завершеність. Так, науковчення 1801-02 рр. є вченням про знання, де центральним моментом є чуття безумовної залежності; а науковчення 1804 р. – вченням про образ, де Абсолют уже в повній мірі задіяний як принцип.

Вже зазначалося, що абсолютна тотожність суб'єкта й об'єкта, мислення і буття не виражає структуру буття, або Абсолюту, однак вона є лише притаманною знанню, а відтак, внутрішнім конструктом гносеологічного суб'єкта, який має справу з цим знанням. Абсолютне знання поєднує в собі свободу і буття, але буття знання – взаємопроникнення абсолютної свободи й абсолютного буття. Тут важливо наголосити на полемічних моментах з філософією тотожності, оскільки поєднання свободи і буття у Фіхте теж носить *реальний* характер.

Єдність (тотожність) об'єкта і суб'єкта Шеллінга "є голою порядпокладеністю (*blosses Nebeneinander*); за допомогою якої ніхто не може зрозуміти, завдяки чому ж вони поруч один з одним існують, і виникає винятково формальна і негативна єдність, нерозрізненість, яку стверджують на бог знає якій підставі, але ніяк не можуть довести"[28].

Єдність не повинна бути такою і такою як у Гегеля, "що в якоесь водночас уже припущене знання входять спочиваюче буття і входить свобода, і ці обоє виступають разом у цьому знанні, і здійснюють у цій їхній спільності абсолютне знання, через що було би покладене ще знання поза абсолютним знанням, а це абсолютне знання – в перше"[29].

Обидві ці єдності (тотожності) нереальні. Перша, через свою формальність і негативність; друга, тому що припускає якоесь знання поза абсолютним знанням і цим опосередковує останнє. І перша, і друга страждають, за Фіхте, на некритичний догматизм. Виявляються такі характеристики реальної єдності: 1. *продуктивність* і *позитивність*; 2. *безпосередність*; 3. *критичність*. Необхідно їх розтлумачити:

1. Усе вчення про пізнання абсолютною тотожністю себе в спекулятивній філософії є недоведеним. У ньому передбачається введення не-дійсним шляхом розходження суб'єктивності й об'єктивності, яке власне й уможливило пізнання. Відповідно Шеллінгові суб'єкт і об'єкт як форми існування Абсолюту повинні бути наявними в абсолютній тотожності, оскільки немає нічого за її межами. Гегель також стверджував, що в абсолютній тотожності суб'єкт і об'єкт знімаються, але оскільки вони існують в абсолютній тотожності, вони водночас і зберігаються. Фіхте, зі свого боку, запитує: як Абсолют входить у цю форму розходження? Де криється джерело цього розходження? І відповідає: у знанні, що "схоплює себе як таке і пояснює себе в собі самому". Тому науковчення за свою висхідну точку бере знання і, стверджуючи його у відношенні до Абсолюту (тому що покладати знання інакше не можна), розвиває його законним шляхом. Філософія ж тотожності в силу її догматико-онтологічної позиції, вважає Фіхте, усього лише постулює існування Абсолюту у формі пізнання, не маючи при цьому ніякої можливості довести, що це істинно. Виявляється, що продуктивність і позитивність єдності полягає в тому, що вона має одночасно охоплювати собою *перехід від єдиного до множинного і від множинного до єдиного*, при цьому знання не потребує зайвих постулатів, обґрунтовує себе і свої поняття генетично. Цим і виявляється *органічна* єдність.

2. Безпосередність виражає специфіку набуття вищого знання. Органічна єдність може схоплюватися тільки в *інтелектуальному спогляданні*.

3. Критичність виступає як головна характеристика *наукового* знання, яка повинна супроводжувати пізнання, щоб рухатися тільки в рамках дійсного знання, а не бурхливих фантазій. Критичний метод дозволяє через роботу з інтелекцією пояснити єдність знання.

Уже відзначалося, що абсолютне знання як абсолютно формальне стосовно Абсолюту є субстанціальним баченням, абсолютним для-себе-буттям. Тому, споглядаючи себе воно повинно конструювати себе саме. Таким принципом самоконструювання і є інтелектуальне споглядання. Водночас воно постає методом для науковчення.

Інтелектуальне споглядання є одним з найголовніших пунктів розбіжності між трансцендентальною філософією Фіхте і філософією тотожності. Алексис Філоненко, відомий французький дослідник творчості Фіхте, звертається в своїй роботі "Інтелектуальне споглядання у Фіхте" [30] до проблеми інтелектуального споглядання, яку Фіхте, Шеллінг і Гегель розуміли по-різному.

Розуміння Фіхте інтелектуального споглядання, на думку Філоненко, було суто методичним: абсолютний суб'єкт, Я, даний не за допомогою емпіричного споглядання, але покладається інтелектуально; у тій мірі, в якій душа взагалі є останньою підставою достовірних форм мислення, вона є ноуменом; якщо ж ці форми розглядаються як безумовно необ-

хідні закони, душа постає трансцендентальною ідеєю; проте, ідея відрізняється від всього іншого тим, що ми здійснюємо її за допомогою інтелектуального споглядання "Я єсьмь", як-от: Я єсьмь просто тому, що Я єсьмь.

Помітно, що це поняття не збігається з тим, яке дає Шеллінг. Він витлумачує в якості фіхтевського: "Я є остільки, оскільки воно є, без всякої умови й обмеження". Його прообразом є чисте, вічне буття, про яке не можна сказати, що воно було, як воно буде, але винятково тільки, що воно є. Хто хоче визначити це Я інакше, ніж за допомогою свого буття, той повинний спустити це Я в емпіричний світ. Воно покладене просто, поза всяким часом, і його формою інтелектуального споглядання є вічність.

Описуючи інтелектуальне споглядання, як воно подається в шеллінгівському розумінні, Філоненко зупиняється на таких його особливостях: 1) шеллінгівське Я, що схоплює саме себе в інтелектуальній інтуїції, ні в якому разі не зможе вважатись методичним принципом; 2) визначення Я у Шеллінга в дійсності являє собою повернення до аристотелівської метафізики: на місце трансцендентальної рефлексії про єдність методу Шеллінг знову ставить ідею найвищої істоти як іманентної підстави реальності; 3) функція практичного розуму в Шеллінга цілком виключається: моральність у нього ні що інше, як вираження скінченності і прагнення кінцевої свідомості знову знайти найвище буття; 4) Шеллінг не дає широкого застосування поняттю трансцендентальної ідеї.

Що стосується гегелівського розуміння науковчення, то він розділяв шеллінгівський спосіб прочитання в його висхідному спрямуванні. Основною фіхтевської системи, писав Гегель, є інтелектуальне споглядання, чисте мислення самого себе, чиста самосвідомість. Я=Я, Абсолютом є суб'єкт-об'єкт, і Я є тотожністю суб'єкта й об'єкта.

Те, що інтелектуальне споглядання є вираженням тотожності буття і мислення, тривалий час не викликало ніяких сумнівів. За винятком, можливо, одного: саме інтелектуальне споглядання в цьому трактуванні виходило перешкодою для розвитку усієї фіхтевської системи: якщо абсолютне, вічне Я дане споконвічно, навіщо ж потрібний ще цілий ряд щаблів у напрямку до нього? Гегель зробив цю апорію зовнішньо нерозв'язною. Але він і створив її як таку.

Французький дослідник ототожнює трансцендентальну силу уображення (здатність уяви) з інтелектуальним спогляданням, що відзначають майже усі сучасні фіхтезнавці. Описуючи структуру і функції фіхтевської трансцендентальної сили уображення (здатності уяви), Філоненко виділяє такі моменти: 1) трансцендентальна сила уображення (здатність уяви) є суб'єктом Я самим, свідомістю; тому було б найглибшою помилкою розглядати це Я в якості нерухомого, незмінного субстрату-носія визначених властивостей; 2) саме завдяки силі уображення (здатності уяви) життя свідомості постає у Фіхте як рух Я в часі; 3) цей рух здійснюється за допомогою взаємодії Я з самим собою, так що інтелектуальне

споглядання у формі продуктивної сили уображення (здатності уяви) стає умовою можливості не тільки свідомості, але і самосвідомості; 4) трансцендентальна сила уображення (здатність уяви) виконує найважливіші функції практичного розуму. Саме за допомогою її діяльності може виконуватись перехід від трансцендентальної ідеї Я до трансцендентального ідеалу, підставою якому слугує моральний закон, а наповненням – діяльністю самої сили уображення (здатності уяви).

Неважко помітити, що Філоненко говорить про інтелектуальне споглядання в ранніх науковченнях Фіхте, проте незмінність позиції німецького мислителя підтверджує і науковчення від 1801-1802 рр. І тут інтелектуальне споглядання необхідно тільки для конструювання знанням самого себе, а не для вбачання в Абсолют. Інтелектуальне споглядання не є тотожністю мислення і буття та пізнанням Абсолютом самого себе, а вищою здатністю самого знання споглядати в собі, конструюючи, єдність суб'єкта й об'єкта як методичну необхідність.

Результатом цього розгляду філософії Фіхте є концепція нетотожності мислення і буття, а також пов'язана з цим ідея непаралелізму. Мислення і буття є першими членами диз'юнкції самого знання. При цьому необхідно розрізнити буття знання й абсолютне буття, в яке не може бути привнесене будь-яке розрізнення. Знання не є самодостатнім, щоб відобразити усю світобудову, але знаходить у собі чуття абсолютної залежності від творця. Нетотожність мислення і буття є виразом даремності спроб зводити їх у наявному бутті. Єдність абсолютної свободи й абсолютного буття, мислення і буття, можливості і дійсності, свободи і необхідності вкорінена в релігійну віру, про що свідчить фіхтевське науковчення від 1801-02 років.

1. *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. – М.: Мысль, 1974. – Т. 1. – С.125. 2. *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. – М., 1985. – С.8. 3. *Гегель Г.В.Ф.* Различие... // Кантовский сборник. – Калининград: Изд-во Калининградского ун-та, 1988. – №13. – С.162. 4. Там само. – С.162. 5. *Шеллинг Ф.В.Й.* Сочинения в двух томах. – М.: Мысль, 1987. – Т.1. – С.584. 6. Там само. – С.462-463. 7. Там само. – С.583. 8. *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. – М., 1985. – С.3. 9. Там само. – С.3. 10. Там само. – С.10. 11. Там само. – С.2. 12. Там само. – С.10. 13. Див. *Гайденко П.П.* Искушение диалектикой: пантеистические и гностические мотивы у Гегеля и Вл.Соловьева // Вопросы философии. – 1998. – №4. 14. Там само. – С.83. 15. *Шеллинг Ф.В.Й.* Сочинения в двух томах. – М.: Мысль, 1987. – Т.1. – С.183. 16. *Гегель Г.В.Ф.* Различие между системами... // Кантовский сборник. – Калининград, 1987. – С.152. 17. Там само. – С.131. 18. *Fichtes J.G.* Leben und literarischer Briefwechsel. – Leipzig, 1862. – Bd. 2. – S. 327. 19. Ibid. – S.348. 20. Пор. *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. – М., 1998. 21. *Ильин И.А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека: в 2 т. – Спб.: 1994. – Т.1. – С.55. 22. *Шеллинг Ф.В.Й.* Сочинения в двух томах. – М.: Мысль, 1987. – Т.1. – С.516-518. 23. *Janke W.* Fichte. Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft. – Berlin, 1970. – S.283. 24. *Lauth R.* Transzendentalphilosophie in Abgrenzung gegen den absoluten Idealismus Schellings und Hegels // *Lauth R.* Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zur Marx und Dostojewski. – Hamburg: Meiner, 1989. – S.360-372. 25. *Fichte J.G.* Darstellung der Wissenschaftslehre: aus d. Jahren 1801/02. – Hamburg: Meiner, 1977. – S.17. 26. *Lauth R.* Hegel vor der Wissenschaftslehre. – Mainz, 1987. – S.6 (Abh. Der Geistes- u. Sozialwiss. Klasse; Akad. der Wiss u. der Lit. Jg. 1987; №1). 27. *Fichte J.G.* Darstellung der Wissenschaftslehre: aus d. Jahren 1801/02. – Hamburg: Meiner, 1977. – S.17. 28. Ibid. – S.24. 29. Ibid. – S.24. 30. *Philonenko A.* Die intellektuale Anschauung bei Fichte // Der transzendente Gedanke. – Hamburg, 1981. – S.91-107.

## **ОСНОВНІ ПАРАМЕТРИ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ У ФІЛОСОФСЬКИХ ВЧЕННЯХ КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКОЇ АКАДЕМІЇ**

Удосконалення людської діяльності не лише наповнює сенсом поняття "світ", а й сприяє його подальшому поглибленню та змістовному розширенню. В цьому світі людина самовизначається як суб'єкт діяльності, котрий конструює власний світ – світ людського буття. Особливості буття людини значною мірою зумовлюються тим, що завдяки своїй тілесно-духовній організації людина є особистістю, здатною до цілеспрямованої діяльності, творчості, до самосвідомості й самоформування. В українській філософії тема буття є однією з найфундаментальніших проблем. Досліджуючи філософську спадщину Києво-Могилянської академії, а саме її антропологічний аспект, необхідно визначити основні критерії онтологічного статусу людини. Об'єктом нашого дослідження є філософська спадщина професорів Києво-Могилянської академії, предметом – онтологічні засади людського "Я".

Дослідники української філософії відзначають, що наприкінці XVI ст. під дією внутрішньої логіки розвитку самої української культури та під потужним тиском зовнішніх обставин соціально-політичного та релігійного життя сформувалась оригінальна синтетична українська культура, яка являла собою єднання двох підходів: традиційного, генетично пов'язаного з духовною спадщиною княжої доби, та нового, що з'явився у XV ст., орієнтувався на ідейні здобутки європейського Заходу і був представлений творчістю раннях українських гуманістів. Д.Чижевський відзначає, що формуванню такої культури сприяла атмосфера епохи бароко з характерним для неї поєднанням релігійних та світських компонентів в культурі, середньовічного теологізму з ренесансним індивідуалізмом [1]. Репрезентувала таку культуру в Україні філософія Києво-Могилянської академії. В.Горський та Я.Стратій визначають сутність філософії Києво-Могилянської доби, як "барокову схоластику" [2]. Відповідно до цього розглядаються й основні гранично широкі поняття, які характеризують онтологічний статус людини. Я.Стратій та І.Бичко підкреслюють онтологічну значимість "внутрішньої людини", яка знаходить своє вираження в опорі на самосвідомість [3].

Філософія Києво-Могилянської академії являла собою синтез спадщини домогилянської доби з надбанням західної філософії. Такий синтез забезпечував неперервність традиції, тяглість філософської думки при переході від Середньовіччя до Нового часу, блискуче вкладався в менталітет бароко з характерною для нього посиленою увагою до теології і водночас до натурфілософської проблематики. Я.Стратій відмічає, що в межах схоластики епохи бароко, спостерігається тяжіння до тих мислителів, котрі у своїх вченнях поряд з натурфілософськими пи-



таннями чільне місце відводили і з'ясуванню проблем метафізики, проблем загальних основ буття, схилилися більшою мірою до концептуалізму, себто до духовного досвіду українських інтелектуалів поміркованого варіанту середньовічної західної реалістичної традиції, згідно з якою передбачалось існування в речах аналогів понять людського розуму, обґрунтовувалась розділеність вищої сутності – Бога – на роди й види, участь надсвітowego первня у вигляді індивідуальних форм у формуванні одиничного та особистого буття, ствердження пріоритету активності божественного розуму над людським [4].

Але онтологічний аспект людського існування у творчості професорів Києво-Могилянської академії в сучасних наукових дослідженнях висвітлений недостатньо. Тому метою статті є аналіз основних критеріїв людського буття релігійно-філософських вчень Києво-Могилянської академії. Відповідно до мети сформульовано завдання: розглянути основні критерії формування поняття "внутрішня людина" у філософській спадщині професорів Академії, в якій категорії "віра", "воля", "свобода", "щастя" визначають онтологічний статус людини.

Проблема людського буття постає в дослідницькому плані як вельми структурована й багаторівнева. А її суть парадоксальна, смисл її у тому, що людина є принциповою новизною в природі, її химерою. Тому буття для людини (у всіх його вимірах, як зовнішніх, так і внутрішніх) може бути даним не лише через аналіз того чи іншого суцього як просто предметності, а також (і, мабуть, передусім) через осягнення неутаємненого, розкриття істинно людського буття як у його засадничих ви-токах, так і в його реалізації.

У творах І. Гізеля, Г. Кониського, Й. Кроковського, С. Яворського, Ф. Прокоповича ми спостерігаємо зачатки утвердження переваги умоосязного світу над чуттєвим, інтелектуального пізнання над дискурсивним, таким чином підкреслюючи онтологічну значимість "внутрішньої людини", що знаходить своє вираження в опорі на самосвідомість. Остання виявляється як у спрямуванні пошуків пізнання істини, так і в концепціях, що обґрунтовують шляхи здобуття індивідуального людського самовдосконалення та щастя.

В українській філософській традиції в людській природі виділялась "внутрішня" та "зовнішня", або духовна та тілесна, людина. Зазначимо, що під духовною, або "внутрішньою", людиною розуміється не містичне, ніяк не визначене ірраціональне начало, а частка буття однієї зі стихій, котра входить або не входить до складу інших складових світобуття. Наприклад, І.Гізель має на увазі повітря, котре з погляду, хоч і "безвидне, проте розносить кров'ю по всьому тілу", надаючи йому постійну тілесну форму [5].

Роздвоєність людини на "тілесну" і "духовну" зумовлює те, що вона має подвійне джерело активності і життя. З одного боку, людина має духовне серце, духовні очі, ум та розум, а з іншого боку – це "плоть", що складається з тих елементів, котрі розпадаються при смерті і примика-

ють до стихій. Тому тіло має "помираюче серце", а "ціла людина" має серце, як центр об'єднання духовного і тілесного, який керує усією людською поведінкою. Функції "внутрішньої" та "зовнішньої" людини в Бутті "цілої" людини також різні. "Внутрішня" людина – це та сама душа, котра утворюється з духу, тобто з повітря, яка розноситься по тілу "водою кров'ю", надаючи тілу внутрішній зв'язок, або "плотність" [6].

"Внутрішня", або духовна людина, таким чином, подібна до згущеного повітря, котре є однією зі світових стихій. На думку професорів Академії, ці стихії не лише активні, а й взаємодіють одна з одною. Це проявляється і в природі, і в людині. Так, вогонь, який присутній в людині, забезпечує їй нормальну життєдіяльність і оберігає від смерті [7]. Але визначальним у існуванні "внутрішньої" людини є саме повітря. Тому, що людська душа складається з повітря (духу), після смерті вона здатна покидати тіло і поєднуватись через повітря із Всесвітом, або Святим духом. Цим забезпечується безсмертя "внутрішньої" людини, як людини духовної, що виражає і зберігає її "самість".

Кожна людина містить в собі "внутрішню людину", але не кожна знає про це. Річ у тім, що абсолютно більшість людей дивиться на світ виключно плотськими очима і сприймає світ тільки на рівні пристрастей (емоцій), почуттів та простої плотословесності. Спонукою дій у такому разі виступають різноманітні тілесні пристрасті, тобто тілесні потреби людей. Цим люди абсолютно не відрізняються від тварин і діють так само, як вони. Істинне ж розуміння людини досягається тільки при переході від плотських очей до духовних очей, від чуттєво-емоційного споглядання – до розумності. Саме розум робить людину богоподібною, саме завдяки йому вона стає володарем природи: "Вже створено людину за своїм образом і подобою, а, саме, щоб мала розум, який є найбільшим, найкращим і найправдивішим зображенням нашої природи, щоб володіла вільним судженням, яке такій природі належить, і буде подібною вона певним чином до нашої величності..." [8].

Як вже зазначалося, у межах киево-руської культури склався притаманний українській духовній традиції тип мислення, не схильний до абстрактного, відірваного від життя філософського теоретизування. Якщо у західноєвропейській культурі здебільшого реалізується "платонівсько-аристотелівська" лінія філософії, яка відповідно до канонів наукового мислення прагне до істини, незалежної від людини і людства, то в нашій культурі переважає "александрійсько-біблійна", яка зорієнтовується не так на пошук безсторонньої істини, як правди, що є сутністю драми людського життя. Філософом вважається той, хто, спираючись на книжні знання, не лише здобув істину про сенс людського існування, а разом з цим перетворив одержану істину на керівництво у власному житті. У зв'язку з розглядом проблеми раціонального знання варто звернути увагу й на те, як розумілася істина в філософських курсах Києво-Могилянської академії. Вона розглядається у кількох вимірах, переду-

сім у божественному, трансцендентальному та людському або екзистенційному. "Значення істинного узгоджується з Богом, який не має жодного реального відношення до інтелекту [тобто людини], бо він не підпорядковується тим, що існують, ані за визначенням, ані за терміном. Але для доведення істинного не потрібно ні існування сутнього, ні його актуального пізнання" [9].

Зазначимо, що за спостереженнями С.Б.Кримського, українські мислителі XVI – XVII і попередніх сторіч, говорячи про розум, переважно мали на увазі саме духовний розум, який, згідно з їхніми тлумаченнями, був органічно поєднаний із серцем [10]. Ця традиція розглядала серце як осереддя всього психічного життя, яке є мірилом духовності людини, тільки той, хто має "чисте серце" може узріти Бога. Ця традиція бере свій початок від Біблії і посилюється в Україні зі сприйняттям філософських ідей східної патристики. В українській філософській традиції не заперечується й значення чуттів і волі в пізнавальній діяльності людини, спрямованої на спілкування з божественною істиною. У зв'язку з цим особлива увага приділяється органіві, завдяки якому стає можливим залучення людини до Божої істини. Таким органом вважалось серце. Якщо місце людини в світі розумілось як своєрідна точка перетину між світлом благодаті й безоднею темряви, то в самій людині центром зіткнення і взаємодії протидіюючих сил вважається серце. Йому відводиться роль ланки, що зводить воедино розум, чуття й волю людини. На цій основі єдності ума і серця, на думку Ф. Прокоповича, раціональне та ірраціональне не лише не суперечать, а й взаємно доповнюють одне одного. "Об'єктом тягу є саме серце. Адже серце перебуває під дивовижним впливом афектів одного й другого, бо внаслідок гніву відбувається кипіння крові поблизу серця – з причини радості воно розширюється, а з нагоди суму – стискається. Ми відчуваємо також співчуття у любові, а в інших такого роду афектах якоесь внутрішнє хвилювання, яке, здається, виникає з причини їх суголосності з серцем" [11]. Акцентція ролі серця істотна з огляду на подальшу традицію розвитку української філософської думки, однією з власних рис якої було зосередження уваги на розробці філософії серця (Г.Сковорода, П.Юркевич та ін.). Відповідно до цього розуміння зближувалися й такі поняття, як істина, правда, справедливість.

Для української філософської думки органічною є ідея переваги умоосяжного світу над чуттєвим і усвідомлення онтологічної значущості "внутрішньої людини", що дістала свій вираз у самосвідомості. Людина вже не дивиться на себе лише як на частину природного космосу. Вона усвідомлює себе господарем природи, що не тільки завершує ряд природних витворів, а стоїть над природним космосом, який створено згідно з божественним задумом на послугу людині. Такий специфічний антропоцентризм зумовлює переважання в системі філософських поглядів діячів Київської Русі кола проблем, що пов'язані з усвідомленням сутності людини, сенсу її буття. Людині відводиться роль центральної ланки, що забезпечує комуні-

кацію між Богом та створеним ним Світом. Спробу обґрунтувати шляхи здобуття індивідуального людського самовдосконалення та щастя знаходимо і в творах професорів Києво-Могилянської академії.

Професори Академії розглядають ще один аспект онтологічного усвідомлення людського "Я". Наприклад, І.Гізель у "Мирі з Богом чоловіку", не заперечуючи того, що тіло може впливати на душу та її діяльність, саме душу вважає носієм особистості, оскільки й Бог є персоною як дух, а людина стає нею через прилучення до Бога та його духовної природи. У цьому мислитель йшов за усталеною в українській культурі традицією, згідно з якою душа й "внутрішня людина", її "Я" – поняття співвимірні. Завдання людини полягає в тому, щоб якомога більше наблизитися до Бога, уподібнитися йому, а для цього вона повинна стати "духовною людиною", у якій й тіло стає також духовним, відмінною від "плотської людини", дух якої підпадає гріховно-руйнівному володарюванню плоті. При цьому поняття тіла й плоті не збігаються, бо плоть є носієм гріховно-своєвольного первня. Тому для того, щоб стати духовною людиною і здолати плоть, необхідне не вивільнення духу від тіла, бо за життя людини цього досягти неможливо, а одухотворення самого тіла.

"Внутренняя сущность человека" за Гізелем безпосередньо впливає на свідомість людини, а та, в свою чергу, забезпечує досягнення "благодаті Божої". Вона являє собою "даръ вышій, естественный, ту не от Бога воли человеческой данный, помогающъ к сему, дабы человекъ оправданія своего и спасенія достигалъ" [12]. Тільки через віру людина може досягти спасіння. Зазначимо, що в онтологічних розмислах людського буття, поняття віри посідає чільне місце, як в українській філософії, так і в філософських вченнях Києво-Могилянської академії.

Але мова тут йде про віру людську, а не божу. Оскільки об'єкт віри темний і неочевидний, то віра може бути поєднана з почуттям страху, підозри, недовіря і сумніву, які набувають особливої сили тоді, коли протилежні мотиви ніби розривають людину надвоє, спонукаючи її приєднатись або до одного, або до іншого твердження, поки, нарешті, вона не приєднається до твердження, яке найбільше відповідає її волі. Професори академії визначали її як "прагнення розумне", що властиве тільки людині. Наприклад, Ф. Прокопович називає таке прагнення – "розумна воля". Але воля нібито щось вище від розуму, бо розум обслуговує її потреби; з другого боку, розум нібито вищий від волі, бо воля сліпа, а розум "освічений" і веде за собою волю, як поводитир сліпого. Разом з тим, воля нібито вища за розум, бо вона фактично діє, а розум – це тільки її радник [13].

Характерною властивістю філософських курсів багатьох київських професорів є їх спрямованість проти моральної доктрини томізму. Проголошуючи примат розуму над волею, тобто виходячи з концепції етичного інтелектуалізму, ця доктрина не заперечувала і того, що воля може спонукати розум до пізнання. Щоб вчиняти морально, людина повинна мати істинне знання про добро і зло. Це знання дає волі інтелект, який

спрямовуючи її до вибору, дозволяє людині діяти у відповідності з моральними чеснотами – справедливістю, мужністю, поміркованістю. Проголошуючи свободу волі людини, а, отже, і її відповідальність за свої вчинки, томісти водночас підкресливали, що Бог приводить до руху не лише природні причини, але й причини доброї волі, при цьому він нібито не знищує добровільності вчинків, що здійснюються, тому що в кожній речі діє у відповідності з її особливістю. Таким чином, свобода волі, що видається томізмом як постулат, виявляється ілюзорною, – без дій підтримки Бога вона не має місця.

На відміну від західних мислителів українські філософи у свідомості розрізняють розум (інтелект) та волю. У Г. Кониського читаємо: "Інтелект – це духовна пізнавальна потенція..., визначається як властивість раціональної душі" [14]. Професори критикують суперечність томістської моральної доктрини, хоча й не долають її. Їх речення в основному спрямоване проти концепції етичного інтелектуалізму. Зокрема, Гізель виходить не з примату розуму над волею, а з їх взаємодії: "...Воля спонукає інтелект до мислення не способом прямої дії, а через певне взаємне тяжіння" [15].

У філософських курсах домінує думка про те, що людина від природи більше схильна до добра, однак доброта та злість не є природними, вродженими якостями людини, бо в протилежному випадку вона б не несла ніякої відповідальності, в тому числі й моральної, за свої вчинки. Цікаві з цього приводу роздуми І. Гізеля щодо співвідношення добра і зла. Він зазначає, що "нічого не буває такою мірою злом, щоб не мало чогось властивого для добра". Для того аби пізнати межу добра та зла необхідне існування й одного, й другого: "...Буває, що те, яке вважається найгіршим, завжди відкрите для якогось розуміння доброго" [16].

У зв'язку з цим у філософських курсах зачіпається питання свободи волі. Проблема свободи волі є однією з найскладніших в історії філософії. Вітчизняні мислителі XVII ст., так само як і попередники, ще не могли уникнути протиріч при розгляді співвідношення свободної волі людини і Божого промислу, приречення, благодаті. Вони намагались зняти альтернативність цього співвідношення. Хоча подібні спроби здійснювались на протязі всього існування філософії у межах теології, кожна філософська школа здійснювала це по-своєму; в кінцевому рахунку свобода волі людини ставала все менш залежною від божественної благодаті.

Свобода розглядалася професорами Академії як корінний атрибут людини поряд з мисленням, розумом. Питання про свободу волі вирішується ними двопланово: стосовно ставлення людини до Бога і до природи. Стосовно свободи волі професори підтримують точку зору католиків-томістів, – Бог, створивши людину дав їй свободу волі. Мотивується це тим, що людина не була б вільною, якби не могла протистояти Богові. Але ж часто люди творять справи, переслідуючи певну мету, яка противна Богові. Саме у ставленні до Бога стверджується наявність у людини

свободної волі: "Ця власна свобода є не що інше, як само вільне судження волі чи можливість вибирати з того, що відноситься до мети"[17].

У творах професорів Академії міститься думка про те, що свобода волі реалізується через віру людини. Вірити може тільки людина, оскільки лише вона наділена інтелектом. Професори розрізняли активний та пасивний інтелект. Саме активний інтелект має за своє призначення творення або діяльність, і виявляє він себе у душі, а конкретніше, у розумній душі, яка є продуктом творення Бога. Отже, віра дана людині від Бога, але "вірить тільки той, хто хоче вірити" [18]. Іншими словами, якщо людина вірить якомусь твердженню, то вона вірить тому, що це в якійсь мірі відповідає її інтересам та прагненням. Тільки через Бога людина може досягнути повноти віри. Істинна віра ґрунтується на одкровенні – на безпосередньому самовиявленні Бога, – його власному видінні нашій душі, його власному голосі, що віщує людині. Раптом відкриваються замкнені очі душі, і вона починає відчувати за межами земного світу проблеми небесного сядва, її переповнюють блаженство і мир, що перевищують будь-яке людське розуміння. Така душа, якщо не свідомо, так підсвідомо, відчуває, що її досяг голос Божий. Така віра, скоріше являє собою, деякий внутрішній стан духу, живу повноту серця.

На думку професорів, людина, яка живе в світі, внаслідок первородного гріха, утратила первісну гармонію і стала внутрішньо суперечливою. Її тіло віддається чуттєвим пристрастям і надмірностям, душа розривається від протилежних бажань і нахилів, розум схильний до збочень і блукання. Людині треба вийти з цієї внутрішньої розірваності, зібрати себе з розсіяння, звести, зосередити всі свої сили, інтереси й потяги в одній точці. Символом цієї точки є серце людини. Воно, як уже зазначалося, є охоронцем і носієм тілесних сил людини, зосередженням душевних відчуттів, фантазій, пристрастей, осередком її морального життя, джерелом доброго і злого в ній, воно тісно пов'язане з волінням, думанням, вчинками. Серце – не частина людини, а центр її тілесності, душевності й духовності. Саме воно визначає індивідуальність людини, її Я, її ество. Спочатку серце збирає людину в єдине ціле, воно є засадовим стосовно її здатності бути цілісністю. А далі воля і розум спрямовують цю цілісність до Бога й єднання з ним. Лише людина здатна свідомо, за власним бажанням збирати себе з розсіяння й за допомогою божої благодаті надавати своєму поступові певного спрямування [19]. Збирання себе й спрямування до добра та істини є водночас і процесом творення людиною самої себе, своєї індивідуальності й, разом з тим, переображенням згідно з визначеними для себе моральними й духовними пріоритетами.

Слід зазначити, що православ'я, на відміну від католицизму, а ще більше – протестантизму, не робило вчення про гріх засадовим стосовно розуміння єства людини, а розглядало його радше як ідею, що пояснювала зміни в цьому естві після первісного гріхопадіння прабатьків. Цей погляд на людину був світлішим, радіснішим, бадьорішим. Але він не

заперечував того, що саме через гріх смерть ввійшла в світ і в життя кожної окремої людини й, що джерело гріха полягає в її духовній сфері, оскільки, вона обдарована свободою волі, й аж ніяк не зводиться до впливів тіла, суспільних умов та інших подібних чинників. І хоча долання гріха потребує особистих зусиль кожної людини, воно є справою не суто індивідуальною, а цілого людства й усієї світобудови загалом.

Гордість, здирництво, безчестя, ненажерливість, заздрість, гнів та лінощі визначені смертними гріхами. Наприклад, на думку Гізеля, ці гріхи є не тільки "начальнейшими", але й "просте головними" [20], оскільки вони знищують сутність людини, роз'їдають її "внутрішнє" єство, таким чином закриваючи їй шлях досягнення благодаті Божої.

У творах професорів простежуємо бажання захистити індивідуальний духовний світ людини. Кожна людина, нехай навіть інтуїтивно, хоче бути щасливою, намагається визначити для себе зміст і сенс щастя. Для професорів академії авторитетним залишається положення Аристотеля, згідно з яким етика як наука має шукати і навчати, в чому полягає найвище добро, або блаженство і щастя. Г. Кониський цитує послання апостола Павла до коринфян, де стверджується, що найвище щастя буде на тому світі. Але мислитель переконаний, що віра в найвище щастя в потойбічному не означає, що людина повинна бути пасивною у цьому житті. Він засуджує вчення стоїків, які вбачаючи досягнення блага у стані апатії, самі не досягли відсутності пристрастей, бо в принципі це неможливо, але їх заклики про абсолютний спокій душі є шкідливими, адже вбивають у людині її найкращі пориви, гуманні почуття: "Ця догма заперечує любов до дітей, відданість батьківщині й співчуття до знедолених і нещасних і під прикриттям стійкості вчить грубості й жорстокості" [21].

Людина усе життя шукає блаженства так, нібито завжди сліпа. Причина цього, на думку І. Гізеля, криється в одвічній активності світового зла і в ототожненні краси та сили. Життя засноване на принципі: "хто сильніший, той і кращий" [22]. Внаслідок того, що зло і насильство викликають світові страждання, все суще, а людина в першу чергу, прагне блаженства, насолоди життям, а отже добра та щастя. Людина намагається знайти справжнє життя і прагнути того справжнього світу, який би приніс їй повне і дійсне задоволення, тобто щастя. Щастя – це стан задоволення людини, а передусім, причетність до такого світобуття, частиною якого відчуває себе людина і в якому вона розкриває свій творчий потенціал.

Першою головною умовою щасливого життя, як це виходить з аналізу творів професорів академії, має бути прагнення добра та усвідомлення вічності як міри, з якою слід співвідносити прагнення. Момент незбагненності переслідують людей і через нерозуміння відносності раціональних норм, і через принципову обмеженість тієї чуттєво-даної зовнішності, котра задовольняє похоті, воління тіла. Другою суттєвою умовою людського щастя є, на думку професорів, довіра людини до чужого і власного розуму, уміння під чуттєвою "сліпотою" осягнути неприступну чуттям іс-

тину. Тобто другою запорукою дороги людини до щастя має бути своєрідний "раціональний сумнів", який оберігає людину від догматизму і спрощень у розумінні дійсності, застерігає від поквалітивних висновків і рішень, що занурюють розум у морок [23].

Проблема щастя, зрештою, вирішується мислителями, на нашу думку, в такому екзистенційному плані, який єднається з раціональними основами світської етики. Суть рішення проблеми взагалі полягає в тому, щоб зняти пов'язки з очей щастя, обґрунтовуючи і проповідуючи віру у правильну науку. Спираючись, так би мовити, на "правильну теорію" теорію щастя, яка має властивості універсальної істини, люди повинні звільнити свої "зовнішні" і "внутрішні" очі, чуття і розум від хибних уявлень, понять, висновків і рішень. Саме це й приведе їх до щастя, добра і справедливості. А це можливо тоді, коли люди, оцінюючи власні вчинки, усвідомлюють свою відповідальність перед іншими людьми і народом, зважаючи на рівність земної участі кожного в лоні вічності і перед її смертним вироком. Тому джерела щастя, як це впливає зі змісту творів, філософи вбачали у житті, сповненому людяності, добродійності, чеснот і раціональної віри у красу "потенційного" буття.

Сенс існування людини пов'язаний з гармонічним поєднанням таких феноменів як "істина", "віра", "воля", "свобода", "щастя", які у філософії Києво-Могилянської академії наповнюються оригінальним змістом.

Таким чином, українська філософська думка зосереджує свою увагу на людині і має переважно антропологічний зміст. Її загальна структура має такий вигляд: змістом життя людини є боротьба добра і зла, тобто мораль; моральна сутність людини розгортається в історії, сенс якої у вдосконаленні людини і людства в цілому; а історія охоплена і просякнута релігією як світоглядною формою духовності. Включення до загальноєвропейського культурного контексту не привело до втрати самобутності української культури. Ідеї цінності людини, прагнення до піднесення її самосвідомості та утвердження гідності особи були співзвучними ідеології раннього Просвітництва, що ширилась того часу в країнах Західної Європи. Ідеї гуманізму, Реформації та раннього Просвітництва наявні у філософських системах професорів Києво-Могилянської академії. Такий синтез надає своєрідне стилістичне забарвлення філософській культурі цієї епохи, що дає змогу розглядати її як добу українського бароко. Основні принципи парадигми "Бог-світ-людина", що лежать в основі розуміння онтологічного статусу людини професорами Києво-Могилянської академії, зазнали певних деформацій та смислових зрушень, що було пов'язано з розвитком гуманістичних та барокових концепцій. Тому відбулася певна переорієнтація пізнання, яке ще було теологічно зорієнтоване, але все більшу увагу акцентувало на земній природі, людині та її самоцінності.

1. *Чижевський Д.* Історія української літератури. – Прага, 1942. – Кн. 2. – С. 49. 2. *Горський В.* Філософія в українській культурі: (методологія та історія). Філософські нариси. – К., 2001. – С. 113. 3. *Стратій Я.* Розвиток філософської та політико-правової думки в Києво-Могилянській Академії



// Київські обрії: історико-філософські нариси. – К.: Стило, 1997. – С.63. 4. Історія філософії України. – К., 1994. – С.140. 5. *Gieselii I. Opus totius philosophiae 1645 – 1647* // Ін-т рукопису ЦНБ НАА Укр. – Мел.М.П./128 – Р. 481. 6. *Прокопович Ф.* Філософські твори. – К., 1979. – Т. 1. – С. 308. 7. *Gieselii I. Opus totius philosophiae 1645 – 1647* // Ін-т рукопису ЦНБ НАА Укр. – Мел.М.П./128 – Р. 504. 8. *Кониський Г.* Загальна філософія... // *Кониський Г.* Філософські твори: У 2 т. – К., 1990. – Т. 1. – С. 407. 9. *Gieselii I. Opus totius philosophiae 1645 – 1647* // Ін-т рукопису ЦНБ НАА Укр. – Мел.М.П./128 – Р. 453. 10. *Крымский С.Б.* Культурные архетипы, или знание до познания // Природа. – 1991. – № 11. – С.69. 11. *Прокопович Ф.* Філософські твори. – К., 1979. – Т.1. – С. 361. 12. *Гизель И.* Мир с Богом человеку. – К., 1669. – С. 3. 13. *Прокопович Ф.* Філософські твори. – К., 1979. – Т.1. – С. 358. 14. *Кониський Г.* Загальна філософія... // *Кониський Г.* Філософські твори: У 2 т. – К., 1990. – Т. 1. – С. 424. 15. *Gieselii I. Opus totius philosophiae 1645 – 1647* // Ін-т рукопису ЦНБ НАА Укр. – Мел.М.П./128 – Р. 548. 16. Там само. – С. 502-503. 17. *Кониський Г.* Загальна філософія... // *Кониський Г.* Філософські твори: У 2 т. – К., 1990. – Т.1. – С. 424. 18. *Gieselii I. Opus totius philosophiae 1645 – 1647* // Ін-т рукопису ЦНБ НАА Укр. – Мел.М.П./128 – Р. 259. 19. *Прокопович Ф.* Філософські твори. – К., 1979. – Т.1. – С. 374. 20. *Гизель И.* Мир с Богом человеку. – К., 1669. – С. 206. 21. *Кониський Г.* Загальна філософія... // *Кониський Г.* Філософські твори: У 2 т. – К., 1990. – Т.1. – С. 419. 22. *Гизель И.* Мир с Богом человеку. – К., 1669. – С. 427. 23. Там само. – С. 395.

**Свириденко Д.Б., асп., Переяслав-Хмельницький ДПУ  
ім. Григорія Сковороди**

## **КЛАСИФІКАЦІЯ МЕТОДІВ ДОСЛІДЖЕННЯ ФЕНОМЕНУ КОМП'ЮТЕРНОЇ ВІРТУАЛЬНОЇ РЕАЛЬНОСТІ**

Термін "віртуальність" стає все більше популярним, поняття "віртуальна реальність" поширюється на нові сфери знання, переступивши за межі своєї "історичної батьківщини" – області комп'ютерних та телекомунікаційних технологій. Зараз, як ніколи, для віртуальної реальності відчувається контраст між широтою використання й популярністю, з одного боку, та теоретичною хиткістю й незабезпеченістю – з іншого.

Сучасна філософська думка намагається досягнути онтологічний статус віртуальної реальності, але зустрічає на цьому шляху цілу низку перепон – від неоднозначного тлумачення терміну "віртуальне" до проблем, пов'язаних з розумінням віртуальної реальності у широкому та строгому смислах.

На даний час не відомо факту цілісного та комплексного філософського осмислення феномену віртуальної реальності, по-перше, через його новизну (перші спроби рефлексії щодо нього можна визначити кінцем ХХ ст.). По-друге, проблемою при його аналізі є занадто різномірний матеріал, що розуміється під вищезгаданим феноменом, а, значить, і велика кількість підходів до його аналізу в рамках багатьох дисциплін.

Для проведення дослідження, першочерговою задачею автор вважає визначення підходу до об'єкту дослідження стосовно розуміння його у широкому та строгому смислах. Автор вважає, що феномен віртуальної реальності повинен розумітись у широкому смислі як явище, яке мало місце під час усього процесу генезису людської культури, до культурних форм, в яких феномен віртуальної реальності знаходив свої об'єктивізації, можна, наприклад, віднести міф, образотворче мистецтво, літературу,

театр, кіно, фотографію, радіо, телебачення, комп'ютер. Як бачимо, використовуючи даний підхід, комп'ютерна віртуальна реальність також потрапляє в коло дослідження, але лише як остання, найбільш науково обґрунтована та досліджена форма феномену віртуальної реальності. Розуміння віртуальної реальності в широкому та строгому смислах задає її філософське навантаження, демаркуючи її від тлумачення віртуальної реальності в рамках технічного артефакту.

Необхідно констатувати факт, що феномен віртуальної реальності глибше концептуальне оформлення отримав в строгому смислі. В контексті даного дослідження під терміном "віртуальна реальність" ми будемо, передусім, розуміти комп'ютерну віртуальну реальність.

Іншим чинником, що сприяє підвищенню актуальності дослідження концепцій комп'ютерної віртуальної реальності, є тенденція у філософській думці, згідно якої комп'ютерна віртуальна реальність як соціальне явище може спричинити антропологічні зміни, символізуючи перехід від *homo sapiens* до *homo virtualis*. Хотілося б наголосити, що оглядаючи вплив комп'ютерної віртуальності на природу людини, слід уникати полярних точок зору. Прикладом може слугувати неоднозначне ставлення до іграшки Тамагочі: частина людей висловлюється її за негативний психологічний вплив на дітей, інша ж частина вважає її корисним винаходом, що має позитивну виховну роль, наочно показуючи, до чого призводить недбале ставлення до тварин. Тобто першочерговою задачею автор вважає дослідження методів аналізу віртуальної реальності як антропологічного чинника, але з метою подолання протиріч, що існують в цих концепціях.

Отже, термін *homo virtualis* не є усталеним поняттям. Спираючись на методологічні позиції метаантропології як "вчення про межі буття людини, екзистенціальні виміри, умови комунікації в цих вимірах та архетипові основи культури... яке трактується, перш за все, як теорія буденного, граничного та метакричного буття людини, а також фундаментальні тенденції розвитку людини і людства, та пов'язані з цим колізії" [1], ми будемо використовувати дане поняття для означення як буття людини, включеної в віртуальну реальність, так і для означення можливого наступного щаблю еволюції людини і людства.

Ми можемо запропонувати класифікацію методів дослідження комп'ютерної віртуальної реальності, основу на зображенні крайніх позицій і спробі знайти розв'язання суперечності між ними.

Аналіз існуючих концепцій виявив можливість систематизувати їх, виявивши три підходи до аналізу вищезгаданого типу людини:

1. *Homo virtualis* як деградація *homo sapiens*.
2. *Homo virtualis* як прогрес *homo sapiens*.
3. *Homo virtualis* як один з вимірів *homo sapiens*.

Розглянемо ці групи концепцій більш детально.

В першу чергу, до концепцій деградуючого *homo virtualis*, слід віднести концепцію віртуальної реальності С.Хоружего. Аналізуючи антрополо-

гічний вплив комп'ютерної віртуальної реальності, дослідник констатує факт, що "ми вже наближаємось до появи "віртуалістичного світосприйняття" та людини, орієнтованої на віртуальність – орієнтованої на всіх рівнях своєї організації, починаючи з тілесної... В своєму розвитку вони потенційно призводять до виникнення типу homo virtualis, який намагається замкнути в горизонті віртуальної реальності, покидаючи його на превелику силу" [2]. Така позиція щодо наслідків поширення віртуальності на більшість сфер людської діяльності є закономірним висновком з тієї онтологічної концепції віртуальної реальності, що розробив С.Хоружий. Згідно неї, онтологічний статус віртуальної реальності є вторинним, цей феномен постає тільки як "недород буття, нижчий горизонт... подій" [3]. За С.Хоружим, користуючись метафорою, віртуальну реальність можна порівняти з мерехтінням, наявне буття – з рівномірним світінням, буття в трансценденції – з надінтенсивним спалахом.

До цієї ж групи концепцій слід віднести й ті, що трактують комп'ютерну віртуальну реальність як комунікативну деградацію, ігрову та Інтернет залежність тощо. Наприклад, В.В.Красних, розвиваючи ідеї С.Московичі, відстоює гіпотезу, що "основним суб'єктом віртуального світу є людина-маса... Для віртуальної реальності несвідоме – сприятливе середовище, бо апелюючи в першу чергу до емоцій, сугестивно-агресивно нав'язуючи готові моделі та подаючи їх як істину, легше об'єктивувати саму віртуальну реальність. Вона не терпить аналітичності по відношенню до себе" [4], постулюючи прихід епохи товпи та ери несвідомого.

Цікавим дослідженням, яке обґрунтовує генезис від homo sapiens до homo virtualis як прогрес, є робота В.Тарасенка, в якій автор розглядає антропологічний аспект людини як "людини кликаючої" (від англ. *click* – щиглик, натискання на кнопку комп'ютерної мишки). В цій концепції, комп'ютерна віртуальна реальність на прикладі феномену Інтернету постає перед нами як позитивний прорив у швидкостях комунікації, що докорінно змінили просторово-часову парадигму людини. З закріпленням в культурі такого феномену, як кнопка, людина почала по іншому керувати, "те, що раніше палець робив з перцептивними образами перед носом людини (дивись сюди, а сюди – не дивись), він почав робити з образами на екрані монітору" [5]. Проводячи свій аналіз, В.Тарасенко визнає що освоєння комп'ютерних навичок комунікації призводить до отримання ним певних "комунікативних протезів", але вони, за його думкою, нічим не гірші за тілесну інвалідацію "людини пишучої та читаючої" з її рукою, папером, книжкою тощо. В обох випадках людина втрачає можливість "безпосередньо виразити щось в акті комунікації через розмову, пісню, танець, дотик" [6]. Ще однією рисою культурного переходу до архетипів цього нового типу людини є перехід від послідовних наративів читання до блукання по Інтернет-сторінкам (зеппінгу). Н.Б.Маньковська, досліджуючи творчість У.Еко щодо феномену гіпертексту, пише, що "комп'ютер скоріше повертає людину до традиційного типу читання: дисплей – ідеальна книга, розбита на сторінки" [7].

До концепцій, що тлумачать homo virtualis як один з вимірів homo sapiens, слід віднести постмодерністський напрямок та підходи, що ґрунтуються на парадигмальній презумпції постнекласичної науки. Ця група концепцій характеризується спробами або визнати, що homo virtualis є один з вимірів homo sapiens, або уникнути антропологічної оцінки, плюралістично підходячи до аналізу віртуальної реальності. Представниками постмодерну "ефекти віртуальної реальності... інтерпретуються як гіпертрофовані ефекти віртуалізації реальності, які властиві природному процесу познання реальності людиною завдяки зв'язку познання з реальними умовами існування людини в світі" [8]. Концепти симулякру, гіперреальності тощо як форм віртуальної реальності є відповіддю на технічний прогрес засобів віртуалізації, коли вона стала у іншій формі, але зберегла свою сутність. За Ж.Бодрійаром, "якщо раніше ми жили в уявному світі дзеркала, театральних підмостків... то зараз ми живемо в уявному світі... інтерфейсу, подвоєної суміжності, мережі" [9]. До філософів, що тлумачать homo virtualis як один з вимірів homo sapiens, слід віднести представників постнекласичної науки – віртуалістики, які постулюють віртуальність оточуючого нас світу в формі поліонтичної парадигми (визнання багатьох реальностей) [10]. Визнаючи існування константної та віртуальної реальності, не тільки в рамках філософського дискурсу, а й в рамках нового типу світогляду, М.Носов та інші представники цього філософського напрямку постулюють право на існування нової дисципліни – віртуальної психології – як засобу для теоретичного та методичного застосування систем комп'ютерної віртуальної реальності до широкої низки сфер людської діяльності – виховання, освіта, медицина, політика тощо. До інших прихильників розгляду віртуальної реальності як інструменту для досягнення світу, можна віднести І.А.Акчуріна, який розглядав віртуальну реальність як засіб для обґрунтування теорії паралельних (віртуальних) світів [11]. До цієї ж групи концептів слід віднести й такі, в рамках яких не віртуальна реальність не отримує ані чіткого негативного, ані позитивного значення для людини. Так, дослідник Л.Нікітін говорить, що "на рівні віртуальності на перший план виходить образне мислення, відтак набуває своїх прав природна мова в строго формалізованій її частині" [12], але в той же час "спілкування з комп'ютером за допомогою строго формалізованої мови та мови кнопок, збільшує можливості людини... з іншого боку веде до втрати деяких форм людського спілкування, багатозначності природної мови" [13]. Частина дослідників стверджують, що виникнення нової віртуальної цивілізації, поява homo virtualis є очевидним, проте не слід однозначно оцінювати віртуальну реальність, її треба досліджувати та розробляти оптимальні механізми взаємодії з нею.

Проведена систематизація концепцій віртуальної реальності дозволяє нам зробити наступні висновки. Полярні концепції, що трактують феномен віртуальної реальності як чинник, який негативно або позитивно впливає

на природу людини, дають неповну, однобічну оцінку вищезгаданого феномену. Концепції, що дистанціюються від оцінки, визнаючи суттєву незмінність природи *homo sapiens* під впливом віртуальної реальності та ті, що намагаються всебічно осмислити феномен віртуальної реальності, виявивши його позитивні та негативні сторони не в повній мірі містять у собі можливості для проведення футурологічного прогнозу стосовно природи людини, ухиляючись від однозначного оцінювання стосовно впливу віртуальної реальності на людську природу, тим самим стаючи на позиції плюралізму. Логічно виникає питання щодо аналізу концепцій віртуальної реальності з метою подолання недоліків вже існуючих, шляхом розробки імовірнісної моделі розвитку людської природи, спираючись на проект метаантропології, запропонований Н.Хамітовим. Визначившись, за допомогою методологічного апарату даного підходу, з тими волями, що керують людиною при поринанні до віртуальної реальності, ми зможемо всебічно оцінити цей феномен як чинник можливої зміни людської природи.

Ключовими поняттями цього напрямку сучасної філософії є буденне, граничне та метаграничне буття. Буденне буття породжується волею до самозбереження та волею до продовження роду [14]. Граничне буття кероване волею до влади, а також пізнанню та творчості [15]. Метаграничне буття формується волею до свободи та любові [16]. Ця послідовна тріадна модель дає нам можливість зіставити феномен віртуальної реальності у його вольових імпульсах з вищезгаданими поняттями, завдяки чому ми зможемо оцінити та спрогнозувати вплив віртуальної реальності на генезу *homo sapiens*. Першим істотним зауваженням є точка зору, що *віртуальна реальність не може виникати у буденному бутті людини*. При цьому слід розуміти, що будь-яка людина існує одночасно в буденному, граничному та метаграничному бутті, але домінує якесь одне з них.

Віртуальна реальність розгортається лише у граничному та метаграничному вимірах. У роботі Н.Хамітова "Філософія. Буття. Людина. Світ" [17] граничне буття осмислюється як воля до влади у формі волі до маніпулювання людьми, воля до влади над світом, волі до влади над собою, волі до могутності та всемогутності [18]. Ці волі, в яких знаходить своє виявлення глибинна самотність людини, здатні на скеровування людини до "створення мертвого, невластивого для людини світу самодостатньої техніки, яке породжує екологічну кризу та знеособленню "масову людину" [19]. В опозицію до граничного буття як волі до влади стає граничне буття, породжене волею до пізнання та творчості. Її об'єктивацією є феномен культури [20]. Якщо ж згадати, що феномен віртуальної реальності в широкому смислі об'єктивується у низці культурних явищ – мистецтво, література, театр тощо, то це дає нам підстави для висновку, що *віртуальна реальність граничного буття як виявлення волі до влади несе в собі деструктивний вплив на homo sapiens, а віртуальна реальність як воля до пізнання та творчості несе в собі потенціал для розвитку людини, підводячи її на новий щабель культурного розвитку*. Але при цьому слід зауважити,

що з метаантропологічної точки зору віртуальна реальність як результат волі до пізнання та творчості несе в собі один суттєвий недолік. Мова йде про те, що процес пізнання й творчості замкнений на досягненні та створенні артефактів культури, а не людських взаємин. Ці недоліки знімаються, коли мова заходить про феномен віртуальної реальності в метаграницному вимірі людського буття. Саме в цьому вимірі людина, керована волею до свободи та любові, переходить безпосередньо до творіння свого буття, до екзистенційного катарсису.

Таким чином, в рамках даного дослідження була виконана класифікація методів дослідження комп'ютерної віртуальної реальності, коли за принцип класифікації було обрано оцінку її впливу на природу людини. Користуючись методологічним апаратом метаантропології при аналізі вольових імпульсів людини під впливом комп'ютерної віртуальної реальності, була розроблена імовірнісна модель розвитку природи людини.

1. *Хамитов Н., Крылова С.* Философский словарь. Человек и мир. – К.: КНТ, Центр учебной литературы, 2006. – С. 110-111. 2. *Хоружий С.С.* Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // Вопросы философии. – 1997. – № 6. – С. 61. 3. Там само. – С. 67. 4. *Карина Е.Н.* Виртуальная реальность: онтологический статус: Дис... канд. филос. наук: 09.00.01 / Харьковский национальный ун-т радиоэлектроники. – Х., 2004. – С. 9-10. 5. *Тарасенко В.В.* Антропология Интернет: самоорганизация "человека кликающего" // Общественные науки и современность. – М.: Наука, 2000. – № 5. – С. 113. 6. Там само. – С. 114-115. 7. *Маньковская Н.Б.* Виртуалистика: художественно-эстетический аспект // Виртуалистика: экзистенциальные и эпистемологические аспекты / РАН. Институт философии / И.А. Акчурин (отв.ред.). – М.: Прогресс-Традиция, 2004. – С. 335. 8. *Карина Е.Н.* Виртуальная реальность: онтологический статус // Указ. соч. – С. 86. 9. *Бодрийяр Ж.* Ксерокс и бесконечность // Прозрачность зла / Пер. с фр. Л.Любарской, Е.Марковской – М.: Добросвет, 2000. – С. 80. 10. *Носов Н.А.* Манифест виртуалистики. – М.: Путь, 2001. – С. 17-26 (Тр. лаб. виртуалистики. – Вып. 15). 11. Концепция виртуальных миров и научное познание // РАН. Институт философии (Москва) / И.А. Акчурин (отв.ред.), С.Н. Коняев (отв.ред.). – СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного ин-та, 2000. – 319 с. 12. *Нікітін Л.* Віртуальна реальність як соціальне середовище // Філософська думка. Український науково-теоретичний часопис – К., 2005. – №6. – С. 53. 13. Там само. 14. *Хамитов Н.* Философия. Бытие. Человек. Мир: Курс лекций. – К.: КНТ, Центр учебной литературы, 2006. – С. 181-220. 15. Там само. – С. 221-284. 16. Там само. – С. 285-321. 17. *Хамитов Н.* Философия. Бытие. Человек. Мир // Указ соч. – 456 с. 18. Там само. – С. 246-258. 19. Там само. – С. 258. 20. Там само. – С. 261-263.

***Сотнікова К.В., гол. конс., Національний інститут проблем міжнародної безпеки при РНБОУ***

## **КОНФЛІКТИ І КРИЗИ: АНАЛІЗ ВЗАЄМОЗВ'ЯЗКУ ЯВИЩ З ТОЧКИ ЗОРУ ТЕОРІЇ СИСТЕМ**

У дослідженнях з соціології та конфліктології [1] неодноразово підкреслюється зв'язок понять "конфлікт" та "криза", – і необхідність вивчення кризових явищ для повноцінного аналізу феномену конфлікту. Визначення ж власне кризових ситуацій [2] передбачає використання терміну "конфлікт".

На перший погляд, зв'язок полягає в тому, що конфлікти виступають причинами кризових ситуацій. Такий висновок можна зробити, зокрема з наступних положень:

1. "Криза, як правило, є похідною від протиріч і *конфліктів* у соціально-економічній, культурній, національно-етнічній сферах життя, не знятих в силу різних причин звичайними засобами політичного управління суспільством" [3].

2. "Перехрещення економічних, політичних і ціннісних конфліктів реалізується у понятті кризи" [4].

Тим не менше, інші дослідники зазначають, що криза в свою чергу може стати причиною різноманітних соціальних конфліктів, зокрема у сфері міжнаціональних відносин [5].

Отже не можна стверджувати про наявність виключно одностороннього причинно-наслідкового зв'язку між конфліктами та кризовими явищами. Натомість розглянемо обидва феномени та особливості їх виникнення.

На сьогоднішній день у суспільствознавчій літературі можна зустріти значну кількість визначень поняття "*конфлікт*". Зокрема:

✓ спрямоване на подолання протиріччя зіткнення, протистояння двох начал, яке проявляється в активності сторін; процес чи ситуація, в якій одна зі сторін перебуває в стані протистояння чи відкритої боротьби з іншою, оскільки її цілі сприймаються як такі, що суперечать її власним [6];

✓ одночасне розгортання дії та протидії; реалізація намірів і разом з тим подолання опору, який неодмінно виникає в ході цієї реалізації; складна спільна дія щонайменше двох сторін, об'єднаних протистоянням [7];

✓ певна складна ситуація взаємодії; протидія у вигляді спілкування, поведінки чи діяльності, спрямована на захист своїх інтересів шляхом обмеження активності опонента, нанесення йому збитків, негативного ставлення до нього [8].

Незважаючи на відсутність єдиного визначення, існують певні параметри, за якими розглядаються конфлікти. При аналізі конфлікту дослідники рекомендують враховувати, зокрема, наступне: *структуру конфлікту* (учасники конфлікту; причини конфлікту (причини, що породжують несумісність потреб учасників конфлікту та способів їх задоволення); предмет конфлікту, наявність негативного оберненого зв'язку між елементами системи відносин (ці елементи протидіють функціонуванню одне одного, що негативно впливає на розвиток самої системи); умови перебігу конфлікту; образи ситуації, що склалися у самих учасників; цілі та мотиви дій учасників; можливі дії учасників конфлікту; результат конфліктних дій); *динаміку конфлікту* (ряд фаз, що їх проходить конфлікт під час свого розгортання); способи завершення конфлікту (розв'язання, урегулювання, затухання, усунення, переростання в інший конфлікт).

Крім того, конфлікт не розглядається як явище, що має виключно негативні наслідки. Натомість йдеться про те, що конфлікт може, наприклад, забезпечуючи вихід ворожим почуттям, посилювати соціальну інтеграцію (Г.Зіммель). У зв'язку з цим виділяють ряд позитивних функцій конфлікту, зокрема наступні [9]: запобігання застиглоті системи відно-

син, відкриття дороги інноваціям які здатні вдосконалити, розвинути цю систему; комунікативно-інформаційна функція; функція збереження соціальної системи; сприяння структуруванню соціальних груп; функція нормотворчості (сприяння створенню нових соціальних інститутів) тощо.

У сучасних дослідженнях з конфліктології все більше наголошується, що конфлікт потрібно розглядати насамперед як системне явище, оскільки він має місце в суспільній системі, в системі певних відносин, – і сприяє її розвитку, зміні, диференціації тощо. В рамках розробок у цьому напрямку [10] пропонується наступне визначення:

Система знаходиться в стані **конфлікту** тоді і тільки тоді, коли між її елементами під дією внутрішніх чи зовнішніх причин виникає стан структурного дисбалансу, який блокує попередній спосіб її самозбереження (тобто коли вона не може досягнути значимої для себе мети, виконати своє призначення, задовольнити свою базову потребу). Конфлікт тут трактується як найважливіший, якщо не єдиний показник переходу системи зі стійкого стану (який характеризується відсутністю потреби пошуку інших форм існування) до нестійкого.

**Криза**, в свою чергу, трактується [11] як перерва у функціонуванні системи, тимчасове призупинення або припинення функціонування окремих елементів системи, момент дезорганізації. Криза означає, що існуюча система досягає певної межі, за якою вона вже не може далі розвиватися, оскільки вичерпала власні ресурси чи смисл існування (внутрішня межа системи) або наштовхується на опір чи перешкоди ззовні (зовнішня межа еволюції системи). Окрім чітко вираженого негативного забарвлення, криза має також і позитивний момент: вона виступає поворотним пунктом у розвитку суспільства, є можливістю вийти на новий рівень життєдіяльності.

Будь-яка криза проходить 3 основні фази:

1) передкризова фаза (рівновага ще певною мірою зберігається, але конфлікти загострюються, протиріччя як відкриті, так і приховані, поглиблюються, стають дедалі непримиреннішими, не можуть бути розв'язані шляхом компромісів, звичними методами);

2) кульмінація (власне, стадія кризи, – конфліктна ситуація переростає в кризову, рівновага системи порушується остаточно);

3) вихід з кризи (або має місце катастрофа, набуття руйнацією системи незворотного характеру, – або відбувається подолання кризи, відновлення функціонування докризових, але суттєво оновлених структур).

Вже на цьому етапі дослідження можна побачити, що визначення кризи та конфлікту в термінах загальної теорії систем багато в чому подібні. Нижче представлено таблицю, де ці поняття порівнюються за рядом параметрів:



Таблиця 1. Порівняльні характеристики

Параметр	Конфлікт	Криза
Передбачає суб'єктів-учасників та неузгодженість їх інтересів, потреб, цінностей тощо	+	Не обов'язково
Являє собою процес, є динамічним явищем	+	+
Можливість виявити певні стадії розгортання	+	+
Відбувається в рамках певної нормативної системи	+	+
Можливість розв'язати проблему традиційними засобами	Не обов'язково	–
Поступове розв'язання ситуації здійснюється за принципом зворотного зв'язку	+	+
Несе загрозу системі (суспільній або просто певній системі відносин), оскільки передбачає її перехід із стійкого, звичного стану до нестійкого	+	+
При розв'язанні – необхідність змін у структурі системи, в рамках якої виникло явище	+	+
Може мати як позитивні, так і негативні наслідки	+	+

Проте існують і відмінності. По-перше, конфлікт передбачає наявність суб'єктів учасників, оскільки має місце лише в рамках певних відносин. В той час як для кризи це не обов'язково, оскільки вона може виникнути у таких сферах як, зокрема, економіка та екологія, де іноді важко виокремити конкретних суб'єктів та описувати кризове явище в термінах суб'єктних стосунків. По-друге, конфлікт може набувати таких форм, коли наявні протиріччя можуть бути розв'язані за допомогою традиційних засобів (переговори, узгодження інтересів, укладання угод тощо), – тоді як криза передбачає відсутність такої можливості.

Зважаючи на це, та з урахуванням основних положень теорії систем, [12] надалі варто розрізняти:

✓ *систему відносин* (суб'єктів). Така система передбачає наявність **суб'єктів**, певних **відносини**, що мають місце між цими суб'єктами, наявність прямого (безпосередній вплив елементів системи один на одного) і зворотного (вплив результатів функціонування системи на характер цього функціонування) **зв'язку**;

✓ *соціально-політичну систему*. Соціальна система являє собою сукупність соціальних явищ і процесів, що знаходяться і певних зв'язках між собою і створюють певний цілісний соціальний об'єкт. В якості соціальних систем можуть виступати соціальні групи, організації, інформаційні системи тощо. Суспільство як соціально-політична система є найбільшою соціальною системою. Воно включає в себе сукупність наступних підсистем:

✓ **підсистема** народонаселення (складається з сукупності родин, територіальних, етнічних, статево-вікових та інших спільнот та інститутів, що забезпечують відтворення населення);

- ✓ **економічна** підсистема (інтегрує виробництво і економічні відносини, регулюється економічною політикою);
- ✓ **політико-управлінська** підсистема (сюди входить сукупність державних та інших політичних та неполітичних управлінських органів, система правових норм та політичних відносин);
- ✓ **соціальна** підсистема (включає різноманітні соціальні групи та прошарки суспільства, соціальні відносини між ними);
- ✓ **духовна** підсистема (сукупність різноманітних форм суспільної свідомості, науки, культури, освіти, мистецтва, релігії, духовні відносини між людьми тощо).

Відповідно до проведеного розрізнення, розглянемо спочатку **систему відносин** суб'єктів.

Оскільки криза передбачає погіршення функціонування системи, перешкоду (і навіть унеможливлення) виконання нею свого призначення, неможливість функціонування системи за попередніми схемами – то сам конфлікт можна розглядати як кризу *системи нормальних, безконфліктних відносин*. Деякі дослідники саме так і розглядають конфлікт: як кризу у соціальних відносинах, що робить їх розвиток непередбачуваним, ризикованим, значною мірою хаотичним [13].

Проте і в динаміці розгортання конфлікту можна виділити кризу як один з етапів. Якщо зіставити запропоновані на сьогоднішній день в літературі описи процесу виникнення воєнно-політичного конфлікту, етапів розгортання загрози, а також когнітивний підхід до аналізу конфліктної взаємодії [14], можна побачити динаміку конфлікту (табл. 2).

Таким чином, бачимо, що конфліктні стосунки можуть переростати в кризи. В цьому випадку *криза є етапом розгортання конфлікту*, це – криза конфліктних відносин. Більш того, криза передбачає не лише різке погіршення відносин, неможливість врегулювання звичними засобами, нестабільність. Як зазначають дослідники [15], учасники конфлікту, досягнувши кризової точки, переходять до якісно інших відносин. Також підкреслюють, що криза не обов'язково спричиняє настання останньої фази (зокрема у вигляді війни, збройного конфлікту). Класичним прикладом може слугувати Карибська криза, яка не спричинила військові зіткнення, хоча конфлікт набув надзвичайної гостроти. Проте тут безперечно мала місце криза, оскільки для розв'язання конфлікту було застосовано не-традиційну, "асиметричну" стратегію [16].

Конфлікт, що має місце у *відносинах суб'єктів*, може не просто спричинити кризу на рівні відносин учасників конфлікту – а нести загрозу нормальному функціонуванню певних підсистем **соціально-економічної системи**. Насамперед це стосується конфліктів між суб'єктами економічної чи політичної діяльності.

**Таблиця 2. Динаміка конфлікту**

I	II	III	IV	V
Латентна фаза	Демонстративна фаза	Агресивна фаза	Батальна фаза	
Виникнення об'єктивної конфліктної ситуації (стадія потенційного конфлікту)	Усвідомлення об'єктивної конфліктної ситуації.	Формування конфліктної свідомості.	Вироблення власної агресивної стратегії, оцінка власних ресурсів, агресивні дії.	Реалізація агресивних планів
Зародження конфлікту	Зростання напруженості	Загрозливий період	Криза	Початок воєнно-політичного конфлікту
Інтереси сторін ще не вийшли на рівень протиріч, але вже накопичуються умови, що в майбутньому можуть призвести до їх виникнення.	Суперечності між інтересами сторін уже очевидні, способи досягнення інтересів вже почали реалізовуватись, але наслідки від цього ще не є досить відчутними	Способи реалізації інтересів сторін вже починають негативно впливаючи один на одного; результати цього впливу можуть бути неприйнятними для однієї або обох сторін, але ще існують наявні можливості досягти порозуміння між конфліктуючими сторонами	Стан, коли суперечності між сторонами вже не можна усунути за традиційним сценарієм.	Сторони вирішують завдання по реалізації своїх інтересів усупереч інтересам одна одній, в тому числі з використанням силових методів

Наприклад, **економічна криза** визначається як різке погіршення економічного стану країни, що проявляється у значному спаді виробництва, інвестицій, зайнятості і в результаті, – у зниженні життєвого рівня, добробуту населення. Одним з положень соціально-економічної теорії є те, що кризи виступають як одна зі складових економічного розвитку, як етап економічного циклу. Серед причин економічних криз виділяють, зокрема, такі, що пов'язані з потребами реструктуризації чи модернізації, помилки в управлінні тощо. Проте, як свідчать дослідження [17], конфлікт інтересів може набувати таких форм та масштабів, що спричиняє вкрай несприятливий клімат у соціально-економічній сфері, а отже потенційно може призвести до криз. Кризові ситуації в економіці також можуть бути спричинені поширенням дестабілізуючих впливів на діяльність взаємопов'язаних підприємств, галузей, економічних регіонів. Серед таких дестабілізуючих впливів можна назвати, зокрема: страйки; одностороннє порушення договірних зобов'язань, що призводить до дій економічних партнерів у відповідь; законодавчі рішення, що спричиняють різні форми соціального протистояння тощо.

Тобто має місце ситуація, коли *криза у певній сфері соціально-політичної системи* є наслідком конфлікту суб'єктів.

Проте може виникнути і зворотна ситуація. Настання кризового явища, як вже було зазначено, передбачає загрозу існуванню тієї системи, в рамках якої виникла криза. А отже саме виникнення кризи є зазвичай таким станом, коли відбувається перестановка політичних сил, або різка зміна економічного стану країни взагалі чи виникають проблеми в окремих галузях. Наприклад, кризова ситуація природного чи техногенного характеру у сфері функціонування паливно-енергетичного комплексу передбачає порушення енергопостачання між регіонами, що може призвести до конфліктів на різних рівнях, – аж до політичних конфліктів. Економічні кризи також можуть слугувати причиною виникнення конфліктів у соціально-політичній сфері. Щоправда зазначають [18], що причиною конфліктів може стати не лише різка зміна економічного стану, породжена дезінтеграційними економічними процесами, – але й такими, здавалося б, позитивними явищами як міжнародна економічна інтеграція, процес економічної та технологічної модернізації, зростання ресурсної та промислової конкуренції тощо.

Тобто *конфлікт* може виникнути внаслідок настання *кризи у певній підсистемі соціально-політичної системи*.

Тут також варто підкреслити, що виокремлені підсистеми соціально-політичної системи можна розглядати як самостійні дуже умовно, оскільки різноманітні процеси в цих підсистемах є органічно взаємопов'язаними, а отже виникнення факторів, що заважають нормальному функціонуванню в одній зі сфер, можуть тут же спричинити конфлікти та кризові явища в інших. Зокрема, конфлікти у сфері економічних інтересів мають

вплив на політичні (зовнішньополітичні) відносини; конфлікти політичних сил можуть спричинити конфлікти соціальних груп; юридичні конфлікти можуть бути причиною, а потім і складовою частиною політичних, соціальних, міжнаціональних, економічних конфліктів тощо.

Таким чином, системний підхід дозволяє виокремити наступні форми співвідношення криз і конфліктів:

1. *Конфлікт як криза у відносинах суб'єктів*, як криза "нормальних відносин" (система цих відносин вже не може функціонувати за попередніми схемами, виконувати своє призначення).

2. *Криза у відносинах учасників конфлікту як етап розгортання конфлікту*, криза "конфліктних відносин" (характеризується тим, що конфлікт стає важкокерованим, може щомиті перейти в наступну фазу; конфлікт загострюється настільки, що потребує пошуку нових засобів для його подолання).

3. *Криза у певній сфері соціально-політичної системи як наслідок конфлікту суб'єктів*.

4. *Конфлікт як явище, що виникає по причині настання кризи у певній сфері соціально-політичної системи* (економічної кризи, політичної кризи, воєнно-політичної кризи тощо).

1. Див. напр.: *Здравомыслов А.Г.* Социология конфликта: Россия на путях преодоления кризиса. – М.: Аспект Пресс, 1995. – 317 с.; *Радугин А.А., Радугин К.А.* Социология: курс лекций. – М.: Центр, 2003. – 244 с. 2. Политическая энциклопедия. – М.: Мысль, 2000 – С. 590. 3. Там само. 4. *Здравомыслов А.Г.* Социология конфликта: Россия на путях преодоления кризиса. – М.: Аспект Пресс, 1995. – С. 130. 5. Див. напр.: *Никовская Л.И., Степанов Е.И.* Конфликты в современной России. – М., 2000.; *Радугин А.А., Радугин К.А.* Социология: курс лекций. – М.: Центр, 2003. – 244 с. 6. Социология: Энциклопедия / Сост. А.А. Грицанов и др. – Минск: Книжный дом, 2003. – С.458. 7. *Здравомыслов А.Г.* Социология конфликта: Россия на путях преодоления кризиса. – М.: Аспект Пресс, 1995. – С.101. 8. *Анцупов Я.А., Баклановский С.В.* Конфликтология в схемах и комментариях. – СПб.: Питер, 2005. – С.73. 9. *Козер Л.А.* Функции социального конфликта // Американская социологическая мысль. – М. – 1996. – С. 542-556. 10. *Светлов В.А.* Конфликт: модели, решения, менеджмент. – СПб.: Питер, 2005. – С.30. 11. Политическая энциклопедия. – М.: Мысль, 2000; Политический энциклопедический словарь. – М.: Publishers, 1993. – 431 с. 12. *Светлов В.А.* Конфликт: модели, решения, менеджмент – СПб.: Питер, 2005 – 540 с.; Сурмин Ю.П. Теория систем и системный анализ. – К.: МАУП, 2003. – 368 с. 13. *Котигоренко В.* Сучасні концепції конфлікту як суспільного явища // Людина і політика. – К., 2002. – №3 (21). – С.84. 14. *Перепелиця Г.М.* Генезис конфліктів на посткомуністичному просторі Європи. – К.: Стилос, ПЦ "Фоліант", 2003. – 256 с.; *Сунгуровський М.* Методологічний підхід до формування системи національної безпеки України // Стратегічна панорама. – 2001. – №3-4; *Ишмуратов А.Т.* Конфлікт і згода: основи когнітивної теорії конфліктів. – К.: Накуова думка, 1996. 15. *Лебедева М.М.* Политическое урегулирование конфликтов: Подходы, решения, технологии. – М.: Аспект Пресс, 1997. – 272 с. 16. Асиметрія міжнародних відносин / Під ред. *Г.М. Перепелиці, О.М. Субтельного.* – К.: Стилос, 2005. – 555 с. 17. *Корнілов І.Є.* "Конфлікт інтересів" як чинник загрози енергетичній безпеці України // Стратегічна панорама. – К.: Академпрес, 2005. – №1. 18. *Перепелиця Г.М.* Генезис конфліктів на посткомуністичному просторі Європи. – К.: Стилос, ПЦ "Фоліант", 2003.

## **ФІЛОСОФСЬКО-ТЕОЛОГІЧНА ТА ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЙНА ПРОБЛЕМАТИКА В РОБОТАХ І. КАНТА ДОКРИТИЧНОГО ПЕРІОДУ**

Філософсько-теологічні погляди Іммануїла Канта беруть свій початок у першому, так званому, "докритичному" періоді його творчості. Традиційно, у характеристиці цього періоду більшість дослідників кантівської філософії роблять акцент на його філософсько-природничій, гносеологічній та антропологічній проблематиці. Проте, у "докритичній" творчій спадщині Канта, так чи інакше, вагоме місце посідають проблеми теології. До них він змушений звернутися вже у головній праці цього періоду – "Всезагальна природна історія й теорія неба" (1755). Спеціально, він їх порушує в таких своїх подальших працях як: "Єдина можлива основа для демонстративного доказу буття Божого" (1763), у конкурсній роботі "Про певність основ природної теології та моралі" (написана – в 1763, видана – 1764 р.) та в праці "Марення духовидця пояснені мареннями метафізики"(1766).

Метою цього дослідження є спроба, на основі максимального залучення докритичної філософської спадщини Канта, з'ясувати сутність і розвиток філософсько-релігійної і філософсько-теологічної проблематики в даний період.

Для досягнення поставленої мети, вважалося за необхідне дослідити три праці Канта докритичного періоду, які, на думку автора є визначальними при оцінці та аналізі філософсько-теологічних та філософсько-релігійних поглядів мислителя в зазначений період творчості.

**Проблема Бога, як творця первинної речовини та необхідних законів Всесвіту.** *"Всезагальна природна історія і теорія неба" (1755)* – праця, в якій Кант висвітлює і обґрунтовує свою космогонічну гіпотезу, спираючись на існуючу на той час космологію І.Ньютона. Проблема ролі і місця Творця у створеному ним Всесвіті проявляється вже на перших сторінках даної праці і проходить через всю роботу червоною ниткою. На перший погляд здається, що робота виключно присвячена проблемам природознавства, але не менш важливим завданням для Канта було узгодження своєї космогонічної гіпотези із релігійною точкою зору, стосовно існування і розвитку Всесвіту. Під час даного узгодження Кант розкриває свої погляди на питання релігії, віри і Бога. На думку автора, саме з цієї роботи можна чітко з'ясувати якими фундаментальними максимами керувався "докритичний" Кант.

Перед тим, як почати виклад своєї гіпотези, Кант зазначає, що його механістична концепція Всесвіту ні в якому разі не виходить за межі загальноприйнятої релігійної доктрини. У передмові до праці він говорить наступне: "Я решился на это начинание, лишь убедившись, что оно не

противоречит вимогам релігії. Усерддя моє удвоилось, коли я побачив, що з кожним кроком все більше і більше розсівається туман, в сутінку якого, здавалося, таять чудовища, і як після їх зникнення величчя Всевишнього виступило яскравішим світлом." [1] Кант погоджується із тим, що його концепція має багато спільного із попередніми механістичними концепціями Всесвіту Епікура, Левкіппа, Демокріта і Лукреція, але він називає дані концепції однобічними. На думку мислителя, в організації і розвитку матерії не може бути випадковості. Весь Всесвіт пронизаний загальним внутрішнім принципом доцільності, який покладений в основу світобудови Творцем. "Названные выше сторонники учения о механистическом происхождении мироздания выводили всякий наблюдаемый в нем порядок из слепого случая, который столь удачно объединил атомы, что они составили одно стройное целое." [2] Також Кант критикує вище згаданих механіцистів за намагання пояснити життя за допомогою механіки і випадку. "Все эти философы доводили эту несуразность до того, что приписывали происхождение всех живых существ именно этому слепому случаю и поистине выводили разум из неразумия." [3] На думку Канта розум може бути породжений лише розумом, а Всесвіт розвивається за розумним планом. З точки зору релігії, механістичні концепції Всесвіту зазіхають на усунення Творця від створення Всесвіту. Кант, в свою чергу, пояснює, що створена ним концепція – є найістотнішою демонстрацією сили і могутності Творця. Саме тому вона ні в якому разі не заперечує необхідного існування Бога.

Кант дотримується точки зору, що жодна сфера наукового знання окрім фізики і астрономії не може настільки наочно і реально продемонструвати велич Божого творіння. Він закликає досягнути сутності функціонування і розвитку Всесвіту і переконатися в могутності Творця. На думку мислителя І. Ньютон не зміг пояснити сутності розвитку Всесвіту, оскільки він не вірно розумів відношення між Богом і створеним ним світом. Бог був потрібен Ньютону, як першопочтових, який розпочинає всесвітній рух. Кант пропонує розглядати рух, як необхідну властивість матерії, елементарні частинки якої взаємодіють завдяки силам притягування і відштовхування. Бог для Канта – це творець матерії, але коли він створює її, вона вже має всі необхідні задатки для формування всієї світової досконалості за планом Божого творіння.

Згідно із поглядами традиційних механіцистів, Кант виводить їх головну тезу, наголосивши на тому що і Ньютон в свій час йшов таким самим шляхом. "Дайте мне только материю и я построю из неё целый мир" [4]. Кант вбачає свою мету в іншому. Людина не здатна самотужки будувати світ, вона за своєю пізнавальною спроможністю навіть не може його досягнути. Для людини можливо лише спробувати зрозуміти як виникає і розвивається Всесвіт. Якщо раніше людині для пізнання світу необхідно було на кожному кроці намагатися проникати в промисел Бога, то тепер, коли поглянути на відношення Творця і творіння по іншому – не потрібно

осягати як твориться матерія – це неможливо осягнути, потрібно дослідити як розвивається створене, а це – вже цілком можливо і реально. Кант переінакшує традиційну тезу механіцизму і проголошує: "Дайте мне матерію и я построю из неё мир, т.е. дайте мне матерію и я покажу вам как из неё должен возникнуть мир" [5]. Коли Кант проголошує дану тезу, він одразу попереджає, що навіть такий метод є обмеженим. Всесвіт і його розвиток дослідити можливо, а в питаннях органічної природи і сутності життя цей метод механіки є недійсним. "Легче понять образование всех небесных тел и причину их движений, чем точно выяснить на основании механики возникновение одной только былинки или гусеницы" [6]. Питання про те яким чином можна з'ясувати і прояснювати питання життя Кант поки що лишає осторонь.

Традиційно вважалося, що ми можемо побачити діяння Бога в кожному прояві доцільності світу. Божий промисел присутній всюди. Кант пропонує відкинути таку точку зору як необґрунтовану і розуміти Бога як творця матерії і законів її розвитку в їх повноті. "Если мы будем придерживаться необоснованного предрассудка, будто всеобщие законы природы сами по себе могут порождать одно лишь беспорядочное, а в полезной для существ сообразности, которая видна в устройстве природы, следует усмотреть непосредственную десницу божью, то придётся всю природу превратить в чудо." [7]. Бог створив матерію, яка за своїм призначенням має формувати Всесвіт. Створена матерія не потребує подальшого втручання Бога для свого розвитку, вона підкоряється божественному плану, і цей план закладений в ній в момент створення.

Під час поступового викладу гіпотези Кант постійно апелює до божественного розуму і вважає кожне відкриття доведенням буття Бога і наочною демонстрацією його могутності і величі. Процес творіння не є кінцевим, він ніколи не скінчиться так само і розвиток Всесвіту не має кінця, хоча і має початок. "Творение никогда не кончается. Оно, правда, однажды началось, но оно никогда не прекратится" [8]. Кант робить припущення про існування безлічі сонячних систем і за цим припущенням слідує висновок про нескінченість Всесвіту у просторі і часі. Це, в свою чергу ще раз підтверджує схожість між сутністю Всесвіту і Творцем. "Сфера проявления божественных свойств так же бесконечна, как бесконечны сами эти свойства. Вечность не может в достаточной мере служить свидетельством высшего существа, если она не сочетается с бесконечностью пространства" [9].

Результатом роботи "Всеагальна природна історія і теорія неба" є космогонічна гіпотеза і космогонічне доведення буття Бога. Космологічне доведення, на думку Канта, є ґрунтовним, але підкріплене космогонією воно здобуває більшої корисності. Кант чітко говорить про те, що ніщо не доводить існування необхідної першосутності як його гіпотеза.

Існування Бога для Канта не є проблемою, це – незаперечний факт. Теоретично, мислитель поки не переймається проблемою доведення



буття Бога, але практично доповнює існуючі на той час доведення – космогонічним.

В даній праці Кант чітко заявляє про себе як деїст. Деїзм Канта – результат дослідження Всесвіту і узгодження дослідження із релігійною доктриною.

**Проблема можливості доведення буття Бога і можливої основи для даного доведення.** *"Єдина можлива основа для демонстративного доказу буття Божого"* (1763) – перше дослідження, в якому Кант спеціально займається питаннями теології. У праці "Всезагальна природна історія і теорія неба" теологічна проблематика присутня, але не є центральною. В даній роботі він ставить перед собою завдання окреслити всі, на його думку, можливі основи для доказу буття Бога: "Я хочу здесь привести лишь все основания для доказательства. Дать полное доказательство не входит в мои намерения" [10]. Кант наголошує на тому, що цілком можливо раціональними методами довести необхідність буття Бога. Існуючі на той час способи даного доведення Кант умовно розділяє на онтологічне і космологічне. Він наголошує на тому, що окрім цих доведень більше жодних доведень існувати не може. Мислитель досліджує обидва докази, порівнюючи їх між собою. Під космологічним доведенням буття Бога Кант розуміє існуючий на той час, і оновлений ним в даній праці, фізикотеологічний спосіб доведення. Традиційно, в межах фізикотеологічного доведення, висновок щодо необхідності буття Бога, випливає з досконалості створеного ним Всесвіту. Проте, на думку Канта, фізикотеологія ґрунтує свої висновки на дослідженнях, які розглядають досконалість Всесвіту як ланцюг випадкових проявів явищ гармонії і доцільності. Саме в цьому полягає, на думку філософа, недосконалість фізикотеології. В світлі створеної мислителем космогонічної гіпотези він пропонує розглядати Всесвіт як систему, що існує й розвивається за *внутрішньою* доцільністю, яка тільки й свідчить про мудрість і, відповідно, існування Творця. В якості прикладу оновленої фізикотеології Кант повторно в даній роботі викладає в скороченому вигляді механістичну концепцію Всесвіту, наголошуючи на місці і ролі Творця в ній.

Онтологічне доведення буття Бога Кант вважає більш ґрунтовним порівняно із фізикотеологічним або космологічним, оскільки, на його думку, даному доведенню притаманна більш строга логічна достовірність. Стосовно фізикотеології і космології мислитель зазначає наступне: "Метод этот замечателен тем, что он, во-первых, убеждает эмоционально и по тому весьма живо и привлекательно и тем самым понятно даже самому заурядному уму; во-вторых более естествен, чем какой-либо другой; в-третьих, даёт весьма наглядное понятие о высокой мудрости, предусмотрительности или же о могуществе достойного поклонения существа – это понятие наполняет собой душу и обладает величайшей силой вызывать изумление, смирение, благоговение" [11]. Коли ж перед мислителем постає питання про те, яке із доведень краще, космологічне або он-

тологічне, він висловлює наступне: "Между тем, если бы вопрос сводился к тому, какое из этих доказательств вообще лучше, то надо было бы ответить: если речь идёт о логической точности и полноте, то лучше онтологическое доказательство" [12]. Порівнюючи космологічне й онтологічне доведення, Кант віддає перевагу онтологічному. Космологічне доведення, на його думку, також має право на існування, але воно "корисне" для загалу, а не для філософії.

Мислитель ставить перед собою завдання сформулювати основу для можливого раціонального доведення буття Бога. Дана основа – хід думок, який міститься в традиційному онтологічному доведенні. Онтологічне доведення Кант визначає наступним, як "заключение от внутренней возможности всего мыслимого к божественному бытию." [13]. На шляху до даного висновку він досліджує приклади можливих раціональних доведень буття Бога і робить висновок про їх загальну спростованість.

Кант не приймає онтологічного доведення у традиційному вигляді, як воно вперше було сформульоване Ансельмом Кентерберійським і вдосконалене Декартом. На його думку – воно є спростовним. Декарт припускає, що існує певна можлива річ, у якій поєднана вся істинна досконалість. Далі зазначається, що існування – є різновидом досконалості. Потім – із можливості найдосконалішої істоти робиться висновок про її існування. На противагу аргументам Декарта, Кант вважає, що існування – не є предикатом взагалі, а отже, не може бути предикатом досконалості. Висновок – від будь яких предикатів можливої речі не можна переносити на існування, яке само по собі не має предикативного характеру. Кант пропонує поглянути на відношення можливості і існування по іншому. На його думку, слід розглядати можливість будь-яких речей, як наслідок стосовно причини даної можливості – Бога. Можливість сама по собі не існує. Для буття можливості потрібне існування, що об'єднує в собі властивості божества.

Онтологічне казуальне доведення Х. Вольфа також не влаштовує Канта. Доведення буття Бога, яке засновується на тому, що він є єдиною причиною, яка не має причин власного буття, вважається Кантом дуже цінним. Але дане доведення може нам продемонструвати лише певний сегмент сутності Творця. Ще одним важливим моментом обмеженості даного доведення є те, що воно спирається на закон достатньої підстави, а його Кант вважає таким, що поки що знаходиться в стадії полеміки і посилання на нього позбавлені достовірності. Оскільки доведення буття Бога має демонструвати нам його у відносній повноті, то дане доведення є обмеженим. Воно говорить нам, що Бог – причина самого себе і Всесвіту, але достовірно судити з приводу того, чим він є окрім цього ми не можемо.

Висновок Канта із даного дослідження полягає в наступному. В якості можливої основи для доведення буття Бога не може виступати фізико-телологія, картезіанське доведення, а також казуальне доведення Во-

льфа. Фізикотеологія (космологічне доведення) – не має належної логічної строгості. Картезіанське доведення розглядає існування як предикат досконалості, в той час, коли існування ні в якому разі на думку Канта не є предикатом. Доведення Х. Вольфа, на думку Канта, – обмежене. Єдино можлива основа для доведення буття Бога – шлях можливих умовиводів із понять про можливі речі.

Оглядаючись на дану працю можна зробити висновок, що в докритичний період Кант ще дотримується головних методологічних принципів раціональної теології Х. Вольфа і піднімає проблеми, які були характерні для даної галузі раціонально-метафізичних пошуків. Але в даній роботі вже проглядаються критичні віяння у поглядах мислителя на питання про *необхідність* доведення буття Бога. На останніх сторінках праці Кант зазначає, що існує основа для доведення буття Бога, буття Бога можливо довести, але чи потрібні подібні доведення? "Безумовно необхідно убедитися в бытии Бога, но вовсе не необходимо в такой же мере доказывать это" [14]. Така позиція буде обґрунтована Кантом в критичній філософії, зокрема у "Критиці чистого розуму".

**Поняття моральної віри в докритичному періоді творчості Канта.** *Марення духовидця прояснені мареннями метафізики (1766)*. В межах даної праці Кант висловлює свої думки і припущення стосовно існування і сутності світу духів як певної реальності наряду із матеріальним світом. Із самого початку мислитель зазначає, що дана праця не є суто філософським і метафізичним дослідженням в строгому сенсі даного терміну. Він подає дану роботу як певного роду розмірковування з приводу запропонованого предмету.

Кант називає проблему існування світу духів, а також можливості контакту із даним світом – "запутанный метафизический узел, который по желанию можно распутать или разрубить" [15]. Мислитель вирішує піти шляхом розплутування даного "метафізичного вузла" і пропонує читачеві різні можливі точки зору і спроби пояснення даного питання. Резюме з приводу існуючих поглядів на цю проблему як буденних, наукових так і філософських є таким, що всі, хто брався за пояснення даного питання методично обходили саму сутність можливого духовного світу, а займалися лише поясненням тих чи інших деталей і явищ, не розмірковуючи з приводу реальності або нереальності подібного роду явищ.

Світ духів можна вивчати, а також в нього можна просто вірити. Канта поки що не цікавить друга позиція і він намагається з'ясувати можливі способи пізнання даного світу, а також результати, які можна отримати в процесі пізнання. Результати є переважно уможливлені. Ми можемо дуже багато розмірковувати про аналогії духовного світу і матеріального, але це все тільки припущення, які збагачують ілюзорну картину світу духів, але нічого не прояснюють. Мислити духовний світ, якщо це взагалі можливо, можна лише в негативному сенсі, тобто, ми чітко можемо виразити, чим даний світ не є, а позитивний характер –

це тільки ілюзія або сподівання. Кант зазначає, що цілком "можно признать возможность нематериальных существ, не опасаясь быть опровергнутым, хотя и не надеясь доказать эту возможность разумными доводами" [16]. Далі мислитель висловлює свій приватний погляд на це питання, Кант не сумнівається в існуванні нематеріальних сутностей, але сумнівається в можливості їх пояснення. "Признаюсь я очень склонен настаивать на существовании нематериальных существей в мире и отнести к их разряду собственную душу. Причина этого – она мне неясна и вероятно навсегда останется неясной" [17].

Стосовно можливості контакту з даним світом духів, то єдиним можливим припущенням Канта є те, що контактери, яких Кант поділяє на "сновидців, які не сплять", і "духовидців", або просто брехуни, або ці люди є душевно хворими, і їх потрібно лікувати. "... Я нисколько не осужу читателя, если он вместо того, чтобы считать духовидцев наполовину принадлежащими иному миру, тотчас запишет их в кандидаты на лечение в больницу и таким способом избавит себя от всякого дальнейшего исследования" [18]. Кант іронізує з цього приводу. "Если стать на такую точку зрения, то нужно будет признать огромную разницу между таким отношением и отношением к adeptам мира духов, исходящим из вышеизложенных понятий, и если прежде считали нужным иногда предавать некоторых из них сожжению, то теперь совершенно достаточно дать им слабительного" [19].

Теоретичний висновок, який Кант робить стосовно думок, викладених ним у першій частині твору полягає в тому, що раціональні спроби дослідити царину духів – безпідставні. Не потрібно шукати знання там де його немає. Ми можемо лише сподіватися на те, що всі розповіді і досвіди світу духів – мають реальну підставу. "...я признаю, что все рассказы о явлениях душ усопших или о влиянии духов и все теории о предполагаемой природе духовных существ и их связи с нами имеют заметный характер лишь на чаше весов надежды, но на чаше весов умозрений они кажется состоят только из воздуха" [20]. Але багато людей схильні піддаватися подібним віянням і це – можлива причина того, що при цілковитій відсутності реальних доводів, що можуть прояснити дане питання, "что рассказы о духах приобрели всеобщее доверие..." [21]. Наступні висновки, які робить Кант, щодо можливості пізнання духовних явищ засобами розсудку в кантознавчих традиціях прийнято вважати елементами критицизму в докритичному періоді творчості Канта. Це є незаперечно правомірним. Кант зазначає, що головним теоретичним висновком із розглянутого матеріалу є те, що не можна будувати раціональне наукове знання на основі даних, яких не може бути в людському чуттєвому досвіді. Духовний світ є саме таким предметом, у людини не має таких органів чуття, які б дали змогу мати цей світ у досвіді. "Несомненно, в природе нет доступного нашим чувствам предмета – будь это капля, песчинка или нечто более простое – о котором можно было бы утверждать,

что наблюдение или разум его уже исчерпали. ...Совсем иначе обстоит дело с философским учением о духовных существах. Его можно завершить, но только в отрицательном смысле, а именно твёрдо устанавливая границы нашего понимания и убеждая нас в том, что разобразные явления жизни в природе и их законы – это всё, что дозволено нам познать, тогда, как самый принцип этой жизни, т.е. духовную природу, о которой не знают, а строят лишь предположения, нельзя мыслить положительно, так как для этого нет никаких данных во всей системе наших ощущений. В рассуждениях о том, что столь отлично от всего чувственного, мы должны довольствоваться одними лишь отрицаниями, и даже сама возможность таких отрицаний покоится не на опыте и не на умозаключениях, а на выдумке, к которой прибегает разум, лишенный всякой опоры" [22]. Цей духовний світ може бути не предметом знання, а предметом лише віри – така думка стане провідною у критичний зрілий період творчості Канта. Таку позицію можна по праву вважати ґрунтовною зміною основних поглядів Канта на царину пізнаваного в метафізиці, і відходом від положень раціональної метафізики Х. Вольфа, оскільки ще два роки тому, мислитель публікує працю "Исследования отчётливости принципов естественной теологии и морали" (1764), в якій він обґрунтовує позицію, що принципи пізнання в метафізиці є такими ж достовірними як і в галузі природничих науках, відмінність лише у методі. Метафізика, за Кантом має свій власний метод, який є відмінним від математичного. Застосування математичного методу – неприпустиме в філософії, оскільки математичне пізнання починає із визначених дефініцій, а метафізика навпаки має завершувати своє пізнання і дослідження дефініціями. "...в метафизике можно многое с достоверностью сказать о предмете, не давая его дефиниции" [23]. Достовірність в математиці і в метафізиці – мають різну природу, але вони – рівнозначні. Дану позицію Кант обґрунтовує на прикладах природної теології і моралі, і вважає свої обґрунтування правомірними. Зовсім інша картина в "Мареннях духовидця прояснених мареннями метафізики".

Кант, ще в передмові до даної праці, зазначає, що рушійним моментом в написанні даної роботи була книга, прочитана ним і бажання загалу почути думки мислителя з приводу питання, яке бентежило розум багатьох, хто переймався проблемою реальності світу духів. Книга, яку згадує Кант – це праця Імануїла Сведенборга, яка мала назву "Arcana coelestia" ("Таємниці небес"). В другій частині другої глави свого твору, Кант розглядає, а точніше викладає головні ідеї даної об'ємної праці. Перша глава присвячена особистості Сведенборга, і свідцтвам про його діяльність і контакти із світом духів. Про реальність даних свідцтв Кант пропонує розсудити власне читачеві. Стосовно праці Сведенборга, то Кант, викладаючи дане вчення не позбавлений іронічних суджень. Він називає Сведенборга фантазером, а його твір таким, який повністю позбавлений розумного ґрунту. Стиль Сведенборга – плас-

кий. "...его сочинение свободно от малейшего следа разума" [24]. "Я отличаю у нашего автора сумасшествие от безумия и оставляю в стороне его превратные мудрствования, отрывающие его от видений" [25]. Всі позиції і аргументи Сведенборга Кант називає мареннями, і закінчує розбір його твору досить різким пасажем. "Я устал приводить дикие бредни самого дурного из всех фантазёров..." [26].

На думку автора в межах даного дослідження найцікавішим є практичний висновок, яким Кант завершує свою працю.

Перша частина практичного висновку полягає в тому що питання, які не можливо пізнати теоретично, дають нам можливість побачити межі пізнаваного, і що не треба намагатися пізнавати те, що неможливо пізнати. Духовний світ, як вже було сказано раніше – непізнаваний в раціональному сенсі, але він є необхідним в царині віри. Кант наголошує, що всі спроби раціонального пізнання світу духів проходили під гаслом того, що довівши реальність світу духів можна було б з впевненістю стверджувати реальність потойбічного загробного життя. "Але навіщо нам щось про той світ знати?", запитує Кант. Знання про існування того світу і невідхильність покарання за не добродієтну поведінку не змусить людину жити добродієсно. Добродієтність – це не те, до чого можна примусити, це виключно результат внутрішньої максими людської поведінки, до якої не можна змусити і залякати. "Разве быть добродетельным только потому хорошо, что существует тот свет?" [27]. Істинна віра людини – це не віра в потойбічний світ, а моральна, внутрішня віра, віра в себе і свою добродієтність, яка не є результатом повсякденний прагнень і сподівань. Існування даної віри значно більш корисне ніж раціональні доводи з приводу об'єкта даної віри. "Такова и на самом деле моральная вера: её простота может быть выше разных тонкостей пустого умствования, только она приличествует человеку в каждом его состоянии, ведя его прямой дорогой к истинным целям.

Тим, хто все ж прагне дізнатися щось про той потойбічний світ, Кант дає пораду просто чекати і дочекатися того моменту, коли туди потрапляють, а поки що просто не перейматися даним питанням. Необхідно вірити в існування потойбічного світу, але неможливо і не потрібно про нього нічого знати.

Даний висновок чітко демонструє, що філософсько-релігійна позиція Канта, яка була висловлена мислителем вже наприкінці його життя і творчого шляху, має свій початок вже у докритичному періоді, оскільки концепція моральної віри – є необхідним елементом і ґрунтом Кантової філософії релігії. В "Мареннях духовидця прояснених мареннями метафізики", Кант лише торкається даної проблеми, але те що філософсько-релігійна позиція мислителя сформувалася набагато раніше, ніж була висловлена – незаперечний факт.

В якості висновку слід зазначити наступне. В докритичному періоді творчості І. Канта можна виокремити коло філософсько-теологічних і

філософсько-релігійних проблем, що були поставлені і розвивалися мислителем. До філософсько-теологічних слід віднести такі проблеми як: проблема ролі і функцій Творця у Всесвіті та проблема можливого доведення буття Бога. При вирішенні даних проблем Кант певною мірою розмірковує в дусі раціональної теології, яка була сформульована Х. Вольфом. Хоча Канта загалом влаштовує позиція раціональної теології, але в деяких пунктах він із нею не погоджується і в позиції обґрунтування і доведення існування Бога відступає від неї. Відступаючи від положень раціональної теології мислитель поступово стає на шлях, сформульованого ним пізніше, критичного методу, а це в свою чергу дає автору підставу вважати, що Кант змінює свої погляди стосовно теологічних проблем в бік критицизму значно раніше, ніж це відбувається в царині теорії пізнання, і що поділ поглядів Канта стосовно теології на докритичний і критичний є умовним.

До власне філософсько-релігійних проблем слід віднести проблему моральної віри, яка потім буде проголошена як віра розуму і розробку даної проблеми у праці "Марення духовидця прояснені мареннями метафізики".

1. *Кант И.* Всеобщая естественная история и теория неба // Сочинения: В 8 т. – М.: ЧОРО, 1994. – Т.1. – С. 115. 2. Там само. – С. 121. 3. Там само. – С. 121. 4. Там само. – С. 123. 5. Там само. – С. 123. 6. Там само. – С. 124. 7. Там само. – С. 224. 8. Там само. – С. 203. 9. Там само. – С. 201. 10. *Кант И.* Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога // Сочинения: В 8 т. – М.: ЧОРО, 1994. – Т.1. – С. 413. 11. Там само. – С. 445. 12. Там само. – С. 496. 13. Там само. – С.492. 14. Там само. – С. 498. 15. *Кант И.* Грёзы духовидца, прояснённые грёзами метафизики. // Сочинения: В 8 т. – М.: ЧОРО, 1994. – Т.2. – С. 206. 16. Там само. – С. 210. 17. Там само. – С. 215. 18. Там само. – С. 239. 19. Там само. – С. 239. 20. Там само. – С. 241. 21. Там само. – С. 241. 22. Там само. – С. 243. 23. *Кант И.* Исследование отчётливости принципов естественной теологии и морали. // Сочинения: В 8 т. – М.: ЧОРО, 1994. – Т.2. – С. 176. 24. *Кант И.* Грёзы духовидца, прояснённые грёзами метафизики // Указ. соч. – С. 251. 25. Там само. – С. 252. 26. Там само. – С. 258. 27. Там само. – С. 265.

*Труліс Г.В., асп., КНУТШ*

## **ГУМАНІСТИЧНИЙ ЗМІСТ ПОНЯТЬ "НІРВАНИ", "ЖЕНЬ" ТА "АТАРАКСІЙ"**

Говорити про гуманістичний зміст понять, які сформовані задовго до виникнення самого поняття гуманізму, може видатися на перший погляд не зовсім коректним. Однак відсутність терміна в епоху Стародавності не тотожна відсутності означуваного ним комплексу поглядів. А для історико-філософських досліджень, спрямованих на розкриття сучасності через минуле, надзвичайно важливим є аналіз зародження та становлення понять, якими оперує філософська думка сьогодення, у давнині. Виходячи з цього, метою даної статті буде розкриття конкретно-історичного змісту гуманістичної ідеї філософії Стародавності, зафіксованого в поняттях індійської філософії – "нірвана", китайської – "жень" та грецької –

"атараксія". Також автор ставить перед собою завдання провести порівняльний аналіз гуманістичного змісту означених понять.

Як зазначає Попова і Герасименко "...гуманізм завжди має абсолютно конкретний суспільно-історичний смисл – або це вимога знищити рабство, або прагнення вирватися з-під теологічного і станового гноблення, або вимога всезагальної соціальної справедливості" [1]. Тому перш за все постає необхідність окреслити той історично обумовлений зміст, якого набуває гуманістична думка епохи Стародавності, адже із зазначеного вище впливає мінливість змісту поняття гуманізму в його історичній динаміці. Відповідно очікувати від гуманістичної думки давнини того ж змісту, що й в епоху Відродження було б помилковим. Отже, під гуманістичною ідеєю Стародавності ми розуміємо комплекс поглядів про самосвідому людину як частину єдиного світу, в межах якого розглядається місце людини в світі та її зв'язки зі світом, утверджується сутність людини, як єдиної зі світом, і повнота людського існування, право на свободу від страждань та задоволення духовних потреб, а також доброзичливе ставлення до усього живого.

Однак, слід зазначити, що наведене визначення є спільним для філософії Стародавності, а отже має загальний характер, і при розгляді китайської, індійської чи грецької філософії набуває своєї конкретної специфіки, притаманної гуманістичному змісту тієї чи іншої країни. Так, для індійської філософії принцип єдності світу має перш за все онтологічний характер і тлумачиться як єдність людини з божеством, тоді як в китайській філософії зустрічаємо як онтологічне розуміння принципу єдності, представлене школою даосизму, так і більш розповсюджене соціальне тлумачення, впроваджене школою конфуціанства, що виражається для людини в домінуванні суспільних інтересів над індивідуальними і в усвідомленні своєї приналежності соціальному організму як органічної частини. У випадку грецької філософії принцип єдності відображав єдність індивіда з полісом, і відповідно мав соціальний характер, доки не почалась трансформація соціального простору і формування імперії, що зумовило відчуження індивіда і зростання індивідуально-етичної проблематики, а також поступове суб'єкт-об'єктне розрізнення, спершу в гносеологічному, а згодом в онтологічному та етичному вимірах. Це в свою чергу обумовило чітке розрізнення самосвідомості індивіда в східній і західній традиції: для східної притаманне самоусвідомлення індивідом себе як взаємозалежної частини світу (неусвідомлене суб'єкт-об'єктне нерозрізнення або ж свідоме зняття суб'єкт-об'єктного протистояння людини з оточуючим середовищем, що формулюється у вигляді аксіологічного постулату виходу в нірвану), а для західної – самоусвідомлення власної автономності і незалежності (усвідомлення подібності мікрокосмосу-людини і макрокосмосу-світу, і відповідно укорінення суб'єкт-об'єктного розмежування).



Спільним для філософії стародавніх країн є примат духовних потреб над матеріальними. Зрештою задоволення глибинної потреби людини у віднайденні істинної сутності існування забезпечує повноту її існування і виражає гуманістичний зміст філософії Стародавності. Однак стародавні країни різняться в тлумаченні сутності людського існування.

Так, для індійської філософської даршани – буддизму – притаманне зосередження уваги на самоспогляданні та самовдосконаленні людини, що виражає певну гуманістичну направленість філософії буддизму. При цьому вершиною самовдосконалення та самореалізації людини є стан нірвани, який виступає ідеалом для кожного буддиста, оскільки передбачає вихід суб'єкта за свої межі та злиття з абсолютном: "... центр ваги зміщується від Я до самості, від людини – до Бога, що означає розлиття (розчинення) Я в самості, а людини – в Богів" [2]. Зі станом нірвани також пов'язується свобода душі в її одвічному прагненні до звільнення від страждань тілесного світу та вихід з круговерті буття. В перекладі з санскриту "нірвана" означає загасання, затухання і тлумачиться як найвищий стан душі людини – загасання бажань та прагнень, які являються причинами страждань, а отже звільнення від страждань, і, як наслідок, примирення та єдність зі світом і самим собою, що можна тлумачити як достеменний спосіб самореалізації людини шляхом досягнення самототожності. При цьому досягнення нірвани стає можливим лише після пізнання чотирьох істин та проходження восьмичасного шляху, що пов'язано з тривалими медитаціями та тренуваннями психіки і свідомості людини. Слід зауважити, що "розлиття" Я в абсолюті згідно вченню буддизму не є редукцією особистості, а навпаки є своєрідним "зняттям" особистісного начала та мінливих форм світу, що й становить основний гуманістичний зміст, оскільки здійснюється відкриття істинної сутності людського існування, усвідомлюється онтологічна єдність індивіда зі світом, і таким чином задовольняється глибинна духовна потреба людини і звільнення від страждань. Тому недоречними виявляються твердження декотрих дослідників про заперечення цінності людини у вченнях східної філософії, адже сутність людського існування і його цінність мають специфічне тлумачення у східній філософській традиції – цінність людини стверджується через досягнення нею самототожності. Отже, ми маємо справу із активним самодіяльним суб'єктом, людиною, який у стані нірвани досягає зняття суб'єкт-об'єктного протистояння і відповідно самототожності. Слід акцентувати увагу на інтровертивному характері діяльності суб'єкта індійської філософської традиції – ідеалом виступає не оволодіння матеріальними благами і можливість контролю зовнішнього середовища (як то природний і соціальний простір), а самопізнання та остаточне саморозкриття, що досягається в стані нірвани, який супроводжується відчуттям абсолютного спокою і блаженства. Отже, гуманістичний зміст індійської філософії пов'язаний із усвідомленням онтологічної єдності індивіда зі світом,

зняттям суб'єкт-об'єктного протистояння, що досягається в стані нірвани, який забезпечує звільнення від страждань тілесного світу.

В межах китайської філософської традиції гуманістичний зміст найяскравіше виражений в конфуціанському понятті "жень", що в перекладі означає "людяність", яка становить основу гуманізму і являється його центральною категорією. Конфуціанське поняття "жень" виражає ідеал розвитку індивідуальних моральних якостей, що втілені в образі "благородного мужа", і становить принцип суспільних відносин. Конфуцій випишує завершену концепцію гуманності, виражену через низку взаємопов'язаних понять, які позначають необхідні риси моральної людини, при цьому поняття "жень" становить серцевину цієї концепції та розкривається через інші поняття: "лі" – ритуал, "сін" – щирість, "і" – обов'язок, "чжі" – практичне знання, "де" – доброчинність, здатність до досконалості. "Лі" при цьому – зазначає Блюменкранц, – розуміється як вищий прояв *жень* [3], і являє собою культурний вияв стихійних поривів та імпульсів людини, однак не має нічого спільного з відчуженим формалізмом. Фактично "лі" задає форму динамічних взаємовідносин між людьми, надаючи їм риси людяності, що фіксується в ритуалах. Істинна ритуальність передбачає "подолання" людиною самої себе та відкритість ритуалу, який перетворюється на різновид спонтанності, за умови щирості учасників. Щирість – "сін" – виступає необхідною умовою істинного "лі" як сакрального ритуалу, інакше ми стикаємося не з відтворенням символічного мислення та ієрархічного порядку космосу та суспільства (чим по суті є ритуал в конфуціанстві), а з механічною, вихолощеною процедурою церемонії. Поняття "сін" та "лі" обумовлюють поняття "і" – обов'язку та справедливості, оскільки щире виконання ритуалу виявляється здійсненням обов'язку і справедливості. Це в свою чергу наближує людину до досконалості, що розкриває поняття "де". Отже, повертаючись до концепції "жень", можна підсумувати, що вона являє собою аргументацію морального принципу, який регламентує відношення між людьми в мікроскопі макрокосмосі, задаючи ієрархію світобудови в цілому і визначаючи місце людини в світі. Це обумовлює краще розуміння індивідом сутності людського існування як соціальної одиниці, і відповідно призводить до осмисленого виконання людиною своїх функцій. А отже, забезпечує ефективніше функціонування суспільства як єдиного організму. Таким чином, антропологічний інтерес Конфуція зосереджений на людині як частині світової ієрархії, покликаної "правильно визначити своє місце між Небом і Землею, не зазіхаючи на їхні прерогативи" [4]. Людина розглядається як органічна частина суспільства і через суспільство, а не відособленою самоцінністю. Тому, гуманістичний зміст конфуціанського учення набуває специфічного характеру функціонального гуманізму, який розглядає людину в єдності із соціальним цілим і пріоритетом суспільних інтересів перед індивідуальними, при цьому свобода людини

розглядається як внутрішня свобода індивіда внаслідок "подолання" себе і слідування закону Неба.

Поняття "атараксії", введене в філософію Епікуром, представляє один з етапів становлення гуманістичної думки в давньогрецькій філософії. Філософія Епікура поділяється дослідниками на атомістичну фізику, теорію пізнання та етичну проблематику; в площині останньої розкривається гуманістичний зміст вчення філософа, на відміну від спіритуалістичного виміру гуманістичних начал індійської філософії та їхнього соціального забарвлення в китайській філософії. На протиположності східній філософії, яка чуттєвий світ визнає примарним і зумовлюючим страждання, Епікур розвиває свого роду апологію чуттєвості: "ми називаємо задоволення початком і кінцем щасливого життя" [5]. Якщо східні вчителі, а в грецькій філософії Платон, істинну реальність вважали недосяжною для чуттів і зосереджували увагу людини на світі умосяжному і спрямовували її до нірвани чи світу ідей, то Епікур зосереджується як раз на світі чуттєвості і розглядає її градацію на страждання, задоволення потреб і бажань та насолоду. Визнання Епікуром значної ролі чуттєвого пізнання спричинило переслідування та численні спотворення його вчення, оскільки із низки взаємопов'язаних понять (здоров'я тіла, здоров'я душі – атараксія, бажання, задоволення, насолода, страждання та ін.) було вилучено поняття міри, яке виступає в ролі гуманістичного начала у вченні Епікура, розмежовуючи задоволення як свободу від страждань та задоволення як чуттєву насолоду.

Висуваючи поняття "атараксії", що перекладається як "безтурботність" і позначає блаженний спокій душі, Епікур розмежував здоров'я душі та здоров'я тіла як необхідних складників щастя. При цьому протилежними до них поняттями виступають тілесні страждання і душевні тривоги, звільнення від яких тотожно задоволенню. Такої свободи від страждань і тривоги людина здатна досягти шляхом міркувань про причини різноманітних явищ та дотриманням міри в усьому, і як наслідок їй забезпечена атараксія та щасливе життя. Отже, атараксія позначає душевний спокій людини, здатної розрізнити природу бажань і задовольняти лише ті з них, які є природними і необхідними, а не пустими примхам, задоволення яких призводить до негативних наслідків. При цьому Епікур акцентує увагу на необхідності обмеження своїх бажань, що за його словами приносить величний плід – свободу. Людина має свободу, що в площині онтології Епікур висловив у тезі про самочинне відхилення атомів, обґрунтувавши індетермінованість людини та її іманентну здатність до свободи. Атараксія виступає свого роду ідеальною реалізацією свободи та досягненням гармонії, що можливо за умови балансування на межі, де задоволення переходить у страждання. Таким чином, гуманістичний зміст грецької філософії, розглянутої на прикладі філософії Епікура, пов'язаний з утвердженням свободи людини та її автономності (людина-атом, людина-мікрокосмос), із досягненням гармонії, душевного

спокою та рівноваги (атараксія), що можливо в разі визнання потреб чуттєвості та помірного їхнього задоволення, де міра виступає в ролі гуманістичного начала і уможлиблює для людини звільнення від страждань.

Отже, підсумовуючи, слід коротко означити проаналізовані поняття "нірвани", "жень" та "атараксії", що уможливить загальне порівняння гуманістичних начал філософії Стародавності.

Таким чином, поняття "нірвана", яке означає загасання бажань та прагнень, а отже звільнення від страждань, тлумачиться як достеменний спосіб самореалізації людини шляхом досягнення самототожності. При цьому нірвана не пов'язана з редукцією особистості, а навпаки є своєрідним "зняттям" особистісного начала та мінливих форм світу, що й становить основний гуманістичний зміст, оскільки здійснюється відкриття істинної сутності людського існування, усвідомлюється онтологічна єдність індивіда зі світом, і таким чином задовольняється глибинна духовна потреба людини і звільнення від страждань.

Конфуціанське поняття "жень" виражає ідеал розвитку індивідуальних моральних якостей, і регламентує суспільні відносини, задаючи ієрархію світобудови в цілому і визначаючи місце людини в світі. Це обумовлює розуміння індивідом сутності людського існування як соціальної одиниці, і забезпечує ефективніше функціонування суспільства як єдиного організму. Тому гуманістичний зміст конфуціанського учення набуває специфічного характеру функціонального гуманізму, який розглядає людину в єдності із соціальним цілим і пріоритетом суспільних інтересів перед індивідуальними, при цьому свобода людини розглядається як внутрішня свобода індивіда внаслідок "подолання" себе і слідування закону Неба.

Грецьке поняття "атараксії" позначає душевний спокій людини, здатної розрізнити природу бажань і обмежуватись лише необхідними, що приносить величний плід – свободу. Атараксія виступає свого роду ідеальною реалізацією свободи та досягненням гармонії, що можливо за умови балансування на межі, де задоволення переходить у страждання. Таким чином, гуманістичний зміст епікурейської філософії пов'язаний з утвердженням свободи людини, досягненням гармонії, душевного спокою та рівноваги (атараксія), що можливо в разі визнання потреб чуттєвості та помірного їхнього задоволення, де міра виступає в ролі гуманістичного начала і уможлиблює для людини звільнення від страждань.

При порівнянні індійського поняття "нірвани", китайського поняття "жень" та грецького поняття "атараксії" очевидно постає онтологічна спрямованість гуманістичних начал в індійській філософії, їхня соціальна забарвленість в китайській філософії та індивідуально-етичний характер гуманістичної думки в грецькій філософії (принаймні в межах розглянутих філософських шкіл). На відміну від притаманному східній філософії – індійській та китайській – твердженню про глибинну єдність світу і людини (в межах індійської філософії принцип всеєдності пов'язаний зі "зняттям" суб'єкт-об'єктного розмежування і виявляється в онтологічній пло-

щині, в межах китайської – єдність людини і світу тлумачиться перш за все як соціальна єдність індивіда і суспільства в жорсткій ієрархічній системі, яка пронизує космос і соціум як єдине ціле), грецька філософія започатковує індивідуалістичну, суб'єктивістську філософію, звернуту на людину як на атом, мікрокосмос – автономну, незалежну та вільну частину макрокосмосу. Тут людина отримує не тільки внутрішню свободу внаслідок подолання себе, але й зовнішню свободу як індетермінованість в світі, обґрунтовану Епікуром. Попри численні розбіжності є також спільні гуманістичні начала у філософії розглянутих країн – це перш за все пошук гармонії зі світом та самим собою, націленість на задоволення глибоких духовних потреб і прагнення звільнити людину від страждань, що об'єднує різні філософські традиції за метою і розрізняє їх за засобами.

1. Герасименко А.А., Попова Н.Г. Проблема гуманизма в современной философии. – М, 1989. – С.6. 2. Юнг К. Г. Об индийском святом // О психологии восточных религий и философий. – Москва: Медиум, 1994. – С.56. 3. Блюменкранц М.А. Конфуций: вчера и сегодня // Конфуций. Уроки мудрости: Сочинения. – М.: Изд-во Эксмо; Харьков: Изд-во "Фолио", 2003. – С.9. 4. Панфилова Т.В. Человек в мировоззрении Востока. – М.: Знание, 1991. – С.19. 5. Антология мировой философии: В 4 т. – Москва: Мысль, 1969. – Т.1, Ч.1. Философия древности и средневековья. – С.356.

*Хорошун А.А., асп. КНУТШ*

## **СТРУКТУРНА ОРГАНІЗАЦІЯ ТВОРЧОГО ПОТЕНЦІАЛУ ОСОБИСТОСТІ**

Динамічний розвиток сучасного суспільства посилює протиріччя між гуманістичними ідеалами та наслідками науково-технічної революції. В таких умовах, здатність до оволодіння різними видами діяльності, гнучка зміни стилів поведінки, вихід із складних проблемних ситуацій та реалізація найбільш конструктивних ефективних адаптивних стратегій – важливі особистісні характеристики, що необхідні для нормального функціонування в соціумі.

Поняття "потенціал", достатньо широко використовується в різних галузях наукового знання – від природничих до гуманітарних. Дане поняття, що походить від латинського слова (potential – сила, можливість, потужність) в довідковій літературі визначається як джерело, можливість, засоби, запаси, що можуть бути використані для вирішення певних задач, досягнення певної мети [1].

Значна кількість дослідників даної проблематики описують особистість, як складну систему діалектично пов'язаних потенціалів різних видів та рівнів, при чому, як системоутворюючий, визначається саме творчий потенціал. Аналіз філософської та психолого-педагогічної літератури показує, що єдності у визначеннях та змісті поняття "творчий потенціал" не має. Така ситуація закономірно зумовлена складністю досліджуваної структури. Спираючись на позиції діяльнісно-організаційного та інтегра-

тивного підходів, в нашому дослідженні даний феномен визначається, як **інтегративна властивість особистості, що характеризує міру можливостей здійснювати твору діяльність, визначає потребу готовності та здатність творчої самореалізації і саморозвитку, а також забезпечує ефективну взаємодію особистості з іншими людьми та продуктивність діяльності** [2,3].

Визначення творчого потенціалу, як інтегральної характеристики показує, що становлення будь-якого потенційного утворення можна уявити як багаторівневий процес, в якому на кожному наступному рівні уже сформовані здібності входять в новий синтез з особистісно-психологічними утвореннями: інтересами, потребами, мотивами. Ядром творчого потенціалу виступає здатність особистості до творчої діяльності.

Аналіз досліджень, присвячених даній проблемі, дає можливість зробити висновок, що характеристика структурних елементів творчого потенціалу особистості та їх співвідношення варіюють відповідно до позиції автора, щодо сутності даного поняття. Так в дослідженнях Л.Н. Москвічевої структура творчого потенціалу представлена єдністю таких елементів як здатність та готовність до творчої діяльності. Здатність до творчості розглядається, як внутрішньо-особистісна структура та механізм, що забезпечує актуалізацію здібностей, а готовність – як соціально-психологічна установка на творче самоздійснення (потреби, ціннісні орієнтації, мотиви) [4].

Л.Овсянецька намагається дати свою інтерпретацію, проблеми структури творчого потенціалу і виділяє три основні блоки, які становлять її основу:

- ✓ спрямованість особистості (система стосунків з навколишньою дійсністю, що виражається через мотиви поведінки, потреби, почуття, інтереси особистості);

- ✓ можливості особистості (психологічні передумови успішності її професійної діяльності, виразником яких виступають здібності);

- ✓ психологічні особливості поведінки (стиль), що визначають темперамент та характер [5].

Доповнюючи дану концепцію такі автори як І.П.Волков, В.В.Давидов, П.Ф.Кравчук, В.А.Сластьонін включають до структури творчого потенціалу такі складові:

- ✓ природні ресурси та резерви особистості;

- ✓ соціальні утворення (здатність та готовність особистості до творчої діяльності).

При цьому основною умовою формування творчого потенціалу, на думку даних дослідників є розвиток здібностей та готовності до активної творчої діяльності [6].

В основу ідеальної моделі структури творчого потенціалу в роботах О.В.Колеснікової покладено єдність потенційних сил (творчі здібності), спонукально-мотиваційних сил (творчі потреби, ціннісні орієнтації) і діяльності, як умови, цілі та засоби розвитку.

На думку Л.К.Веретеннікової, структуру творчого потенціалу доцільно представляти в основі "загального потенціалу" особистості, як суб'єкта творчої діяльності. Вона розглядає дану структуру як:

- ✓ професійні знання вміння та навички, що зумовлюють професійну компетентність (кваліфікаційний потенціал);
- ✓ працездатність (психофізіологічний потенціал);
- ✓ інтелектуальні та пізнавальні здібності (освітній потенціал);
- ✓ креативні здібності (творчий потенціал);
- ✓ ціннісно-мотиваційна сфера (ідейно-світоглядний та моральний потенціал) [7].

О.А.Перевалова визначає творчий потенціал як: "Цілісний комплекс діяльнісних здібностей та інших особистісних властивостей, що необхідні для активної та компетентної участі в діяльності по збагаченні наявного соціального досвіду"[8]. Дослідниця виділяє наступні компоненти творчого потенціалу:

- 1) світогляд, що визначає інтелектуальну, емоційну та волюву спрямованість на пошук нових підходів та рішень;
- 2) високий рівень професійної компетентності;
- 3) вміння використовувати евристичний потенціал наукового знання, враховуючи, конкретні обставини ситуації, що склалася.

І.В. Григорьєва спираючись на дослідження вітчизняних (О.М.Матюшкін, Я.О.Пономарьов та ін) і зарубіжних психологів (Ф.Монкс, Дж.Рензуллі, А.Осборн, П.Торенс) виділяє такі компоненти творчого потенціалу:

- ✓ мотиваційна та творча спрямованість;
- ✓ креативність та творчі здібності;
- ✓ пізнавальна самостійність та творча активність [9].

В.Н. Козленко розглядаючи питання про структуру творчого потенціалу, звертає увагу на визначену сукупність умов (можливостей), поєднання яких спричиняє його реалізацію виділяє такі елементи:

- ✓ можливості суб'єкта, що не розвинулися в творчі здібності;
- ✓ власне творчі здібності;
- ✓ внутрішні (суб'єктивні можливості, активізуючи реалізацію творчих здібностей);
- ✓ характер впливу суб'єкта на предмет творчості [10].

Більш розгорнута ідеальна модель творчого потенціалу представлена в дослідженнях М.В.Копосової, авторка розглядає дане поняття, як єдність трьох взаємопов'язаних компонентів:

- ✓ Іраціонального (прояви несвідомого та несвідомого);
- ✓ емоційного (емоції, почуття, емоційні стани);
- ✓ раціонального

Раціональний компонент складається з декількох підструктур:

- ✓ власне потенційна (індивідуальні психічні процеси, задатки, здібності);

✓ спонукально-мотиваційна (потреби, інтереси, ціннісні орієнтації, мотиви);

✓ когнітивна (знання, вміння та навички, способи діяльності та само-реалізації, що були набуті в процесі досвіду, соціалізації) [11].

Перераховані компоненти складають, на думку автора, горизонтальну структуру творчого потенціалу особистості. Окрім цього М.В.Копосова обґрунтовує необхідність виділення вертикальної структури творчого потенціалу особистості на кожному часовому проміжку, та визначає її, як таку, що включає два взаємопов'язаних компонента:

✓ "передактуальний" – "визначеність в новому вигляді" (Арістотель) – обмежений розвиток елементів творчого потенціалу, переважно, за рахунок соціобіологічних (природних механізмів);

✓ "постактуальний" – характеризується наявністю вже сформованих рис, які не проявляються та не функціонують в даний момент.

Таку позицію розділяють шерг інших авторів (С.Г.Глухова, О.А.Глуховська, О.К.Уразова, В.Г.Риндак та ін.), які в горизонтальній структурі творчого потенціалу виділяють власне потенційний, мотиваційний та когнітивний компонент, а в вертикальній – "передактуальний" та постактуальний компоненти.

Дослідники проблематики структури творчого потенціалу (О.К.Маслова, Шульц) визначають даний феномен, як систему емоційних, вольових, інтелектуальних, мотиваційних та моральних компонентів, що складають основу творчого розвитку особистості та виділяють таку структуру:

✓ емоційний компонент, що характеризує емоційне ставлення суб'єкта до процесу та результату творчої діяльності, емоційне налаштування на неї;

✓ мотиваційний компонент виражається певним рівнем та своєрідністю інтересів та захоплень особистості, зацікавленість та пізнавальної мотивації в мотиваційній сфері;

✓ вольовий компонент, характеризує здатність особистості до необхідної саморегуляції та самоконтролю, якості уваги, самостійність, здатність до вольового напруження, спрямованість на ціль творчої діяльності;

✓ інтелектуальний компонент, характеризується оригінальністю, гнучкістю, адаптивністю, динамічністю мислення, легкістю асоціацій, рівнем розвитку творчої уяви та використання його прийомів, рівнем творчих здібностей.

Такий підхід підтримує І.В.Куришева, однак до визначених компонентів (мотиваційний, вольовий, емоційний, інтелектуальний) додає моральний компонент, який визначає: "Здатність особистості відрізнити та вибрати істинні моральні цінності, дотримуватись їх протягом всього життя [12]".

Н.В.Мартинівич на основі виділених сутнісних характеристик, а також підкреслюючи їх особливу взаємозалежність з творчою діяльністю та творчими здібностями, вибудовує власну структурну модель творчого потенціалу:



✓ мотиваційно-цільовий компонент, відображає особистісне ставлення до діяльності, що виражене в цільових установках, інтересах мотивах. Він передбачає наявність в індивіда цільових установок: розвитку потреби творчої активності, прагнення до набуття загальних та спеціальних знань, вмінь та навичок, усвідомлення потреб цілей та задач вирішення яких може призвести до досягнення творчої мети;

✓ змістовий компонент включає сукупність знань індивіда про специфіку творчої діяльності, та реалізується лише при наявності теоретичних знань;

✓ операційно-діяльнісний компонент творчого потенціалу базується на сукупності вмінь та навичок організації творчої діяльності. До нього автор відносить мисленнєво-логічні операції та різні способи практичної діяльності (загально-трудова, технічні спеціальні). Даний компонент відображає спрямованість особистості на створення чогось нового, самовизначення, самоактуалізацію в творчій діяльності;

✓ рефлексивно-оціночний компонент творчого потенціалу виражає осмислення, самооцінку та самоаналіз власної творчої діяльності та складається з: внутрішні процеси осмислення та самоаналізу, самооцінку власної творчої діяльності та її результатів, уточнення шляхів організації творчої діяльності, оцінку власних творчих можливостей [13].

М.Л.Субочева аналізуючи структуру творчого потенціалу об'єднує два описаних вище підходи (структурна модель Н.В.Мартинович та О.К.Маслової) і пропонує такі елементи:

✓ когнітивний (індивідуальні особливості отримання та переробки інформації, рівень вираженості пізнавальної мотивації);

✓ емоційно-вольовий (особливості емоційного реагування на прояви зовнішнього світу);

✓ аналітико-синтезуючий (особливість перебігу мисленнєвих процесів, знаходження нового та виділення проблеми);

✓ оціночно-діяльнісний (рефлексивне ставлення до власної творчої діяльності) [14].

В ряді експериментальних досліджень (В.О.Моляко та ін.) структура творчого потенціалу представлена дуже деталізовано з перерахуванням різноманітних елементів, що відносяться до різних сфер психічного:

✓ задатки нахили, що виявляються в підвищеній чутливості, певній вибірковості, загальній динамічності психічних процесів;

✓ інтереси, їх спрямованість, частота і систематичність проявів, домінування пізнавальних інтересів;

✓ допитливість, потяг до створення нового, схильність до пошуку та розв'язання проблем;

✓ швидкість засвоювання нової інформації, створення надсоціативних масивів;

✓ схильність до постійних порівнянь, співставлень, вироблення еталонів для наступних порівнянь, відбору;

- ✓ прояви загального інтелекту – швидкість розуміння, швидкість оцінювання та вибору шляхів розв'язку, адекватність дій;
- ✓ емоційна забарвленість окремих процесів, емоційне ставлення, вплив почуттів на суб'єктивне оцінювання, надання переваг;
- ✓ наполегливість, цілеспрямованість, рішучість, працелюбність, систематичність в роботі, сміливе прийняття рішень;
- ✓ творча спрямованість на пошук аналогій, комбінування, реконструювання, схильність до змін варіантів, економність у рішеннях, раціональне використання часу, засобів та ін.;
- ✓ інтуїтивізм – здатність до прояву, неусвідомлюваних, швидких (часом миттєвих) оцінок, прогнозів, рішень;
- ✓ порівняно швидке та якісне оволодіння вміннями, навичками, прийомами, технікою праці, майстерністю виконання відповідних дій;
- ✓ здібності до вироблення власних стратегій та тактик при розв'язанні різних проблем, завдань, пошуках виходу із складних нестандартних, екстремальних ситуацій [15].

Фундаментальний підхід до визначення структури творчого потенціалу пропонує Т.О.Саламатова. Спираючись на основні положення теорії особистості А.Г.Асмолова автор пропонує "вербально-геометричну модель творчого потенціалу". Згідно даної моделі можливо виділити три сфери існування творчого потенціалу особистості: сфера індивіда, особистості та індивідуальності. Складові творчого потенціалу в кожній сфері визначаються такими основними характеристиками: часові, енергетичні, просторові, інформаційні.

На рівні індивіда творчий потенціал виявляється таким чином:

1. Простір, в якому відбувається становлення творчого потенціалу індивіда – людство в цілому, що забезпечує широке різноманіття індивідів та унікальну неповторність кожного.
2. Часові характеристики становлення творчого потенціалу індивіда визначаються межами біологічного життя.
3. Основний характер прийняття та переробки інформації – адаптивний.
4. Енергетична характеристика творчого потенціалу так звана, генетична пасивна адаптивність. Суть даного показника зводиться до акцентуації моменту відносної пасивності свідомості в біологічному житті людини.

На рівні особистості творчий потенціал складають такі елементи:

1. Розвиток творчого потенціалу на рівні особистості можливий лише в соціальних спільнотах.
2. Часова характеристика – період свідомого життя людини.
3. Характер реагування на інформацію може бути представлений трьома стадіями залучення особистості до соціуму: адаптація, соціалізація та індивідуалізація.
4. Енергетична характеристика відображає різні види активності, що забезпечують становлення творчого потенціалу. Беручи за основу концепції активності А.Г.Батіщева, І.А.Джидарьяна, В.А.Петровського автор

виділяє "адаптивну активність", що сприяє вдосконаленню системи, активність, що сприяє знищенню нежиттєздатного середовища та "пасивну активність", яка може стати передумовою для виходу на новий рівень особистісного розвитку. "Пасивна активність",- за словами Т.О.Саламатової: "не закриває людину від глибинних проблем його життя, від ціннісних якостей та духовних смислів його вчинків ...Тиша може призвести до пробудження внутрішнього слуху, здатністю відчувати людиною відповідальність за кожну мить [16]".

Специфічні характеристики творчого потенціалу на рівні індивідуальності за Саламатовою можливо визначити наступним чином:

1. Даний рівень становлення творчого потенціалу пов'язаний з періодом самопізнання, самовизначення та самореалізації, тобто становлення особистості, як системи, що само розвивається.

2. Простір становлення творчого потенціалу – безпосереднє "Я" людини.

3. характер обробки інформації відображається в процесі індивідуалізації.

4. Енергетична характеристика відображається в особливому характері енергетичності, вона стає надситуативною, надлишковою – творчою активністю.

Аналіз різних підходів до визначення структури творчого потенціалу дає нам змогу виділити особистісні властивості, що становлять його основу, в нашому дослідженні ми об'єднали їх в три блоки:

1. мотиваційні особливості (рівень розвитку та прояву пізнавальної потреби, співвідношення мотиваційних тенденцій прагнення до успіху та уникнення невдач, мотивація досягнення);

2. когнітивні характеристики (особливості прояву продуктивних компонентів мислення, вираженість та співвідношення образного та вербально-логічного мислення);

3. характерологічні риси (емоційні властивості, схильності та інтереси, самооцінка та самоконтроль, соціально-психологічні характеристики).

Визначення специфіки прояву особистісних характеристик, що становлять основу творчого потенціалу, у представників двох базових видів творчості (художня та наукова), можливо віднести до подальших перспектив нашого дослідження.

1. Философский словарь. – М.: ИНФРА-М, 1997. – 576 с. 2. *Мартинювич Н.В.* Развитие творческого потенциала личности в системе высшего образования. Дис...канд. соц. наук: 22.00.06. – Курск, 2005. 3. *Моляко В.О.* Творчий потенціал як психологічна проблема // Обдаровна дитина. – 2005. – №6. – С.2-10. 4. Життєва компетентність особистості / Ред. *Л.В.Сохань, І.Г.Єрмакова.* – К., 2003. – 520 с. 5. *Овсянецка Л.* Творчий потенціал людини: соціально-психологічна парадигма // Соціальна психологія. – 2004. – №2. – С.140-146. 6. *Кравчук П.Ф.* Формирование творческого потенциала личности в системе высшего образования. Автореф. дис...д-ра филос. наук: 22.00.06 / Московский педагогический университет им. В.И.Ленина. – М., 1992. – 32 с. 7. *Веретенникова Л.К.* Подготовка будущих учителей к формированию творческого потенциала школьников. Дис...канд.пед.наук.: 13.00.01. – Казань, 1997. 8. *Перевалова А.А.* Формирование творческого потенциала студентов ВУЗА (на начальном этапе обучения). Дис... канд. пед. наук: 13.00.01

/ Кемеровский государственный университет. – Кемерово, 2004. – 289 с. 9. *Torrance E.P.* The nature of creativity as manifest in its testing // The nature of creativity / Sternberg R.I. – Cambridge, 1988. – P. 32-75. 10. *Козленко В.Н.* Проблема креативности личности // Психология творчества: общая, дифференциальная, прикладная. – М.: Наука, 1990. – С. 131-149. 11. Життєва компетентність особистості / Ред. *Л.В.Сохань, І.Г.Єрмакова.* – К., 2003. – 520 с. 12. *Курышева И.В.* Психологические условия развития творческого потенциала старшеклассников средствами музыкального искусства. Дис... канд.психол.наук.: 19.00.07. – Нижний Новгород, 2004. – 212 с. 13. *Мартинович Н.В.* Развитие творческого потенциала личности в системе высшего образования. Дис...канд.социол.наук.: 22.00.06. – Курск, 2005. 14. *Субочева М.Л.* Управление развитием творческого потенциала учащегося. Дис...канд.пед.наук.: 13.00.01. – М., 2002. – 246 с. 15. *Моляко В.О.* Творчий потенціал як психологічна проблема // Обдаровна дитина. – 2005. – №6. – С.2-10. 16. *Саламатова Т.А.* Актуалізація творчого потенціалу особистості в процесі вивчення педагогічних дисциплін. Дис...канд.пед.наук. – М., 2003. – 231 с.

*Юрченко Е.А., асист., Національний транспортний університет, Київ*

## **КОНВЕРГЕНЦІЯ КАТАСТРОФ У ПЕРШІЙ ПОЛОВИНІ ХХІ СТОЛІТТЯ: НАСЛІДКИ Й МОЖЛИВІ ШЛЯХИ ВИХОДУ З КРИЗИ**

Сам термін "конвергенція катастроф" було введено сучасним французьким дослідником Гійомом Фаєм. На його думку конвергенція катастроф – це поєднання декількох глобальних катастроф в своєрідну мегакатастрофу, що поєднає і водночас підсилює їх сукупний руйнівний ефект.

Конвергенція катастроф загрожує людству вперше в його історії.

Трохи "драматичних ліній" зближаться й зіплються, як водні потоки, у період між 2010 і 2020 роками, у крапці розриву й занурення в хаос. Із цього хаосу – який буде вкрай болісним у світовому масштабі – після катастрофи повинні виникнути новий порядок і нова цивілізація, породжена в стражданнях.

Опишемо коротенько природу цих ліній катастроф.

Перша з них – поразка раком європейської соціальної тканини. Колонізація північної півкулі народами півдня, усе більш масова, незважаючи на заспокоїливі твердження ЗМІ, загрожує вибуховими ситуаціями; крах багаторасового суспільства, що стає усе більше багаторасовим і неутраїбалістським; поступова зміна етноантропологічного складу населення нашого континенту, теперішній історичний катаклізм; нове зубожіння на Заході й на Сході; повільний, але безперервний ріст злочинності й споживання наркотиків; триваючий підрив сімейних структур; занепад утворення і якості шкільних програм; гальмування передачі культурних і суспільних знань (варваризація й некомпетентність); зникнення народної культури в результаті огрубіння мас видовищною культурою. Все це вказує нам, що європейські нації котяться до нового Середньовіччя.

Перераховані фактори соціального розриву в Європі будуть збільшуватися економічною й демографічною кризою, що буде тільки погіршуватися й приведе до масового зубожіння. До 2010 року число активних людей стане недостатнім для фінансування все більшого числа пенсіонерів.

рів. Європа звалиться під вагою старих. У старіючих країнах уповільнюється розвиток економіки, якому заважають витрати на охорону здоров'я й пенсії: до того ж старіння висушує техніко-економічну динаміку. До цього додається перетворення економіки Європи в економіку країн Третього світу через неконтрольовану імміграцію некваліфікованої робочої сили.

Третя лінія катастрофи сучасності: хаос на Півдні. Проводячи індустріалізацію всупереч своїм культурним традиціям, країни Півдня, незважаючи на оманливий і німічний ріст, створюють у себе соціальний хаос, що підсилюється.

Про четверту лінію катастроф говорив недавно Жак Атталі: це загроза світової фінансової кризи, що буде набагато більш серйозною, ніж криза 30-х років, і спричинить загальний спад. Провісник цього – біржова й валютна криза на Далекому Сході й спад, що вразив цей регіон.

П'ята лінія катастроф: підйом релігійного фанатизму, головним чином, ісламського. Виникнення радикального ісламу – це контрудар по крайньому космополітизмі сучасності, що хотів нав'язати усьому світу модель атеїстичного індивідуалізму, культ гендлярства, відмова від духовних цінностей і диктатуру видовищ. У порядку реакції на цю агресію іслам став більш радикальним і водночас знову став прагнути до завоювання й панування відповідно до своєї традиції.

Шоста лінія катастроф: насувається конфронтація Північ-Південь, що має теологічне й етнічне коріння. Усе більш імовірно, що вона прийде на зміну конфлікту Схід-Захід, у даний момент фактично завершеному. Ніхто не знає, яку форму вона прийме, але вона буде серйозною, тому що засновано на значно більш сильних колективних почуттях і викликах, ніж минулі протистояння США-СРСР, капіталізм-комунізм.

Сьома лінія катастроф: неконтрольоване забруднення планети, що загрожує не їй (у неї спереду ще чотири мільярди років і вона може почати еволюцію з нуля), а фізичному виживанню людства. Ця екологічна криза – плід ліберально-егалітарного (а в минулому й радянського) міфу про всесвітній промисловий розвиток і про енергетичну економіку для всіх.

До цього додається й можливість розпаду нинішнього Європейського Сполучника, усе більше некерованого, і ризики, пов'язані з поширенням ядерної зброї в Третьому світі й з можливістю етнічної громадянської війни в Європі.

Конвергенція цих факторів у рамках мондіалізаціонної і дуже тендітної цивілізації змушує нас припустити, що XXI століття не буде "прогресивним" продовженням нинішнього миру, а виникне інший світ. Це треба ясно розуміти й готуватися до трагічної перспективи [1].

Цікаво зазначити, що сам Гійом Фай бачить у конвергенції катастроф не тільки негативні, але й позитивні моменти, оскільки на його думку хаос викликаний глобальною мегакатастрофою може стати своєрідним інструментом подолання негативних явищ сучасності.

Хаос – це стан дезорганізації й анархії будь-якого цілого після його розпаду внаслідок катастрофи. Період після хаосу – це етап установалення нового порядку відповідно до революційної логіки перетворень. Це вічний цикл життя, смерті й відродження, що описаний Ніцше в його теорії "вічного повернення" і математиком Рене Тоном у його "теорії катастроф". Суспільство, що ми знаємо, неможливо оновити за допомогою півзаходів, цю систему в даному стані не можна врятувати – це ілюзія консерваторів всіх напрямків. Рішення, порятунком може принести тільки хаотична ситуація – громадянська війна, гігантська економічна криза й т.п. – що зробить переворот у розумах і зробить прийнятним і необхідним те, що раніше не передбачалося. От що змінить всі реалії, і що одне тільки дозволить створити інший порядок після хаосу. Рішення можуть бути знайдені тільки в процесі кризи. Щоб побудувати новий будинок, треба зруйнувати старий. Констатація цього факту – не песимізм, а реалізм [2].

Безумовно можна порізному ставитись до концепції Гійома Фая, одного з найбільш не однозначних та "не політкоректних" інтелектуалів сучасної Франції, але якщо порівняти його погляди з ідеями деяких яскравих представників інтелектуальної еліти пострадянського простору, вони починають сприйматись зовсім по іншому.

Для початку треба звернутись до сингулярної точки еволюції А.Д. Панова, оскільки вона дозволяє подивитись на проблему в максимально збільшеному стратегічному, так би мовити, контексті. Основні її положення полягають в тому, що глобальна криза має не тільки цивілізаційний, але й геологічний і навіть космічне значення.

Вона характеризується вибуховим ростом ключових параметрів цивілізації – таких, як населення, виробництво енергії й споживання неправних матеріальних ресурсів. Тому що характерний час із подвоєння становить три-чотири десятків років, а за деякими показниками – і менше, те дуже швидкий розвиток у цьому напрямку повинне зштовхнутися із проблемою вичерпання ресурсів. Це супроводжується надзвичайним посиленням тиску людини на навколишнє середовище й екологічні катастрофи техногенного походження. Паралельно росте ймовірність застосування терористичними організаціями зброї масової поразки – бактеріологічного, хімічного й навіть ядерного. Інтуїтивно зрозуміло, що якщо земній цивілізації вдасться перебороти системну кризу, то вона буде якісно відрізняється від сучасної цивілізація. Я спробую показати, що вихід із кризи буде виходом на зовсім нову траєкторію розвитку не тільки людства, але й всієї чотиримільярдної історії планети. Стара траєкторія розвитку повинна завершитися в самім найближчому майбутньому. І це доводиться математично.

Протягом всієї історії людство рухалося від кризи до кризи. Тому вам може здатися, що в новій кризі, що насувається, немає нічого особливого. Дійсно, нова криза багато в чому схожа на старі. На певному технологічному рівні наближаються межі екстенсивного росту цивілізації. Звідси

– вичерпання ресурсів і екологічна криза. Це нагадує кризу, з якою зіштовхнулися наші предки-кроманьонці на самому початку своєї історії. Випереджальний розвиток технологій приведе до порушення балансу розвитку техносфери й соціуму, що також не є новим. Людську цивілізацію чекають надзвичайно глибокі перетворення в тому випадку, якщо вона перебере системну кризу, що наближається?

Ні, це – не звичайна цивілізаційна криза. Можна вказати на ряд її відмінностей від минулих криз.

Насамперед, спостерігаються незвичайні процеси, які, видимо, є відповіддю цивілізації на безпрецедентний виклик. Наприклад, спонтанне обмеження народжуваності в умовах небаченого матеріального достатку в розвинених країнах. Створюється прецедент для подолання демографічної кризи в планетарному масштабі. Правда, за тієї умови, що слідом за розвиненими країнами таку модель прийме й основна частина людства, що не відноситься до "золотого мільярда". Щодо цього, втім, існують серйозні сумніви. Але у всіх випадках пік демографічного переходу в планетарному масштабі вже пройдений. Це найбільш знаменне явище, тому що перенаселення Землі було одним із найнебезпечніших процесів.

Можна також відзначити надзвичайну глибину системної кризи, що насувається. Людство вперше має можливість знищити все живе на Землі.

Треба відзначити також ефект прискорення історичного часу – проміжки між кризами й революціями в розвитку цивілізації постійно скорочуються. Вони зменшувалися в постійній пропорції. У науці такі процеси називають автотельними...

Революція 1991 року майже ідеально лягає на екстраполяцію автотельної залежності. Можна сказати, незважаючи на кризовий характер, вся попередня історія людства треба чіткому закону статичного прискорення історичного часу. Очевидно, ми перебуваємо поблизу точки сингулярності. Це такий момент, коли прискорення історичного процесу стискується до несуттєвих періодів часу – року, місяця, дня. Фактично точка сингулярності – час кінця історії, перехід до чогось зовсім іншого. Можна сказати, на нас чекає криза всього попереднього розвитку людства. Криза криз. Тривалі прогнози розвитку цивілізації робити важко, але одне пророкування можна зробити з повною визначеністю: десь у районі 2030-50 р. ефекту прискорення історичного часу не буде. Тоді характер еволюції людства повинен докорінно змінитися. Історія, минувши точку переходу, повинна рушити по зовсім новому руслу. Прохід через неї зовсім не означає неминучої катастрофи.

У певному змісті цивілізація перестане бути цивілізацією й перетвориться в щось інше. Думаю, що точка кризи з'явиться й точка біфуркації. Можливий різний характер її подолання, від чого залежить спрямованість і характер подальших процесів. На жаль, глобальна катастрофа є одним з найбільш імовірних сценаріїв.

Аналіз можна поглибити, якщо разом з революціями в історії цивілізації розглянути всю послідовність біосферних революцій. Уважний аналіз показує, що більшість біологічних революцій збігається із границями так званих геологічних ер. Біосферні революції починаються з виникнення життя 4-3,8 мільярди років тому. Наступною стала "киснева катастрофа", після чого виникли примітивні багатоклітинні організми біля півтора мільярдів років тому.

На початку палеозою відбувся так званий "кембрійський вибух", у ході якого виникли майже всі сучасні типи й класи живих істот, включаючи хребетних. Початок мезозою – це вимирання великих земноводних і початок царства динозаврів. Початок кайнозою – вимирання динозаврів і початок царства ссавців. Початок неогену збігається з виникненням людиноподібних мавп і появою сучасної фауни.

Хоча людина – і породження біосфери, зовсім не очевидно, що спільний аналіз історичних і біосферних революцій має сенс. Але з іншого боку...

Видно, що автотельність спостерігалася й у біосфері протягом 3,8 мільярди років. Включаючи й історію людства. Лінія впирається в крапку сингулярності знов-таки в ХХІ столітті. Таким чином, точка переходу людської історії практично збігається з точкою сингулярності в розвитку біосфери.

Може здатись, що спроба розглянути історію людства із циклами геологічної й біологічної історій у рамках однієї моделі – це не більш, ніж чиста нумерологія, а отримані закономірності – тільки випадкові збіги. Але збіги ці виходять абсолютно неймовірними! Ефект вимагає пояснення. Закономірності розвитку геосфери, біосфери й людства описуються тими самими математичними рівняннями. Зважаючи на все, розвиток біосфери й ноосфери являє собою єдиний процес, що підкоряється єдиному закону динамічного прискорення. Попереду на нас чекає фінал не тільки чотиримільйонного періоду прискорення людської історії, але й кінець чотиримільярдного прискорюваного розвитку біосфери. А можливо, ми наближаємося до фінальної точки загальпланетарного процесу еволюції, що почались із моменту утворення галактичного диску. Мабуть, ми можемо стати сучасниками драматичного переходу на нову траєкторію в масштабах від історичного до галактичного...

Вперше одержано чіткий математичний доказ завершення двох величезних історичних циклів – історії людства й історії життя на Землі. Але завершення не обов'язково означає кінець. Звичайно, є багато аргументів щодо того, що до середини цього сторіччя людство припинить існування. Але є й інші варіанти. Цивілізація може стати чимось зовсім іншим, а еволюція життя піде в іншу сторону, по якимсь невідомим раніше законам.

Точка зору А.Д. Панова, звісно, може викликати сумніви, в першу чергу через її надзвичайний масштаб, але відмовляти їй в праві на існування було б не доречно.



Своєрідну точку зору на кризові явища першої половини ХХІ ст. пропонує талановитий російський дослідник С.Б. Переслегін. Його концепція базується на ідеї про те, що зараз виникає нова наука – соціомеханіка

Вона розглядає історію людства саме як послідовну зміну різних цивілізаційних фаз. Оскільки ці фази структурно несумісні, рух носить революційний, стрибкоподібний характер. Практично всі спостережувані параметри терплять при цьому розрив. Такий процес ми називаємо системним фазовим переходом.

Приведемо аналогію з фізики. Речовина може перебувати в одному із чотирьох станів – твердому, рідкому, газоподібному або плазмовому. Перехід з одного стану в інше відбувається стрибком у нову якість. Він супроводжується руйнуванням всієї колишньої структури й утворенням нових структур, несумісних з попередніми. Це діалектичний перехід кількості в якість, добре відомий тим, хто вчився в радянських школах і вузах. Саме такий перехід спостерігається й при зміні фаз цивілізаційного розвитку. Старий світ руйнується дощенту – заради появи нового. Структурно фазовий перехід стає системною катастрофою. У координатах повсякденної людської свідомості він сприймається як кінець світу.

Головною ознакою, що свідчить про кінець фази історичного розвитку, є поява трендів (генеральних історіоутворюючих тенденцій даної фази цивілізації), у принципі несумісних з базисними структурами цієї цивілізаційної фази. Проникнення (або, комп'ютерною мовою, інсталяція) цих трендів у реальність і означає системну катастрофу.

Всі ці характеристики застосовні й до нинішнього стану цивілізації. У цей час фазовий перехід забезпечують відразу два потужних тренди, кожний з яких – структурна революція як у соціально-економічній області, так і в сфері психофізіологічної організації людини.

По-перше, це революція в біології, що породжується методами клонування, культивування організмів і генної інженерії пластичність самого виду "людина розумна". Сучасна людина відривається від деяких властивих їй від природи біологічних властивостей і здобуває ряд якостей "нелюдського" характеру. Як наслідок, змінюється сам людський вигляд цивілізації. Вид "хомо сапиенс" ще залишається "сапиенс", але з розвитком біопластичних технологій перестає бути властиво "ХОМО".

А по-друге, це революція в інформатиці, що дозволяє вже зараз оперувати величезними масивами знань. Вона висуває вперед не товарне, а інтелектуальне виробництво, приводить до майже безперервних технологічних перетворень цивілізаційних структур. Зі звичайної точки зору, інформаційна революція приводить до майже миттєвої зміни соціально-економічних конфігурацій. Цей процес супроводжується віртуалізацією, що веде до створення загальної ілюзорної реальності.

На перший погляд, обидва ці тренда позитивні. Але насправді вони катастрофічні. Вони створюють принципово відмінне від нинішньої реальності майбутнє. Обидва ці явища виростають із сьогодення шляхом

природного самовисування, не мають достатнього сполучення з нинішньою індустріальною техногенною культурою й не регулюються ніякими амортизаційними проектами. А тому перевага процесів руйнування над процесами творення поступово стає чільною формою нинішніх структурних перетворень, приводячи в підсумку до розпаду традиційних культур і породжуючи в момент переходу обстановку цивілізаційного хаосу.

Сьогоднішня історична ситуація має принципову новизну. Все більші структурні перетворення світової і європейської історії (наприклад, перехід від античності до Середніх століть або від Середньовіччя до Нового й Новітнього часу) при всій їхній грандіозності проте були змінами усередині сформованої цивілізаційної фази й не зачіпали базисних принципів глобальної людської цивілізації. Простіше говорячи, паростки середньовічного феодалізму зійшли в надрах античного рабовласництва, а капіталістичний уклад народився в пізньофеодальному суспільстві. Катастрофою всіх підвалин ані той, ані іншій не загрожували. А нинішній фазовий перехід – зовсім інше. Він, очевидно, є переходом від класичної статичної цивілізації, що панує на Землі ось вже кілька тисячоріч, до цивілізації Майбутнього.

Цивілізація минулого ґрунтувалася на певній стабільності вже відомих державних утворень, при будь-яких змінах вони все ж зберігають, той самий національний або імперський тип організації. Залишався відносно стабільним і домінуючий в певну історичну добу економічний устрій. Стабільною була світова і європейська культура. Нарешті, спостерігалася біологічна стабільність людини. Цивілізація майбутнього, що виростає зараз із гуманітарних технологій інформаційної епохи, має на увазі загальну мінливість. Мінливість того, що раніше змінити здавалося неможливим і немислимим, – найважливіших цивілізаційних принципів! Держави, економіки, суспільства, культури й людини! Можна припускати, що подальший науковий, економічний і культурний прогрес буде являти собою не зміну суспільно-економічних формацій, строго розділених між собою структурними перетвореннями, а скоріше – надзвичайно швидке й постійне відновлення всіх соціально-культурних конфігурацій, кожна з яких буде забезпечувати лише певний і досить ефемерний етап розвитку.

Криза й зникнення національних держав, а також криза економіки, що наштотхнула на земні межі глобалізації, є тільки зовнішнє вираження цього цивілізаційного мегатренда, ведучого до цивілізації принципово нового типу.

В нинішній ситуації існує три тенденції, що позначилися. Перша – катастрофічна, пов'язана з початком розпаду колишньої цивілізації. Друга – тенденція трансформації, спроба виходу на принципово новий рівень. І, нарешті, тенденція адаптації, спроба пристосуватися й забезпечити значеннєву єдність старого й нового світу.

Глобальні цивілізаційні кризи, що переходять у катастрофи, супроводжують людству протягом всієї його довгої історії. Вже катастрофа Рим-

ської імперії сприймалося сучасниками й, насамперед, самими римлянами, як кінець світу. Так само сприймалася й катастрофа Візантії, на думку сучасників, духовного оплоту середньовічного світу. Особиста свідомість, втім, як і колективне несвідоме, завжди сприймає завершення певного історичного періоду як апокаліпсис. Звичайно в такі моменти проголошується смерть Бога й кінець історії. Однак Бог вмирає далеко не для всіх і історія закінчується лише для значної більшості, що завжди залишається в минулому.

Індустріальний світ, безумовно, розпадається. Він зникає, і ніякими силами не можна продовжити його подальше існування. Для нас це, напевно, означає кінець світу. Але для історії виходить, що настає Майбутнє.

Для індустріальної фази цивілізації не існує стійкого стану з низькими, а тим більше – нульовими темпами росту. Індустріалізм завжди повинен рости і завойовувати нові простори. Сьогодні він дійшов до меж планети. А тому індустріальна фаза неминуче приречена на розмонтування в найближчі десятиліття. Є два способи демонтажу старої епохи. Перший – повернення до традиційного світу. До нового феодалізму, з різким скороченням населення...

Це буде квазіфеодалізм, "як би феодалізм". Адже повної деградації знання не відбудеться. Так, з ерозією нинішніх держав з'являться свої "барони" і "графи" авторитетні люди й групи, що опираються на силу й здатні забезпечити безпеку підданих на своїх територіях, вершити в них суд. Звичайно, у них будуть аналоги замків, тільки складені із залізобетонних блоків, з кулеметами й електронними системами безпеки.

Другий сценарій – перехід до наступної, когнітивної фази розвитку...

До фази, де, говорячи зрозумілою мовою, головною продуктивною силою стає сама людина й колосальні здатності його психіки. В цьому напрямку, на думку С.Б. Переспегіна, рухаються чотири країни – США, Японія, Німеччина й Росія. Якщо якась із них зможе досягти когнітивної фази, то відбудеться найменш хвороблива перебудова всієї земної цивілізації.

Але для переходу в когнітивний світ потрібно перебороти постіндустріальний бар'єр. З історії ми знаємо, що поблизу бар'єра характер історичного руху різко змінюється. Динаміка знаходить кризовість, біфуркаційність. У всіх випадках потік подій втрачає пластичність, а соціальні структури втрачають здатність підтримувати звичний життєвий уклад. Суспільство перетворюється в некероване, зв'язок між складовими його структурами різко падає. Зв'язки просто рвуться! Зрозуміла справа, природною реакцією на це стає відторгнення всього нового. І тут можлива постіндустріальна катастрофа.

Що це значить? Може бути втрачений технологічний баланс. Технології не зможуть справлятися з поставленими завданнями. Вони не зможуть їх вирішити через свою невисоку ефективність. Тим більше, вона в період кризи падає... Технології більше не можуть задовольняти потреби суспільства – і настає катастрофа. Суспільство попадає в цьому випадку

дку в якусь пастку – у затиснуте між двома межами простір. З однієї сторони буде межа складності, з іншого боку – межа бідності.

Що це таке? Межа складності – коли культура не встигає пристосуватися до виникаючих інновацій. Техносфера починає розвиватися самим хаотичним чином. Навіть не розвиватися, а існувати. Людина, суспільство й держава порушують зв'язки з техносферою. Зверніть увагу на наймовірнішу швидку деградацію освіти на Заході. Американці всерйоз прагнуть до того, щоб їхні школярі навчилися читати й писати до третього класу. А в нас діти вміють уже в першому. Якість фахівців падає настільки, що вони із напруженням підтримують безпечне функціонування вже створеної техносфери. Тому поблизу межі складності світ чекає наростання динаміки катастроф.

Межа бідності – інше лихо. Це коли не вистачає матеріальних технологій, принципово необхідних для рішення завдань, що встають перед цивілізацією. У цьому випадку не рятують ніякі хитрування, жодні вдосконалювання систем керування або розвитку культури. Якщо, наприклад, вам об'єктивно потрібні трактори й комбайни для забезпечення продовольством населення, а ваша цивілізація зробити їх не може, то неминуча катастрофа. Тобто межа бідності – це стан, коли існуючі технології не дозволяють цивілізації вижити.

У точці сходження меж відбувається різке спрощення всієї цивілізаційної структури. За рахунок цього виникає новий системний зв'язок, що утворить конфігурацію наступного історичного періоду. Повторю: сучасникам цей процес здається кошмаром, апокаліпсисом. Досить згадати процес переходу від античності до фази Середньовіччя – із загибеллю міського життя, варваризацією, занепадом держави, науки, культури. Залишився досить важкий вибір – між керованою катастрофою й неконтрольованим крахом.

Сценарій неконтрольованої катастрофи припускає первинне спрощення. Тобто глобальна катастрофа старих структур. Воно відкидає цивілізацію в абсолютне минуле, звідки вона починає нове сходження. Це схоже на перезавантаження комп'ютерної гри, після чого всі досягнення стираються, гинуть всі завойовані бонуси й доводиться починати все заново, з перших кроків. Можна з достатньою впевненістю стверджувати, що ситуація із сучасною індустріальною фазою цивілізації припускає первинне спрощення як найбільше ймовірний результат.

Конкретною причиною цивілізаційної деструкції може послужити все, що завгодно. Це може бути регіональна фінансова катастрофа, що вибухне раптово й по ланцюжку втягне в себе світові фінансові структури. Це може бути й велика технологічна катастрофа, також по ланцюжку, що втягне в себе спочатку певні галузі, а потім регіональні й світову економічні системи. Це може бути спонтанний військовий конфлікт або широкомасштабна екологічна катастрофа. Яким би не був конкретний спусковий механізм, один раз запущений процес прийме нестримний лавинний

характер! Все це нагадає відомий фокус із доміно, коли перша кісточка, що повалилася, спричиняє падіння інших. Технологічних амортизаційних систем, здатних погасити "лавину" деструкції, у світі немає. Розвал може зупинитися, дійшовши до самих первинних, натуральних технологічних, господарських і культурних структур. Саме в такий спосіб колись завалився Римський світ, що втратив цивілізаційну зв'язність. Саме так надмірно ускладнений Католицький світ з його складною ієрархією й цеховою системою виявився зруйнованим хвилею протестантизму, що запропонував набагато більш зрозумілі й прості форми існування.

Але є й інший варіант розвитку подій. Існує конструкційний підхід до історії, він дозволяє здійснити фазову перебудову, що починається, у формі не первинного, а вторинного спрощення. Тобто без відступу назад, у варварство. Можна не стихійно, а планомірно розібрати "арматури" старої цивілізації й так само планово замінити її новою історичною базою. Так ми можемо вмонтувати більшість старих змістів у нові структури. Фактично ми беремося за керування майбутнім. У будь-якому разі воно пройде через катастрофу. Однак у координатах історії це буде вже керована катастрофа.

Значно песимістичнішу концепцію глобальної катастрофи у своїй роботі "Проблема 2033" висунув наш співвітчизник Валентин Пономаренко. На його думку, печерна психологія людини в сполученні із сучасною технічною міццю призвели до того, що у свідомості людей затвердилася "манія зросту". Ріст ВВП вважається еквівалентом росту життєвого рівня. Дуже важко пробиває собі розуміння, що "більше" зовсім не означає "краще". Ми думаємо, що нам потрібно більше товарів, більше продуктивності, більше науки й техніки й більше роботи для досягнення цього. У той же час, ми вже робимо більше, ніж потрібно для нормального щасливого життя. І ми працюємо набагато більше, ніж це необхідно.

У дійсності унікальне прагнення до збільшення продукції означає більш швидке використання всіх доступних ресурсів і одночасно – руйнування життя на Землі, що підбурюється конкуренцією й глобалізацією. Завдяки "манії зростання" люди ведуть безжалісну вирубку лісів. Суцільна "вирубка" відбувається в морях, океанах, ріках і озерах, при видобутку корисних копалин. Співтовариство людей поводить, як епідемія. Воно не зупиниться, поки не знищить саме себе, поки не вичерпає запаси палива, використовуюваного для винищування екосфери. Якщо людство якимось чином не зуміє приборкати ріст населення й не припинить зайве споживання ресурсів, ці тенденції зупинить природа. Вона просто скине людину з поверхні Землі.

Людина, що б вона не робила, майже ніколи не відає, що саме вона творить. У всякому разі, не знає до кінця. Як наслідок, будь-яка цивілізація містить у собі й те, до чого суспільство прагнуло, і те, чого ніхто не заплановував. Справа тут не тільки в лінії або небажанні. Складність світу перевершує наші здатності до з'ясування зв'язків. Фактично, ми грубо

втручаємося в роботу найскладнішої системи, практично нічого не знаючи про її устрій. У жодній країні світу в уряді немає міністерства нападу, існують тільки міністерства оборони, що не заважає вести майже безперервну війну протягом усього існування людства. Стосовно природи фактично завжди існувала група міністерств нападу, що діяли в усіх напрямках: повітря, вода в ріках, озерах, морях і океанах, родюча земля з лісами, пасовищами й полями, надра Землі, тваринний світ... Все витрачено для того, щоб задовольнити ненаситні й бездумні потреби людини, самозваного царя природи.

Криза відбудеться десь в 2030-50-х роках. Вона викличе ланцюгову реакцію руйнування. У першу чергу загине те, що виникло останнім: космічна промисловість, інформаційні технології. Багаторазове подорожчання палива зупинить спочатку приватний, а потім і муніципальний транспорт. Сотні мільйонів автомобілів перетворяться в марний мотлох. Різко скоротиться, а потім і зовсім припиниться рух міжнародного транспорту всіх видів. Останні резерви, як під час Другої світової війни, будуть віддані в розпорядження військових і поліції.

Розпадеться союзи держав і майже всі сучасні держави. У минуле підуть міжнародна торгівля, туризм, транснаціональна транспортна система. Зупиняться гірничодобувна й металургійна галузі, припиниться виплавка й обробка металів, закриються машинобудівні заводи й величезну кількість суміжних з ними виробництв. Виникне небачене до того безробіття, що, на відміну від колишніх часів, охопить також всі рівні державної ієрархії.

Почнеться масова загибель великих міст. Люди змушені будуть йти на землю, вертатися до незнайомої, незвичної й важкої праці. Міграція, як внутрішня, так і зовнішня, охопить увесь світ. Національні й державні кордони втратять сенс. Їх не буде кому та й неможливо буде охороняти й захищати. Це буде останнє в історії людства велике переселення народів з бідних країн у більш заможні. Зруйнуються всі системи зв'язку. Втрата інформації про те, що відбувається ще більше підсилить хаос, безладдя й неминучу при цьому хвилю насильства.

Не виключене виникнення аварійних ситуацій на заводах, виробництвах і в установах, що являють собою джерела небезпеки для всього живого на Землі. Хімічні заводи, атомні електростанції, ГЕС, греблі, дослідницькі центри в сфері мікробіології, хімії, військового виробництва – чи мало таких об'єктів? Буде втрачено контроль над пристроями поховання відходів атомної промисловості, над складами як звичайної зброї, так і зброї масового знищення всіх видів. Право сильного, котре раніше тлумачилось як право заможного, знову з'явиться у своєму нічим не прикритому виді. Зруйнується не тільки звичне матеріальне, але й соціальне середовище: система освіти, медичне й пенсійне забезпечення, культура й багато чого іншого. Зникне фінансова система. Гроші втратять зміст. Почнеться епоха великих географічних і наукових закриттів, а та-

кож лавиноподібна втрата величезної суми знань, накопиченої за останні триста років. На якийсь час залишиться занадто багато зброї й боеприпасів. Земля знову стане великою і небезпечною.

Найімовірніше, короткий перехідний процес тривалістю всього в кілька років виявиться для нас повною несподіванкою. Те, що не встигнуть зробити люди, виконає за них байдужа до всього природа. Голод, епідемії й війни відновлять порушену рівновагу між людиною й новим середовищем перебування, що буде істотно гірше умов, що передували промислової революції.

Логіка показує, що рішення глобальної кризи може бути знайдене тільки в корінній зміні системи, створеної людьми, і в зміні природи самих людей. І те, і інше нереально. Залишається тільки назвати все своїми іменами й чекати. Зрештою, все це – лише справа часу... Усе коли-небудь закінчується. Незабаром прийде пора прощатися з технічною цивілізацією. У перехідний період занедбані міста, заводи й фабрики на якийсь час послужать будівельним матеріалом, постачальником інструментарію й різного роду інвентарю для переселенців, що заново інструментують Землю...

В історії соціальних систем і культур є безліч прикладів втрати знань. Особливо при зміні поколінь. Якщо нам дійсно небадьужа доля наших дітей і онуків – а мова йде саме про найближчі часи, а не про життя нащадків у невизначеному майбутньому – треба вже зараз почати роботу з інвентаризації й збереження культурної й наукової спадщини. Експертна комісія повинна визначити, що варто зберегти для майбутнього. Не тільки знання з області точних і прикладних наук, але й досягнення в гуманітарній області, що може виявитися в багатьох випадках навіть більш важливим. Варто розставити пріоритети по збереженню інформації: адже всього вже не врятувати. Занадто незрівняні кількість часу, що залишилась, і обсяг знань, накопичених людьми, особливо за останні двісті-триста років.

Роботу зі збереження й тиражування культурної й науково-технологічної спадщини бажано координувати в міжнародному масштабі. Культурний шар людської цивілізації, як і родючий шар ґрунту, створюється повільно, а зруйнувати його вкрай легко. Це найбільш очевидно під час війн і особливо революцій, коли протягом декількох років розривається зв'язок часів.

Ми повинні зробити все, щоб наші діти й онуки могли зустріти час після катастрофи у всеозброєнні. Щоб людство вижило й продовжило свою історію. Приблизно через п'ять тисяч років на Землі наступить чергове заледеніння. Воно траплялося періодично, а тому новий льодовиковий період неминучий. Москва й Нью-Йорк виявляться під льодом, а протока між Англією й Францією стане сушею. Льодовики зітруть сліди діяльності технічно цивілізованої людини. В екваторіальній області, що перетворюється в холодні степи, перемістяться залишки рослин-

ності й тваринного миру. Природа буде поступово приходити в себе після отруєння й ран, нанесених їй людьми за останні триста років. Очистяться океани, моря, озера й ріки. Повернуться ліси. Відновиться родючість ґрунту. Важливо, щоб люди дожили до того часу. Тоді в них буде шанс ще раз почати людську історію...

Сучасний дослідник С.Е. Куригінян вважає, що найбільш потужна сучасна країна США вже розпочала підготовку до майбутньої катастрофи. Безумовно можна не погоджуватись з ідеями С.Е. Куригіняна, особливо з його різкими антиамериканськими випадками, але водночас треба визнати, що описані ним міри були б логічними для уряду найпотужнішої країни світу в умовах глобальної кризи, що насувається.

С.Е. Куригінян стверджує, що на відміну від епохи, що йде, світові інфраструктури, створювані або проєктовані при участі США, призначені не для забезпечення порядку, а для керування хаосом. Це дуже істотний висновок. Тому що вся політика й економіка, вся ідеологія розвитку сукупного Заходу в останні сторіччя опиралася на принцип рівноваги. Згадаємо військову політику – це рівновага блоків. Візьмемо підручник "Економікс" з його рівновагою ринків, рівновагою попиту та пропозиції тощо. Нерівновага, хаос вважалися принципово шкідливим, небажаними й підлягаючими викорінюванню.

Зараз же, з одного боку, наростає публічна риторика занепокоєння США із приводу нерівноваги й хаосу. Звучать заклики відновити рівновагу. Але, з іншого боку, тими ж Сполученими Штатами неухильно здійснюються комплексні заходи щодо вибудовування світових інфраструктур нерівноваги! Інфраструктур нарощування керованого хаосу. Логіка цілком зрозуміла. США планують вести світову боротьбу нового типу. Боротьбу на полі хаосу. Вірніше, на полі між порядком і хаосом. А всіх інших намагаються переконати, що війна йде за порядок. Простіше говорячи, чужі генерали повинні готуватися до минулої війни, а свої – до майбутньої.

Концепція, у якій хаос і безладдя розуміються й інтерпретуються не як момент переходу між порядками й не як локальне, що заважає явище, а як один з основних інструментів і механізмів глобального керування у світі, як один з варіантів досить довгострокової світової архітектури. Це – нова концепція світобудови американської еліти.

Наскільки вона довгострокова? Це, звичайно, залежить від цілей, поставлених перед собою конструкторами хаосу. Можливо, що цілі – дійсно перехід у недалекій перспективі до нового порядку, створення глобального психологічного й ціннісного фундаменту майбутньої глобалізації. План полягає в тому, щоб спровокувати тотальний хаос і зробити його психологічно нестерпним всесвітнім викликом. Настільки жахаючим все людство, що всесвітньою відповіддю на цей виклик повинен стати будь-який світовий (але обов'язково світовий!) порядок, запропонований США. Тим, хто сам спровокував цей хаос! Можливо, що ціль американців при цьому ще більш серйозна й страшна. Наприклад, випалити в хаосі нібито



зайве людство, що заважає реалізувати ті або інші уявлення про "стійкий розвиток". Адже не випадково ж дуже багато теоретиків цієї концепції наполягають на її демографічному аспекті і говорять про те, що заради запобігання екологічної катастрофи й всесвітньої кризи потрібно різко скоротити чисельність населення. Вони запевняють, що головна проблема – не техногенні навантаження на природне середовище (неминучий наслідок прогресу), а саме фактор демографічної надмірності. Саме звідси розтиражована відома концепція "золотого мільярда", яку всі частіше скорочують до декількох сотень мільйонів чоловік. Нібито лише стільки й може жити на нашій планеті.

Однак у кожному із цих розглянутих випадків хаос конструюють тимчасово. Для того, щоб створити із цього хаосу новий порядок. І не так уже важливо, наскільки математично розраховане конструювання хаосу, а наскільки воно йде стихійно, по факту вичерпання старого порядку. Не можна виключити й того, що всі розмови про застосовність моделі теорії самоорганізації до глобального конструювання переважно метафори. Все-таки друге начало термодинаміки для більшості реально існуючих систем ніхто не скасовував. Ентропія в них повинна наростати. І не випадково в більшості мов світу існує приказка: "Ламати – не будувати". Або її еквіваленти. Ламати завжди набагато легше, ніж будувати.

Але, як би там не було, не можна виключати, що нове світове безладдя розуміється як принципово інший, на сьогодні мало уявний довгостроковий тип світової архітектури. Якщо можна так виразитися, архітектури стабільної нестабільності. Такої архітектури, яку нам іноді показують у фільмах жанру "фентезі" як наслідку загальної ядерної війни. Такої архітектури, де хаос і непередбачуваність навіть самого найближчого майбутнього стануть звичною повсякденною нормою для переважної більшості людства. А долею обраних буде життя в "острівцях порядку" і керування цим самим хаосом.

Можна заперечити, що підтримувати таку хаотичну світобудовну архітектуру важко. Адже, як правило, чим більший контраст, між системою і навколишнім середовищем, тим більше витрати енергії для того, щоб забезпечити стійкість системи. Фокус в тім, що потрібно порівнювати затрати ресурсів в комплексі. Щоб забезпечити порядок у великій системі, якій протистоять інші більш конфліктні системи з порівнянними ресурсами, потрібні величезні зусилля. А от якщо твоя власна система невелика, а навколо панує хаос, нездатний сконсолідувати проти тебе ресурси, підтримувати ситуацію "статус кво" набагато простіше. Можна всього лише зберігати навколо себе хаос. А це набагато легше, ніж зберігати порядок. Адже ламати – не будувати!

Однак при цьому не потрібно вважати, що США цілком і повністю поставили на хаос. Їхні проєктні еліти в цьому змісті далеко не єдині. Американські конструктори нових світобудовних архітектур напевно не заціклені на хаосі. Поряд з інфраструктурою хаосу ці конструктори, наскільки

дозволять умови й ресурси, використовують і технології порядку. Давати-муть відповідні імпульси порядку. Якщо врахувати ту твердість, з якою США диктує в усьому світі свої вимоги й правила, стає зрозуміло, що й тут вони безперечно лідирують. До того ж, в інфраструктуру порядку поки що залучено гігантські ресурси й сили самих Сполучених Штатів. Інтереси цих конструкторів порядку потрібно враховувати.

На думку С.Е.Коригіяна, США фактично осіддали хаос. Вони визнали неминучість катастрофи індустріального світу й, непереборність постіндустріального бар'єра. Вони прорахували наслідки для людської цивілізації й намагаються врахувати ці процеси, навчитися орієнтуватися в хаосі й витягти з нього максимальну користь для себе. Вони намагаються створити за рахунок витягу зовнішніх ресурсів своєрідні системи, що амортизують, "подушки безпеки", які дозволять мінімізувати історичний регрес і підготувати їхню країну до нової спроби подолання постіндустріального бар'єра. Так, США буде у дуже скрутному становищі – але іншим буде набагато гірше...

Резюмуючи все вище наведене треба зазначити, що ідея конвергенції катастроф знаходить досить серйозне підтвердження в працях авторів ніяк не пов'язаних з Гійомом Фаєм і наврядчи ознайомлених з його творами. Треба підкреслити, що перші переклади праць Гійома Фая на російську мову з'явилися лише в середині 2000-х років, а англійською видавалися обмеженими тиражами в не академічних виданнях.

Постає питання про можливі шляхи подолання кризи, і Гійом Фай намагається знайти його вводячи новий термін "археофутуризм".

"Археофутуризм" – умонастрій, відповідно до якого майбутнє знову звернеться до цінностей предків, а поняття модернізму й традиціоналізму повинні бути діалектично перевершені. Археофутуризм протистоїть одночасно сучасності й консерватизму, ставлячи їх на одну дошку й вважаючи сучасність архаїчною, тому що її ідеали й великі проекти зазнали краху. Наука й техніка, наприклад, несумісні з гуманітарними й егалітарними цінностями сучасності. XXI століття стане свідком викликів, які космополітична західна буржуазна ідеологія вважала похованими: боротьба самотніх форм, релігій і традицій; геополітичні конфлікти; етнічне питання, піднятий на світовий рівень; боротьба за рідкі ресурси [3].

Саме головне в цій концепції – це органічне поєднання волі до стрибка в майбутнє крізь прірву глобальної катастрофи та усвідомлення, що цей стрибок можливий лише спираючись на органічно розвинені традиції. Археофутуризм, на його науковому рівні, можна вважати своєрідним синонімом традиціоналістської парадигми соціальної модернізації.

1. *Фай Гійом*. За что мы сражаемся? Идеологический словарь / Пер. с франц. А.М.Иванова. – М.: ИЦ "СЛАВА!" при ООО "ФОРТ-ПРОФИ", 2007. – С. 119-200. 2. Там само. – С. 200. 3. Там само. – С. 73.

## ПОЛІТОЛОГІЯ

*Коршук Р.М., асист., КНУТШ*

### **УКРАЇНЬСЬКА НАЦІОНАЛЬНА ІДЕЯ В ТВОРЧІЙ СПАДЩИНІ СТЕПАНА ТОМАШІВСЬКОГО**

В історії української політичної думки творча спадщина представників консервативного напрямку займає особливе місце. Дана особливість обумовлюється своєрідним парадоксом українського консерватизму, який дуже вдало окреслив І. Лисяк-Рудницький. Аналізуючи розвиток основних ідейно-політичних течій в Україні він зазначав: "можна констатувати парадоксальний факт, що з чотирьох основних напрямків української політичної думки (мається на увазі народництво, консерватизм, націоналізм, комунізм. Ав.) саме консерватизм, найслабший і найменш підтримуваний в масах зробив найбільший інтелектуальний внесок протягом нинішнього століття" (мається на увазі ХХ ст. – Авт.) [1]. Насамперед даний внесок пов'язують з творчістю В'ячеслава Липинського – одного з центральних представників української консервативної політичної думки. Заслуга Липинського у розробці теоретичних засад українського консерватизму є незаперечною. Його постать можна порівняти з статтю "батька" консерватизму, англійця Е. Берка – ким Е. Берк є для світової консервативної політичної думки, тим є В. Липинський для українського консерватизму. Варто зазначити, що творча спадщина В. Липинського здійснила значний вплив на розвиток не тільки українського, але й і світового консерватизму. Однак, на жаль можна констатувати той факт, що аналізуючи український консерватизм дослідники часто зосереджують основну увагу на творчій спадщині лише В. Липинського і, відповідно, приділяють недостатньо уваги іншим представникам консервативної думки. Одним з таких представників був Степан Томашівський (1875 – 1930). Хоча С. Томашівський відомий широкому загалу, перш за все, як історик, однак, у своїх працях він не зміг обминути політичних питань. Одним із центральних питань політичної спадщини мислителя є проблема націостановлення та формування національної ідеї. Варто зазначити, що українська історія знає багато прикладів, коли історики за фахом займалися політичними проблемами. Це пов'язано, насамперед, з особливостями становлення української нації як нації бездержавної. Адже історичні дослідження якнайкраще підходять для обґрунтування прав "неісточних" націй на власне існування.

Серед українських науковців, що досліджували творчу спадщину С. Томашівського саме в політичному контексті варто відзначити І. Лисяка-Рудницького, А. Коцура, М. Мандрик, О. Голобуцького, В. Кулика, В. Потульніцького, О. Ситника, Н. Козак та інших.

Метою даної роботи є дослідження поглядів С. Томашівського на зміст та сутність української національної ідеї.

Відповідно до поставленої мети у статті вирішуються наступні завдання:

- ✓ виявити характерні риси національної ідеї в інтерпретації Степана Томашівського;

- ✓ проаналізувати погляди С. Томашівського на зв'язок національної ідеї та програм її втілення;

- ✓ розглянути погляди мислителя на роль еліти (політичної, духовної та інтелектуальної) у формуванні української нації та національної ідеї;

- ✓ здійснити аналіз проблеми культу національних героїв та його впливу на націотворення.

Головним поштовхом до розгляду С. Томашівським національної ідеї, були трагічні події українських визвольних змагань першої половини ХХ століття. Аналізуючи події 1917 – 1920 років С. Томашівський прийшов до висновку, що однією з головних причин поразки українських сил у боротьбі за власну державність, була відсутність національної ідеї як головного формотворчого чинника відродження української нації. Відповідно, центральним питанням, яке постало перед українською нацією було питання змісту національної ідеї, а також сили, що здатна втілити її в життя. "Я певен у цьому, що поважна частина читачів прийме інакше мою відвагу почати розмову про моральну основу українського національного життя (мається на увазі національна ідея. Ав.) – та, що та розмова не буде монологом" [2]. Обставини української історії підводили мислителя до думки, що головною причиною відсутності національної ідеї в повному розумінні цього слова є різноманітне, часто цілком протилежне трактування даного поняття різними політичними силами, а, також, відмінне її розуміння жителями в регіонах України. Навіть після поразки національно-визвольних змагань ситуація не змінилася. На думку мислителя, українські націоналісти (він мав на увазі, перш за все, Д. Донцова) бачать національну ідею, її суть в "вічній і безупинній, всіма можливими способами веденій і всякою ціною оплачуваній боротьбі з Московщиною" [3]. В Галичині серед багатьох діячів панує інше, дещо відмінне трактування національної ідеї. "Та разом з тим візьміть цілу низку політичних письменників з Галичини і побачимо, що є тільки одна, правдива національна ідея – невгамовна боротьба з Польщею" [4]. Погляд українських соціалістів, зокрема М. Грушевського, на дане питання цілком протилежний: "мета українського народу: боротися проти всіх і вся, доки на острові Айтутаки в полум'ї світової соціальної революції, не пропаде останній слід капіталізму" [5]. Томашівський ставив цілком логічне питання: "ну і котра ж з цих ідей правдива, дійсно національна?" [6].

Можна констатувати, що сучасна ситуація в Україні нагадує 20 роки. В українському суспільстві існує безліч думок та поглядів, часом цілком протилежних, щодо шляхів розвитку держави та нації. В сучасній Україні

панує "ідеологічна шизофренія" яку, нажаль, подають як плюралізм думок. Натомість світовий досвід свідчить, що суспільство і держава тільки тоді є міцними та стабільними, коли в їх основі лежать певні цінності, які не піддаються сумніву більшості.

Розмірковуючи над таким станом речей, С. Томашівський вважав, що поняття національної ідеї плутають з політичними програмами, відбувається підміна одного іншим. Однак, це цілком різні речі. "Між ідеальною ціллю і реальною програмою така сама різниця, як в релігії між вірою і практикою заповідей і добрих діл" [7]. Національна ідея повинна мати, перш за все, ірраціональні моменти на відміну від політичної програми, в якій присутній, насамперед, раціональний елемент. Без ірраціонального моменту, без творення власних політичних міфів, функціонування національної ідеї неможливе. "Для темних мас – основа кожної легенди ірраціональна, чим більше романтизму в ній, тим краще для тих, що її сіють, натомість інтелігенція, без якої жадний політичний рух неможливий, потребує бачити якийсь позитивний скелет у цій легенді" [8]. Отже, С. Томашівський, наголошуючи на ірраціональних моментах національної ідеї, не відкидав і раціональні чинники в її творенні. Для представників українських політичних сил, які дійсно вважають себе свідомими українцями мета нації повинна бути одна, яка полягає в "позитивних змаганнях до української державності" [9]. Програми здобуття незалежності можуть бути відмінними, але вони повинні органічно впливати з ідеалу і нести, перш за все, позитивний момент (власна державність), а не негативний (наші вороги – москалі, поляки, світова буржуазія тощо). "Програма сама не створює ідеальної цілі: вона приймає її згори як данну" [10]. Виходячи з історичного досвіду боротьби багатьох європейських народів за незалежність, С. Томашівський вказував, що програми змінюються, ідеал залишається незмінним. Як приклад, він приводить історію боротьби за незалежність чехів та поляків. Національна еліта цих народів довгий час підтримувала ідею монархії, однак, під впливом політичної кон'юнктури чехи та поляки мають національні держави з республіканською формою правління. Даний приклад яскраво показує що, програми можуть зазнати істотних змін, однак ідеал залишився незмінним.

Біда українців полягала в тому, що вони на перше місце завжди ставили програмні цілі, і відповідно, отримали в своїх змаганнях за державну незалежність негативний, однак, виходячи з їх пріоритетів, цілком логічний результат. "Українці в 1917 – 1919 бились за програми поміж собою, і хоч доборолись до сього, що сьогодні мають, нічого не навчились" [11].

Екстраполяція даного висновку на сучасну українську дійсність багато в чому пояснює сумні реалії сьогодення. Українську політичну еліту роздирають протиріччя, відсутність єдності у баченні ключових пріоритетів розвитку української держави. На першому місці стоять тактичні цілі (виграш виборів, отримання посад будь-якою ціною тощо). Складається

враження, що переважна більшість сучасних українських політиків різного забарвлення взагалі не зважають на уроки вітчизняної історії.

Мислитель зазначає, що в українців повинно витворитись розуміння єдності нації подібне до європейського. "В Англії ви бачите на кожному ступні що лорд, фабрикант, робітник і селянин, то члени однієї і тої самої нації, не по підручнику чи етнографії, а по душі і тілі" [12]. Без подібного розуміння українці ніколи не збудують власну державу. "Якби у нас справді, було таке саме розуміння держави, як у світі, то неможливо було б подумати собі таке божевілля, яке у нас скоїлось під кінець 1918 р., коли соборна Україна з реготом безумного розтרוшувала свою правдиву, велику і засібну державу; у момент коли у всіх тямущих Українців повинна була бути тільки одна думка, одна ціль, один ідеал: захистити існуючу державність" [13].

В основі національної ідеї, на думку С. Томашівського лежить територіальний патріотизм. В даному контексті його думки перегукувались з ідеєю територіального патріотизму В. Липинського. Самоусвідомлення української нації як єдиного цілого, органічно випливає з свідомості приналежності усіх її представників, незалежно від віросповідання, партійних поглядів тощо, до певної території з власними історичними та культурними традиціями. "В таких обставинах не дивно, що ідея народу як людності в наших ідеологіях дуже мрачна: в одних українець тільки той, хто лівіше ездеків, без огляду на расу і мову: у інших тільки греко-католик має бути членом нації і т. д. Про історичний елемент в тих ідеологіях нема що говорити" [14]. Таким чином С. Томашівський наголошував на першості етнічного елементу у поєднанні з історичними традиціями власної державності, цілком справедливо вважаючи, що процес творення української політичної нації в стані бездержавності практично неможливий.

Мислитель наголошував на ідеї соборності українських земель, яка повинна стати ключовим гаслом всіх українських сил. "Як бачимо, то навіть і земля, ця продовж тисячоліть кров'ю і потом розмита земля, не грає особливої ролі в цих недоносках, яким у нас придають, не знати чому, назву національної ідеї. Окрім одних монархістів-гетьманців, всі інші українські партії, збулись з холодною розвагою бізнесменів усеї Західної України, не кажучи вже про Бессарабію і Крим" [15].

Важливу роль у процесі формування національної ідеї відіграє культ національних героїв. До цього питання С. Томашівський підходив доволі критично. Визначаючи саме поняття національного героя, він зазначає, що це "ті виїмкові, рідкі постаті, що собою уособлюють головні моменти зросту даного громадянства – його розвиток політичний, духовний або господарський, що, одним словом, сим або тим способом збагачують і скріплюють те громадянство в його національному життю" [16]. На думку мислителя важливу роль у формуванні образів героїв грає ідея, яку презентує дана особистість. Доки ідея є важливою для народу, доти іс-

нує культ цієї особистості. "З сього випливає, що якась історична індивідуальність стає почитаним героєм тільки тоді, коли репрезентовані нею думки і твори високо цінуються серед даного громадянства і лише так довго, як довго вони цінуються – з моменту коли ті діла чи ідеї втратили вартість, історична фігура перестає бути героєм" [17]. На жаль, на думку С. Томашівського, українська історія має одну дуже суттєву негативну рису – брак тяглості в політичному і культурному розвитку. Відповідно, на даний момент (мається на увазі друга половина XIX – перша половина XX) героями можна вважати лише релігійних діячів. "За сим іде безупинна змінність ідей, течій і критеріїв в оцінюванні вартості людей і їх діл. Більш-менш тривкої пошани зазнають тільки канонізовані Церквою особи" [18]. Можна прийти до логічного висновку, що формування національної ідеї потребує своєрідної канонізації осіб, які боролися за українську державність. В діячів таких осіб повинен бути присутній "моральний патос" – усвідомлення моральної та етичної переваги, героїчне прагнення до задоволення мети. Зокрема, характеризуючи постать І. Мазепи, С. Томашівський зазначав, що в його діяч "не видно вищого морального патосу, який будить респект навіть у противників" [19]. Важливою у даному контексті є визнання конкретного національного героя усіма українцями, не дивлячись на їх географічні (схід – захід) відмінності. Національний герой повинен бути загальнонаціональним.

Проблема відсутності моральних авторитетів не втратила актуальності і на сьогоднішній день. Особистості, які у одних регіонах України сприймаються як національні герої, борці за свободу та незалежність нації та держави, в свідомості переважної більшості населення інших регіонів сприймаються негативно. Не на багато кращі справи і з сучасними претендентами на роль "совісті нації". Ситуація в Україні характеризується відсутністю моральних авторитетів та загальнонаціональних лідерів, недовірою до політиків, пропагандою регіонального патріотизму в гіршому розумінні цього слова. Нація, ще не народившись починає розколюватися. У свідомості суспільства на роль національних героїв сьогодні (на відміну від часів коли жив Томашівський) претендують, насамперед, спортсмени та діячі культури. Однак, коли деякі з них починають свою політичну кар'єру або тим чи іншим чином приймають участь у політичному житті, вони в більшості перестають бути прикладами для наслідування.

До питання культу національних героїв С. Томашівський підходив доволі критично. Виникає відчуття, що в ньому весь час боролися дві особистості – ідеолог і історик. Розглядаючи дану проблему він зауважував, що "змагання до консолідації розпучливо розбіжних проявів нашої історії XVII – XVIII вв. річ дуже похвальна. Та одна умова вимагається при тім: щоб воно не переходило межі історичної правди" [20].

Саме тому, важливу роль у процесі формування національної ідеї, на думку мислителя, відіграють історичні дослідження, що надають нації своєрідний фундамент, на основі якого відбувається самоусвідомлення

нею себе як єдиного цілого. Історія висвітлює "процеси творення української народності та початок і розвиток української національно-політичної ідеї" [21]. С. Томашівський вважав, що початки української держави слід шукати в часах Галицько-Волинського князівства. Він підтримував норманську теорію походження Київської Русі, визначаючи її як "варязько-руську державу" [22]. Київська Русь теж була етапом українського націотворення, але визначати її як українську державу було б недоречним. Річ у тім, що у Київській Русі поряд з формуванням українського етносу, формувалася також і російський етнос. Перше справді національне українське державне утворення – це Галицько-Волинське князівство. Одним із визначальних чинників наголосу на важливості твердження про те, що Галицько-Волинське князівство було першим українським національно-державним утворенням був ідеологічний чинник. "Таким способом довершилася політична злука двох досі ворожих собі Українських країв, Галичини і Володимирії, епоховий факт в історії України – перше олицетворення загально-української державницької ідеї проти панрусизму, репрезентованого щораз явніше, в міру упадку Києва, суздальсько-московськими князями" [23]. Таким чином, вихід з актуальної і на сьогодні дискусії щодо правонаступництва державних традицій Київської Русі мислитель бачив в ідеї Галицько-Волинського князівства як першої української національної держави, яка протягом ста років відіграла значну роль в європейській історії.

Галицько-Волинська держава відіграла ключову роль у формуванні української нації. "Без української держави XIII – XVI В. В. годі подумати собі сучасну нам національно-культурну, вчисті і язикову самостійність України серед слов'ян" [24].

С. Томашівський багато уваги приділяв ролі релігії в житті суспільства. Він вважав, що поряд з державою існує ще один визначальний чинник у процесі націотворення – церква. "Історія знає тільки два головні чинники, що виховують народи: релігію і державу" [25]. На думку вченого, саме благодатний вплив католицької церкви, зокрема та обставина, що церква з самого початку її існування була відокремлена від держави, визначив обличчя західноєвропейських націй, завдяки їй Західна Європа має одну з головних своїх переваг над іншими народами – політичні свободи. Православна церква, внаслідок історичних обставин її формування (підпорядкованість державі в Візантійській імперії), не змогла відіграти подібної ролі в історії народів східної Європи. "Тому хіба не випадок, що вихована на візантійських принципах східна Європа і досі не знає що таке політичні свободи, що тамошні народи – полишені без нагайки, не хибно виявляють образ анархії і політичної нездібності, що національно-культурні індивідуальності там досі ще в рудиментарному стані" [26]. В історії України була спроба подолати такий стан речей – унія. Однак, на жаль історичні обставини (антиуніатська політика козацької старшини



та спротив Польщі), не дозволили цьому явищу здійснити свою історичну місію поєднання двох культурних елементів – східного і західного.

На відміну від православної церкви, що потрапила під вплив московського патріархату і таким чином стала одним з основних елементів русифікації, уніатська (греко-католицька) церква в другій половині XIX – першій половині XX столітті стала суто українською, що дає їй "право до національної Церкви може мати тільки одна – уніатська" [27].

Вирішальну роль щодо визначення, яка церква має бути національною, для С. Томашівського відігравав ідеологічний чинник. Він відзначав доволі парадоксальну ситуацію в свідомості багатьох українців. "З одного боку, лунає серед українців гасло: як найдалше від національно-руської єдності! З другого боку не менш голосне і завзяте: як найближче до церковно-руської єдності з Москвою" [28]. Вихід з такої парадоксальної ситуації він бачив у створенні національної церкви, на роль якої якнайкраще підходила саме греко-католицька.

Позиція С. Томашівського в церковному питанні була дещо відмінною від позиції В. Липинського. В. Липинський, будучи за віросповідання римокатоликом, не відмовляв православної церкві у статусі національної, був в цьому питанні більш толерантнішим. Крім того С. Томашівський, на відміну від Липинського, гіперболізував роль церкви, зокрема греко-католицької в націотворенні. Відкидаючи закиди в апологетиці унії, він зазначав: "Отже апологія Унії. Якщо зображення історичної правди, можна назвати її обороною, то не маю нічого проти такої характеристики отсеї пари" [29].

Щоб не повторити помилок 1917 – 1920 років українці, на думку мислителя, повинні готуватися до здобуття власної державності. Він зазначав, що "в боротьбі за існування історія народів знає тільки три рішучі чинники: політичну владу, господарську силу і культурну самостійність. Перший з них найслабший, останній найсильніший" [30]. Розвиток цих чинників дозволить українцям ґрунтовно підготуватися до того часу, коли вони зможуть вийти на історичну арену і здобути власну державність. Тільки так українське суспільство "не попаде в анархічний хаос і не опиниться в новій залежності від дозріліших сусідів, а створить і утримає державну незалежність" [31]. Практичним ґрунтом для виховання в українців згаданих чинників, на думку мислителя, могла б бути автономія Західної України в Польській державі на основі договорів західних держав з Польщею про автономію Галичини. Крізь творчу спадщину С. Томашівського червоною ниткою проходить ідея виняткової ролі Галичини в національному відродженні. На його думку Галичина, в силу історичних обставин (Галицько-Волинське князівство, як перша національна українська держава; провідна роль греко-католицької церкви як національної церкви), та політичної кон'юнктури (перебування Галичини у складі Польщі, що давало більшу можливість для політичних маневрів порівняно з Радянською Україною) повинна відіграти ключову роль у здобутті

Україною незалежності. Автономія мала стати першим кроком до виховання в українців державницьких інстинктів. "А коли так, і коли Українці поки що не мають нігде жадних виглядів на захоплення в своїх руках державно-політичної влади на своїх землях, то вони мусять спитати себе: а) Чи своїм десьогочасним господарським дорібком і культурним капіталом можуть вони на довшу мету видержати конкуренцію своїх противників? б) Чи необхідну економічну і культурну силу може дати їм що інше як не господарська і культурна автономія? в) Чи в межах Польщі сю автономію можна, при даних обставинах, досягнути іншим або легшим шляхом, а не передувсім уведенням закону з 1922 р.?" [32].

Як і інші мислителі консервативного напрямку (П. Куліш, В. Липинський, В. Кучабський) С. Томашівський наголошував на визначальній ролі еліти у процесі націотворення. При цьому важливу роль він відводив процесу формування справді національної еліти. Окреслюючи риси, які повинна мати національна еліта, він зазначав: "Наша неосвіченість мусить уступити місце знанню, наш егоїзм – самопожертвуванню; наша сваволя дисципліні, наше інтриганство – особистій і громадській чесноті, наше доктринерство – справжньому знанню народу і його життя, наша демагогічність – громадянському вихованню, наш пайдокритизм – пошані авторитету, наше фразерство – позитивній діяльності, наша поверховість – солідарності, наш демократизм, радикалізм, соціалізм і анархізм мусить бути замінений пізнанням і зрозумінням дійсних політичних, культурних, соціальних та господарських цінностей і розвоєвих законів" [33]. При цьому С. Томашівський наголошував на відповідальності еліти за власні дії перед сучасними та майбутніми поколіннями.

Розглядаючи зміст національної ідеї у трактуванні С. Томашівського, варто підкреслити, що він бачив шлях України як "шлях органічної синтези між Європейським Сходом і Заходом. Історична місія достойна великого народу" [34]. Отже, мислитель не обмежувався "локальним" розумінням національної ідеї (здобуття незалежності), а визначав місію України (адже на думку переважної більшості як вітчизняних, так і зарубіжних мислителів місія нації розглядається як важлива складова національної ідеї) як своєрідного інтегруючого чинника в європейській історії. На його думку Україна, здобувши незалежність, буде здатна виконати свою історичну місію.

Аналіз поглядів С. Томашівського щодо національної ідеї доводить, що певні положення, які він висував не втратили актуальності і сьогодні. С. Томашівський, одним з перших в українській політичній думці, хоча з певною пересторогою, наголосив на важливості ірраціональних моментів національної ідеї, культі національних героїв, важливості національних міфів.

Його погляди щодо територіального патріотизму стали справжнім надбанням консервативної політичної думки. Дуже доречним є розмежування мислителем національної ідеї та політичних програм її втілення. Хоча С. Томашівський не зміг в розгляді даного питання повністю уникнути політичної заангажованості, наголошуючи, що погляди гетьманців є

єдино вірними. Він занадто абсолютизував роль Галичини і особливо греко-католицької церкви в національному відродженні. Не справдилися також надії на певну лібералізацію Польщі і здобуття автономії Західною Україною в її складі.

На відміну від певної частини мислителів української політичної думки (та й будемо відвертими деяких сучасних дослідників і політичних діячів) мислитель не обмежився "локальним" розумінням національної ідеї, а бачив зміст української місії в "універсальній" площині, наголошуючи на важливості ролі України у майбутньому Європи і, відповідно, всього світу.

1. *Лисяк-Рудницький І.* Напрями української політичної думки // Історичні есе: В 2 т. – К.: Основи, 1994. – Т. 1. – С. 73. 2. *Томашівський С.* Чи єсть українська національна ідея? // Під колесами історії. Нариси і статті. – Берлін: Українське слово, 1922. – С. 5. 3. Там само. – С. 6. 4. Там само. 5. Там само. С. – 7. 6. Там само. 7. *Томашівський С.* Про ідеї, героїв і політику. Відкритий лист до В. Липинського (з додатками). – Львів: Діло, 1929. – С. 90. 8. *Томашівський С.* Петлюра. Політичний некролог // Під колесами історії. Нариси і статті. – Берлін: Українське слово, 1922. – С. 25. 9. *Томашівський С.* Про ідеї, героїв і політику. Відкритий лист до В. Липинського (з додатками). – Львів: Діло, 1929. – С. 7. 10. Там само. – С. 90. 11. Там само. – С. 93. 12. *Томашівський С.* Політика і відповідальність // Зазнач. праця. – С. 44. 13. *Томашівський С.* Чи єсть українська національна ідея? // Зазнач. праця. – С. 7. 14. Там само. – С. 9. 15. Там само. – С. 8. 16. *Томашівський С.* Про ідеї, героїв і політику // Зазнач. праця. – С. 48. 17. Там само. – С. 49. 18. Там само. – С. 49-50. 19. Там само. – С. 61. 20. Там само. – С. 50. 21. *Томашівський С.* Історія України. Старинні і середні віки. – Мюнхен: УВУ, 1948. – С. 11. 22. Там само. – С. 35. 23. Там само. – С. 80. 24. Там само. – С. 103. 25. *Томашівський С.* Про ідеї, героїв і політику // Зазнач. праця. – С. 63. 26. Там само. – С. 65. 27. Там само. – С. 80. 28. Там само. – С. 72. 29. *Томашівський С.* Історія церкви на Україні. – Філадельфія: Друкарні Америки, 1930. – С. 5. 30. *Томашівський С.* Про ідеї, героїв і політику // Зазнач. праця. – С. 104. 31. Там само. 32. Там само. – С. 106. 33. *Томашівський С.* Петлюра. Політичний некролог // Зазнач. праця. – С. 35. 34. *Томашівський С.* Про ідеї, героїв і політику // Зазнач. праця. – С. 79.

**Остапчук Г.О., канд. філос. наук, НПУ ім. М.П.Драгоманова**

## **АКТУАЛЬНО І СЬОГОДНІ (АБО ДЕРЖАВОТВОРЧИЙ ПРОЦЕС В КОНЦЕПЦІЙ В. ЛИПІНСЬКОГО)**

Проблеми державотворчого процесу В'ячеслав Липинський піднімає в таких своїх працях як "Листи до братів – хліборобів", "Шляхта на Україні", "Україна на переломі (1657 – 1659)", "Хам і Яфет" і створює власну теорію держави. На думку вченого, самовизначальність національного життя являє собою щось замкнуте і не залежне від зовнішніх сил. **"Ніхто нам не збудує держави, – підкреслює він, – коли ми її самі не збудуємо, і ніхто з нас не зробить нації, коли ми самі нацією не схочемо бути"** [1].

Говорячи про мислення вченого, Лев Білас пише, що він "перейнявся ідеями доби, які закликали молоде покоління до боротьби за національне визволення, і транспортували її на український ґрунт, українську історію і справу" [2]. Згідно з В.Липинським, "тільки повна політична незалежність, тільки власна держава дає можливість повного розвитку нації, що

панування чужої, насильницької державності означає поневолення й викликає загальну деморалізацію, продажність, розлад і гнилизну" [3].

До кінця XIX ст. переважно розуміння нації як політичної спільності, а з кінця XIX ст. і у XX ст. все більшого поширення набуває розуміння нації як культурної спільності. У творенні нації як культурної спільності відіграють роль найрізноманітніші чинники. Аналізуючи процеси державотворення в Європі, слід відокремити роль культурної еліти, яка відіграє неабияку роль (поряд з релігійними та ідеологічними рухами, наприклад, національними). Незаперечною заслугою В.Липинського є те, що він відтворив ідею нації та підніс її на новий щабель. Це здійснило вирішальний вплив на колективну свідомість.

За В.Липинським, національна держава є наслідком демократизації суспільного життя, наслідком розпаду попередніх монархічних, теократичних та імперських політичних утворень. В Європі виникнення національних держав не було наслідком ідеального варіанту – раціонально зваженого вільного громадського вибору. В їх виникненні важливу роль відіграли аристократичні адміністрації, дипломатія, війна, тощо. Однак, новий принцип узаконення влади виявився доленосним: розпалися не тільки Османська і Австро-Угорська імперії, але й радянська. Досліджуючи ці процеси, ми ще не раз звернемося до В.Липинського, який детально розглядав у своїх працях ці проблеми.

Філософ вважає територію основним та конструктивним складовим елементом буття нації. Характеризуючи філософські погляди В.Липинського, Д.І.Чижевський відмічає: "територія, може, не дуже добре слово, бо воно підкреслює лише просторовий осяг, що його займає одна нація. Лише є слово, що його раз вживає В.Липинський: "земля". Земля є територія і її конкретній даності: з усіма її геологічними, топографічними, господарськими й навіть естетичними властивостями. Прив'язаність до землі, до своєї рідної землі підтримує та скріплює національну свідомість. Тому В.Липинський вважає можливим говорити про "територіальну націю", яка основана на почутті територіального патріотизму. На думку вченого "територіальний патріотизм лежить в основі всякої органічної нації й випливає із інстинкту осілості" [4]. Широко відоме дуже цікаве визначення "українця" за В.Липинським: "Українцем, своїм близьким, людиною однієї нації є кожна людина, що органічно (місцем осідку і праці) зв'язана з Україною, не-українцем – є мешканець іншої землі." [5]. Ці слова В.Липинського стали предметом критики. На нашу думку, вони при всій своїй незвичайності мають у своїй основі глибоке оригінальне трактування органічної єдності нації. В основі цього визначення лежить переконання, що почуття любові до рідного краю, глибока зв'язаність з ним є необхідною та єдиною можливою передумовою того найтіснішого у світі зв'язку людей, що зветься "нацією".

У В. Липинського життя нації прямує або конструктивним шляхом, тобто вгору, або шляхом дегенерації, тобто вниз. Сутність цього явища

знаходить своє вирішення в тому, хто саме отримує провід у середині нації – організатори, чи руйнівники. Підкреслюючи, що лінія розвитку може вести вгору або вниз, філософ відзначив, що шлях цієї лінії залежить від співвідношення тих позитивно і негативно діючих людських індивідів, які визначають зміст діяльності національного колективу. Вчений вважає: "Коли нація, що стоїть на досить уже високім щаблі хліборобської та промислової техніки, не може управлятись і не може бути зорганізована виключно шаблями войовничих отаманів, то ще менше можуть нею правити та її організовувати філологи, поети, оратори, балетристи, професори, учителі, адвокати, бухгалтери, фельетоністи, коректори і т.п. представники т. зв. свобідних – тобто не володіючих і не зв'язаних засобами продукції та війни – інтелігентських професій." [6].

Автор доходить висновку, що націю творить не сама по собі етнографічна маса, не тип, не характер, не мова, не окрема територія, а серед цієї етнографічної маси активна група людей, яка об'єднує, організовує її в націю навколо певних політичних вартостей. Це найкращі в даний історичний момент люди, найкращі в тому значенні, що вони виступають організаторами, правителями й керманічами нації.

Вчений вважав, що українську націю можна сконсолідувати на базі не національного, а територіального патріотизму, тобто шляхом пробудження почуття солідарності між усіма постійними жителями української землі без уваги на їхню соціальну приналежність, віровизнання, етнічне походження та національно-культурну свідомість. Тобто Україна має стати для всіх її поселенців батьківщиною без жодної урази прав: до речі скажемо, що постулат цей вищою мірою демократичний.

Разом з тим В.Липинський вважає, що нація є наслідком державності. Тому він обґрунтовує думку про те, що лише через свою державу і безпосередньо в державі формується нація. "Держава – це синонім влади власної аристократії. І як не може бути нації без своєї національної аристократії, так не може бути національної аристократії, а значить, й нації, без своєї власної держави." [7]. Нація – це всі мешканці даної Землі й громадяни даної держави, а не "пролетаріат" і не мова, віра, плем'я. "Коли я пишу в цій книзі про нас – "Ми українські націоналісти, – то це значить, ми хочемо Української Держави, обіймаючої всі класи, мови, віри ф племена Української Землі." [8].

На думку вченого, всяка державна нація, в кожній історичній добі, має в собі групи людей, які є основою її державного існування. Безперечно, земля не тільки годує людей, а й сприяє формуванню їхньої вдачі. Можна сказати, що кожний народ є своєрідним відбитком своєї території. Звичайно, це не слід розуміти буквально. Народ, а не територія є творцем своєї історичної долі, гірше або краще грає свою національну драму. Водночас не слід забувати, що багато народів пережили свою етногенезу не там, де повстали (болгари, мадяри). За В.Липинським, культурні народи можуть зберегти свою національну відрубність і поза батьківщи-

ною, про що свідчить приклад національної еміграції. Там, де нація держиться механічно при купі останками старого охлократичного державного апарату, всі ці нації говорять одною, виробленою колись мовою і мають спільну, колись вироблену назву. Але в колоніях всі ці різні нації говорять звичайно різними мовами і мають різні назви, бо кожна метрополія при допомозі своїх місцевих демократичних прихильників надає часто колоніям інше, її інтересам відповідаюче ім'я. Тут немає почуття одної зобов'язуючої всіх мешканців даної території в їх взаємовідносинах, органічної законності і тому кожна колоніальна демократична і екстериторіальна "нація" бажає мати свій власний, окремий, екстериторіальний закон.

До часу появи творів В.Липинського серед української інтелігенції беззастережно панував народницький погляд на етнічне поняття нації, основним критерієм якого була мова. В.Липинський вводить нове розуміння нації, користуючись політико-територіальним принципом, що послідовно приводить до вимоги державності для України.

Для того, аби з мешканців України витворилась нація, вважає Липинський, треба: по-перше, щоб на її території повсталала така політична активна верства, яка має сильно розвинене хотіння влади, скріплене вірою в законність своїх устремлінь; по-друге, щоб ця верства була об'єднана, зсередини дисциплінована; по-третє, щоб вона була здатна розвинути в собі патріотизм; по-четверте, щоб серед громадянства в Україні знайшлися добрі організатори ідеології та виробництва, які змусили б рахуватися з своїм авторитетом державну владу, які в своїй діяльності знаходили б підтримку серед громадянства. Тільки за такої умови, на думку В.Липинського, недорозвинена, недержавна українська народність могла б перетворитися на розвинену, реально існуючу націю. Вчений розвиває ідею "органічності" нації, так звану "варязьку теорію". Детально й аргументовано висловивши свої погляди, філософ вважає націю наслідком державності і обґрунтовує думку, що лише через свою державу і безпосередньо в державі формується нація. А у вступному слові до "Листів..." він заявляє: "Українцем єсть всякий, хто хоче, щоб Україна перестала бути колонією; щоб з різних її племен, рас і вір повсталала одна Держава Українська." [9].

В історії нації завжди точилася і нині точиться боротьба між діючими й руйнуючими, об'єднуючими і роз'єднуючими силами, оскільки сама нація за своєю природою переживає добу організацій, об'єднання або ж зазнає впливу деструктивних сил, які обов'язково приводять її до роз'єднання. На думку автора "Листів..." тільки хліборобський клас кровно заінтересований в існуванні незалежної власної держави. Водночас, характеризуючи взаємовідносини всіх прошарків суспільства, він значну увагу приділив верстві, шляхті, інтелігенції, аристократії, еліті. Вперше у наці він ввів поняття продуцента і непродуцента.

Розрізняючи у власній термінології типи продуцента і непродуцента В.Липинський диференціює їх за трьома основними моментами: а) відношення до виробництва, тобто, продукції; б) відношення до ідеології;

в) нахили до осідлості на своїй землі, або кочівництва. Продуцент, за В.Липинським, – це той, хто в боротьбі з природою сам власноручно, або особисто організовуючи фізичну працю інших людей, добуває і переробляє сировинні матеріали. Непродуцент у жодній з вищевказаних форм не займається добуванням, переробкою або організацією виробництва, а виконує якісь інші функції в сфері державної, інтелектуальної або обмінної праці. Якщо продуцент не живе з ідеології, а може лише визнати якусь ідеологічну чи духовну владу, непродуцент, захопивши владу, буде завжди намагатися сполучити в своїх руках світську і духовну владу, силу меча та ідеології. Нарешті, продуцент, набагато більше прив'язаний до місця свого осідку, власної землі, з якою пов'язана його продуктивна праця, має вроджене або набуте відчуття своєї території, що має величезне значення для розвитку патріотизму.

В.Липинський зазначає, що долю самостійної України можна зв'язати з реальними інтересами хліборобського класу – основи всієї української нації і разом з тим привернути до уваги української нації зросійщене та спольщене українське панство, культурну і економічно сильну верству. Але ці верстви мусять зрозуміти свій обов'язок перед українським народом і з'єднати свої інтереси з його інтересами. "Коли нова українська провідна верства, – пише В.Липинський, – потрафить скласти відносини між державою і громадянством – тими, хто править, і тими, ким правлять – так, щоб уникнути: а) анархії і хамства від переваги громадянства над державою; б) застою і рабства від необмеженої влади держави над громадянством. Без цього Держава Українська ..буде лише дорожче ніж вони громадянству коштувати" [10].

Хоч В.Липинський і вважає, що єдино придатним для організації міцної української державності є політичний класократичний устрій, тобто правління найкращих людей з усіх станів, найбільш авторитетних у своїх класах провідників, проте сама провідна верства, окрім цих найкращих людей завжди мусить мати в своїй структурі представників двох станів – нащадків дворянства та шляхти і хліборобів-трудолюбів.

В.Липинський фактично вперше так широко розробляє історію українського шляхетства – тобто чинника, якому більшість українських вчених приділили небагато уваги. Участь у революції шляхетства, на його думку, спричинилась до політичного самоусвідомлення козацтва, саме городового, яке організовано і політично протиставлялось анархічній стихії козацтва низового. Цікавиться вчений питанням старшинсько-шляхетського землеволодіння і зв'язаного з ними хутірського хліборобства, протиставляючи його паразитичному й колоніальному господарству польських магнатських фільварків, підкреслював значення освячення визвольної війни авторитетом православної церкви. В.Липинський визначає, що до половини XVII ст. шляхта залишалася вірною своєму народові, брала участь у культурному русі, засновувала школи в містах, цікавилася церковними справами. Багато полковників, старшин, а також найвидатніші

козацькі гетьмани: П.Сагайдачний, Б.Хмельницький, І.Виговський, І.Мазапа були шляхетського роду. Пізніше, із занепадом козацької держави, шляхта втратила свою роль і відпорність і почала польщитися, як і магнати. Філософ всебічно проаналізував діяльність української шахти, з якої вийшли майже всі сподвижники Б.Хмельницького та інші видатні особи. Він "висловив у своїх працях ряд случних міркувань щодо становища і місця шляхти у визвольних змаганнях, які не втратили свого значення і сьогодні." [11].

Якщо до верстви автор "Листів..." відносить хліборобів, шляхту та найкращі елементи з усіх станів, то інтелігенцію він виділив особливо. Інтелігенцією він називав ту категорію людей, що зовсім втратила органічний зв'язок з яким-небудь матеріально продукуючим класом, тобто здекласувалася за способом свого життя і мислення і живе по-інтелігентному тому, що має кращу освіту, яка забезпечує їх необхідний прибуток за їхню розумову працю і звільняє від необхідності жити з війни, ризику для свого життя або з продукції хліба чи товарів. Вчений диференціює інтелігенцію на дві групи, перша з яких служить громаді (нації, державі, класу), а друга використовує громаду для себе, тобто претендує не на службу, а на провідну роль у ній. У своїх "Листах..." В.Липинський говорить лише про другу визначену ним категорію інтелігенції, яка будучи здекласованою, живе з політики і при допомозі своєї освіти прагне й домагається політичної влади. Як наприклад він приводить для підкреслення вищезазначеної думки українську демократичну інтелігенцію, яка в 1917 році за 24 години змінила орієнтацію від посередництва між російською державою і українськими народними масами до самостійництва, хоч до цього часу в саме те самостійництво не вірила і навіть органічно вороже і з підозрою до нього ставилася. Хоч разом з тим, В.Липинський у своїй концепції інтелігенцію наділяє не лише роллю помічників, але й посередників, оскільки саме вона має готувати ґрунт для української реасиміляції державотворчої верстви.

В.Липинський вважає, що "специфічною трагедією української інтелігенції було те, що вона прийшла до влади не так як в Європі, вже у готових, вже зорганізованих і дозрілих націй, а у нації, що тяжких борюваннях з внутрішніми силами і зовнішніми руїниками допіру організується, допіру формується, допіру народжується до національного життя. Вона прийшла до влади в нації, яка не витворила в собі навіть **того основного земельного хліборобського класу, коло якого скрізь і завжди починається допіру процес наростання і зросту вгору кожної нації.**" [12].

Разом з тим, він не сприймав інтелігенцію за морально нікчемну й ні на що не здатну. Навпаки, він вважає, що інтелігенти українські, що народ український може визволитись лише тоді, коли з пащі московської і варшавської метрополії він свою голову вирве.

Попри всю політичну тріскотню про ідеї національної незалежності й державності, інтелігенція як у минулому, так і сьогодні на думку



В.Липинського, не стане дуже пручатися, якщо в неї заберуть останнє – мову та культуру, але допустять до участі в чужих державних установах на правах "представника українського народу".

Інтелігенція зі втратою незалежності не втрачає нічого, в гіршому випадку – мову та культуру, якщо чужий уряд шовіністично настроєний проти неї та її народу. В.Липинський дав неоднозначну оцінку інтелігенції, з одного боку, він вважав, що "інтелігенція не має матеріальної сили, щоб свою ідеологію зреалізувати". З другого боку, вона "буде жити з того, що вічно бунтуватиме народ проти панів, вічно кусатиме словесно метропольні влади, але так, щоб ці укуси не були смертельні, щоб місцеве громадянство тільки вічно кривавилося, щоб у ньому не прокинулось бажання своєї власної влади, і щоб з цього розкладу могла жити вона, як єдина і монопольна представниця "вічно революційних", ніколи не здійснюваних, "народних" і "національних змагань." [13].

Водночас він зазначає, що виняток може складати лише така інтелігенція, котра бажає своїй нації одну об'єднуючу політичну ідеологію, а не жити з **паразитарного розбивання нації на безліч взаємно знищуючих партій і ідеологій**. На його думку, на Україні можлива перемога ідей, волі, організованості та інтелігентності серед інтелігенції, тобто "інтелігенція наша може бути вилікувана. А раз інтелігенція – мізок нації – може бути вилікувані, то може вона дати і той ідейний порив, який робить державними і недержавні нації – порив, що людей меча і продукції на ділі підіймає і ділами їхніми ідеології реалізує та будує держави." [14]. Але все-таки у нього інтелігенція стоїть надзвичайно далеко від керівництва державою. Він вважає, що ті люди в нації, які не зайняті безпосередньо війною та обороною своєї батьківщини або ж створенням матеріальних, необхідних для життя цінностей, – здеклясована інтелігенція, якій можна довіряти лише справу допомоги національній аристократії і роль опосередкованих помічників.

За В.Липинським – аристократія – та група "найкращих у даний історичний момент серед нації людей, які найкращі серед неї тому, що власне вони в даний момент являються її організаторами, правителями і керманічими нації." [15]. Поняття аристократії є таким же динамічним, як і поняття традиції. Він підкреслює цей динамізм, наводячи приклади з поглядів та діяльності аристократії різних часів і народів.

На думку В.Липинського, прикметами національної аристократії є матеріальна сила, моральний авторитет і воля до влади тих, що володіючи мечем і плугом, володіли реальною силою серед своїх націй. "Звільнені від обов'язку війни і матеріально-продуктивної праці, інтелігенти творять не матеріальні, а духовні цінності націй, доки вони служать нації чи то словом (як інтелігенція духовна), чи то ділом (як вишколені фахівці: адміністратори, лікарі, техніки, тлумачі законів і т.д.) – доти вони допомагають пануючим воякам і продуцентам, тобто дійсній національній демократії, найкраще виконувати своє завдання організації нації, доти роль

інтелігенції – це одна з найбільш почесних ролей в нації: роль духовників і фахово освічених помічників національної аристократії." [16].

В.Липинський певний того, що навіть найкраща республіканська виборча влада нездатна знайти хороших організаторів і залучити їх до державної праці, бо вона, як правило, мусить рахуватися не з талантом, а з партійною приналежністю людини. І далі він підкреслює: "Во ім'я нації, во ім'я збереження громадської продукції і праці і при допомозі права та державного апарату демократичний правитель-інтелігент здержує своїх виборців од занадто сильного напору на багатих, а до багатих видає якусь початку для себе і для своїх виборців." [17]. Вчений переконаний, що лише хліборобський клас на Україні може витворити з себе аристократію. Він єдиний може, маючи для цього матеріальну силу, створити українську державу, дати їй державну організацію, затримати навалу зі сходу і не менш небезпечну навалу хижацького інтернаціонального капіталу із заходу. Разом з тим філософ приходиться до висновку, що за "капітал можна було купити все, отже і духовну, а разом з нею і політичну владу правлячої духовної інтелігенції." [18].

Цікаві, на наш погляд, ось такі міркування В.Липинського: "кожне суспільство можна графічно представити як піраміду, вершок якої творять багаті. Поширюючись ... вона базується на широкій підставі, яку творять незаможні і бідняки." [19]. Автор вважає, що цей образ дійсний також і для суспільних і політичних стосунків, що вершок суспільної піраміди творить суспільно-політична еліта або аристократія. Далі Липинський вважає, що залежно від того як довго суспільна рівновага є стабільна, більшість індивідів даної еліти, в руках якої перебуває влада, мають такі прикмети, які їх найкраще стимулюють до втримання влади в своїх руках.

Автор "Листів..." приходиться до висновку, що "Аристократії не тривалі – це факт незвичайної ваги для історії, соціології, філософії. Вони зживають й занепадають не тільки з погляду на біологічні закони спадковості, але також через недостатність приливу нових елементів з низу піраміди, коли пануюча еліта різними засобами цей вплив гальмує." [20]. В.Липинський підкреслює, що з причин занепаду еліти можуть бути також часті криваві війни, принаймні у випадку войовничих еліт. Взагалі головну роль у процесі занепаду еліт відіграє постійне зменшення у них інстинктів і прикмет, які призвели дану еліту до влади. І далі він відмічає, що у цій ситуації кожне завоювання ззовні й кожна революція означають ніщо інше, як прихід до влади нової еліти, яка на короткий чи довгий відрізок часу встановлює нову суспільну рівновагу, опираючись на свою певну ідеологію.

Водночас аристократією, тобто елітою, вчений називає будь-яку правлячу і провідну в даній добі верству без огляду на її походження. З етимологічної точки зору поняття "еліта" має два значення. З одного боку, це група людей, що має певно визначені якості та ознаки, що характеризують їх поведінку, погляди та думки інших членів суспільства. Тобто

еліта має лише їй притаманні виняткові риси. А з другого боку, еліта – це група осіб, що має чітко виражені риси, які не виділяють її з суспільства і не протиставляють її йому. Важливим елементом самосвідомості еліт є їх переконання у своїй виключеності, унікальності, надзвичайності, винятковості. Водночас міфологія еліт користується також такими критеріями як творчість, чутливість, авторитет, честь, вихованість, непохитність. Тобто еліта є носієм "максимілізованих" якостей [21].

Серед вчених немає єдиної думки щодо ставлення В.Липинського до національної еліти. З одного боку, вважається, що концепції еліти в науковій спадщині В.Липинського були вже детально розроблені. З другого боку, Ярослав Пеленський зазначав: Липинський не вживав у своїх творах терміну еліти, користуючись поняттям національна аристократія, провідна верства, правляча верства, які на його думку, рівнозначні західному поняттю еліти" [22].

Простеживши процес формування еліт в Україні крізь призму та концепцію В.Липинського можна відмітити, що еліта – це провідна верства, яка зв'язана перш за все з територією і є патріотом своєї землі, менталітет якої включає комплекс ідей, пов'язаних із збагаченням і кар'єрою, споживацьким ставленням до держави. Національна еліта не може ідентифікуватися, не будучи патріотом своєї землі (якщо це не еліта завойовників). Еліта знаходить можливості для свого відтворення, їй притаманне явище тяглості еліти.

Хоча вчений вважає придатним для організації української державності класократичний устрій, тобто правління найкращих людей з найбільш авторитетних з усіх станів та класів, проте сама провідна верства, окрім цих найкращих людей, завжди мусить мати у своїй структурі представників обох станів – нащадків дворянства і шляхти, а також хліборобів-трудоарів.

Як уже зазначалось, у В.Липинського вирішення проблеми політичного прогресу чи регресу залежить насамперед від творчих якостей еліти. Еліта може бути демократичною, класократичною, охлократичною, і такого ж характеру набуває та держава або народ, де ця еліта приходить до влади. Тут взаємовідносини будуються або на гармонійній співпраці еліт з масою (класократія), або ж на підігріванні і пошуках спільного альянсу з анархічними, руїнницькими інстинктами маси (демократія), або не насильницькому пануванню над масою (охлократія). Найкращим методом організації національних еліт він вважав **класократичний**, коли лицарські, військові і аристократичні провідні верстви займаються сільським господарством і є моделлю для еліт інших суспільних груп. Ідеальним прикладом класократії В.Липинський вважав Англію, а успішним результатом співвідношення суспільних сил – англійську конституційну і парламентарну систему.

Другий, тобто **демократичний метод** організації еліт В.Липинський назвав хаотичним. Він твердив, що у демократичній системі правлячими верствами, тобто елітами є купці, фінансисти та інтелігенція, які

правлять хаотичними методами парламентської демократії. Найвиразнішими прикладами цього методу правління вчений вважав Францію, США, Польщу, Росію.

Третій метод організації еліт, згідно з В.Липинським, є **охлократичний**. Оскільки охлократична еліта не займається матеріальним виробництвом, її можна назвати неосілою. Члени цієї еліти, на думку філософа, організовані в мілітарних формаціях-партіях, відзначаючись організованістю та дисципліною, що мотивується фанатичною вірою – ідеологією. Липинський окреслив два види охлократії: історичний, тобто централізовану абсолютну монархію, і сучасний йому, тобто комунізм і фашизм. Найбільш завершеним різновидом історичної охлократії вчений вважав царську Росію, а новітньої – більшовицьку Росію, причому сучасна російська охлократія була на думку його, послідовним продовженням історичної російської охлократії.

Як у сьогоднішній Україні окреслити організацію еліт, застосовуючи теорію В.Липинського? Характерним для неї є перехід від охлократичної до демократичної моделі. Досі українські апаратні еліти функціонували за моделлю, накиненою їй із зовні більшовицькою охлократією, у якій вони були вишколені. Але невдовзі почала формуватися нова провідна верства, котра назвала себе демократичною і опирається на фінансистів і купців. Це викликало міжелітну конкуренцію й оновлення та внутрішній кругообіг існуючих еліт. Такі процеси теоретики вважають ключовими для успішного регулювання взаємин між елітами, суспільством і державою у демократичних системах.

Вчений вважав, що політичні теорії та ідеології щільно пов'язані з конкретними потребами суспільних груп та їх еліт, які організують суспільно-політичні системи на своїх територіях. На той час, на думку автора "Листів до братів-хліборобів", розвиток держави, її здатність існувати та занепадати залежні від форм її організації.

Таким чином, розглянувши в історичному контексті проблеми створення національної еліти, В.Липинський прийшов до висновку, що 1) національна верства здатна до державотворчої роботи: "...досвід історії людства вчить, що всі громадські цінності завжди створювалися уміючою панувати меншістю ..." [23]; 2) роль політичної еліти у її соціальному походженні та суспільному місці: продуценти-виробники, хліборобський клас (інтелігенція не може виступати у ролі політичної еліти, бо її призначення – творити культурні та суспільні цінності).

Сучасні еліти використовують різні суспільні формування. Вони намагаються встановити і підтримувати контакти з різноманітними групами людей, проявляють витриманість, аби стерегти свою владу, навчаються йти на компроміс, хоч еліти не люблять мас. Водночас, В.Липинський розумів, що ні верства, ні інтелігенція, ні аристократія Нову Україну не збудує, що її збудує тільки хліборобський клас, а носіями визвольного руху можуть стати не тільки аристократія, інтелігенція і еліта, але й хлібороби, робітники,

промисловці та військові, тобто результату можна досягти при консолідації зусиль усіх суспільних прошарків, без чого будівництво й становлення Української держави неможливе. Через це цілком логічно В.Липинський ставив і похідний постулат, що передумовою державницького відродження є реасиміляція денационалізованих вищих соціальних прошарків суспільства. Саме тому він шукає способів до встановлення внутрішнього миру й співпраці всіх верств українського суспільства. Але ця співпраця, на його думку, стане можливою лише тоді, коли кожна верства зрозуміє своє місце, своє завдання в розбудові української державності. "Трьох синів, каже В.Липинський, – має сьогодні наша могутня мати Україна: хлібороб-гетманця, інтелігента-демократа й пролетаря-більшовика. Мати наша тяжко хвора. Всі сини її поріженні, кволі, слабосилі й міцної, всіх їх об'єднуючої національної ідеї вони досі для громади своєї створити були не в силі. Тільки один інстинкт любові сина-громадянина до матері-громади може продиктувати нашому розумові те, що для упорядкування України, для зоорганізування нашої громади в націю потрібно." [24].

Вчений зазначає, що лише бажання влади на своїй землі може примусити українців шукати раціональні й найкращі політичні методи для здійснення цього бажання. "Ціллю всякої політичної акції, – пише він, – є **влада**, що здобувається для реалізації означених політичних хотінь, на означеній території, серед живучого на ній, поділеного на класи і стани громадянства." [25]. Саме бажання влади хліборобами, шляхтою, інтелігенцією, аристократією, елітою та іншими прошарками суспільства, привела до того, що власний класовий інтерес виражався все конкретніше. Цей процес В.Липинський відтворив у міркуваннях про Хама і Яфета.

Вже в пореволюційні роки він оголосив радянську владу на Україні "новим пануванням Хама". Для України тих часів вчений має дуже непривабливі епітети "безвладнодержавної, практичної, реалістичної, рабської і хамської". Він пише: "...перемагає хамство. І котиться воно в Україні без перериву, до сьогодні".

Українські інтелігенти-соціалісти також бачили того Хама в Україні, хоча в цілком іншому контексті. В.Винниченко писав якраз про хліборобів-демократів, що "ця група з таким ретельним, самовідданим хамством гострила і подавала ножі, яким було перерізане горло українській владі, й за це ні одного портфеля, ні одної посадовки не дістала." [26]. Це ще один доказ, що революційні часи настроювали політичних діячів і мислителів різних таборів ділити людей лише на дві категорії: чорних та білих, Хамів і Яфетів. В.Липинський вважав Хама слугою і виконавцем каральних експедицій за Гетьманщини 1918р., які були організовані найбільш нікчемними і хамськими елементами – грабіжниками, пройдисвітами й провокаторами, що навмисне і свідомо дискредитували серед селянських мас ідею Української держави. Хамські елементи виникають також "у класі хліборобським, класі землі" (терміни В.Липинського), який в ідеалі має бути носієм національної традиції, а насправді часто "виховується в ньому рабська

покора "Москви" або "Варшаві" й хамська погорда до своєї національної індивідуальності", і, нарешті, всюдисущий хам є в українському поміщицтві, бо "тільки українська монархія знищить "вищість" та "панськість" наших власних "общекраїнських" та "всепольських" деструктивних хамів. Подібних висловлювань про Хама в Україні можна наводити дуже багато.

Соціалістична інтелігенція, за В.Липинським, – основна складова частина українського Хама. Він підкреслював і схвалював відсутність демократичного і загальнонародного підтвердження панування. Автор "Листів..." писав: "Перший раз в історії України знайшовся представник старшої батьківської верстви, що не підлизуючись до хамства, не кланяючись йому на всі чотири сторони, зважився на себе взяти страшний тягар верховної української влади." [27].

Українському Хамові В.Липинський присвятив ще багато різних і гірких слів, підкреслюючи, що він "... не розуміє і по віках не зрозуміє, що таке законність, має статичність і загальність – що таке вірність і шляхетність в побудові нової держави, в творенні української влади." [28]. Ці слова Липинського актуальні і в нашому сьогоденні.

Яфети у В.Липинського – це спадкоємці козацького "племени Яфетового" (так у XVII ст. називали себе козаки), козаків-лицарів Христа Святого. Ось полум'яні рядки автора про носіїв Яфетової спадщини: "Та українська національна ідеологія, та віра українська, з якої виріс Шевченко, з якої виросло наше відродження, з якої виростили ми – це стара віра колишньої старшини козацької, це індивідуальна вартість тих – народною масою козацькою з-посеред себе в війні і праці виділених найкращих людей: гетьманів, полковників, осаулів, сотників, що, газет тоді не маючи, живим словом про свої діла й заміри лицарські оповідали... Послідній його відгомін – це оті "оселедці", оті "чорні" й усякі інші гайдамаки, що за оту, ще не зовсім забуту, хоч життям новочасним і прикалічену, славу предківську, а не за червоні брошурочки, голови свої в останніх боях за Україну покладали." [29].

Таким чином, В.Липинський мав дуже оригінальну, не схожу на інші концепцію щодо структурних елементів державотворчого процесу. Він вважав, що без нації не можна збудувати держави, а структурні елементи нації вбачав у верстві, шляхті, аристократії, інтелігенції, еліті, між якими не проводив чіткі грані. Наприкінці свого життя філософ прийшов до висновку, що тільки хліборобський клас може збудувати справді українську державу. Червоною ниткою в поглядах В.Липинського проходить думка про те, що будь-яке суспільство поділяється на "чорних" і "білих", Хамів і Яфетів, як він образно їх називає.

Приділивши кожному структурному елементу досить значну увагу, вчений підійшов до визначення можливих шляхів розвитку України, розглянув основні форми організації суспільства, проблеми державотворення та типи державних утворень.

1. Липинський В. Листи до братів-хліборобів. – С.67. 2. Липинський В. Твори. – Т. 2. – С. LXXXVIII. 3. Там само. – С. XCIII; Липинський В. Листи до братів-хліборобів. – С.277. 4. Там само – С.142. 5. Там само. – С.211. 6. Липинський В. Твори. – Т. 2. – С. XIII. 7. Липинський В. Листи до братів хліборобів. – С. XLII. 8. Трубочанінов С. Вячеслав Липинський про подільську шляхту XVII століття // Вячеслав Липинський. Твори. – Т. 1. – С. 224. 9. Липинський В. Листи до братів хліборобів. – С. 177. 10. Там само. – С.465. 11. Там само. – С.467. 12. Там само. – С.104. 13. Там само. – С. 146-147. 14. Там само. – С.146-147. 15. Там само. – С.154. 16. Липинський В. Твори. – Т. 2. – С. IX-XI. 17. Липинський В. Твори. – Т. 2. – С.60. 18. Липинський В. Твори. – Т. 1. – С.27. 19. Липинський В. Релігія і церква в історії України. – С. 8. 20. Липинський В. Хам і Яфет // Сучасність. – 1992. – № 6. – С. 65. 21. Винниченко В. Відродження нації. – К.; Відень, 1920. – Ч. 3. – С. 38. 22. Липинський В. Про Українську Гетьманську державу 1918 р. // В.Липинський як ідеолог і політик. – Ужгород, 1931. – С. 74. 23. Липинський В. Листи до братів хліборобів. – С. 231. 24. Там само. – С.231. 25. Там само. – С.234. 26. Липинський В. Хам і Яфет // Сучасність. – 1992. – № 6. – С. 65. 27. Там само. – С.65. 28. Там само. – С.65. 29. Липинський В. Листи до братів хліборобів. – С. 233.

*Чудовська-Кандиба І.А., канд. соціол. наук, КНУТШ*

## **ІДЕОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ ПОЛІТИЧНОЇ РЕКЛАМИ**

**Актуальність проблеми.** Ще не за горами ті часи, коли слово ідеологія практично з'єднувалося в людській свідомості зі словом партія. Але зміни, що відбулися, десь позаду залишили подібні асоціативні проєкції, хоча це аж ніяк не означає, що сама ідеологія зникла зі сцени суспільного життя. Вона зазнала суттєвих змін, і в певному сенсі, стала "невизначеною". Адже, нині, спробувати чітко сформулювати ідеологічну доктрину тієї чи іншої політичної партії, яка існує в українському просторі, для звичайної людини в меншій чи більшій мірі створює труднощі. І зовсім по-іншому, це відбувається під час передвиборної кампанії. Інформація, що до політичної сфери починає зростати в геометричній прогресії, перетворюючи інформаційну сферу в своєрідний полігон, на якому, політичні партії чи окремі лідери прагнуть активно сповістити про себе і "втиснути" в людську свідомість, щось, на зразок певної ідеологеми, яка б могла спрацювати.

Фактично, ідеологію, ми можемо розглядати як систему поглядів та ідей, в яких усвідомлюються і оцінюються відношення людей до дійсності, що презентують інтереси різноманітних соціальних класів, груп, суспільств. Ідеологію по-різному розглядали класики, за К.Марксом це – хибна свідомість, що виражає специфічні інтереси певного класу, які видаються за інтереси усього суспільства; за К. Мангеймом – викривлене відображення соціальної дійсності, що виражає інтереси певних груп чи класів, які намагаються зберегти існуючий порядок речей: дане поняття протиставляється утопії.

До поняття ідеології звертаються О.Конт, М.Вебер, Е.Дюркгейм, В.Парретто, Т.Парсонс, Р.Мертон. В їх роботах, піднімаються питання стосовно природи ідеології, співвідношення ідеології з окремими соціальними інститутами такими як: політика, наука чи релігія.

Одним з домінуючих уявлень що до розуміння ідеології є розгляд її як помилкового, хибного стану свідомості (Д.Белл, С.Ліпсет, К.Мангейм, Х.Хюз і інші).

Представники структурно-функціонального аналізу, зокрема Т.Парсонс, концентрує свою увагу не на природі і особливостях ідеології, а на її ролі в суспільстві. В західній соціологічній думці в підходах до ідеології можна виділити дві тенденції, а саме, набирають актуальності концепції загальної "деідеологізації" (Р.Арон, Д.Белл, С.Ліпсет, К.Поплер, Е.Шилз і інші), разом з цим з'являються концепції "реідеологізації", (А.Вінер, Дж.Лодж та ін.). В межах першого підходу наука розглядалася як один з основних чинників, який зумовлює "падіння" ідеологічних систем. "Реідеологізація" ж стала однією з можливостей осмислення конструктивних компонентів ідеології, яка могла скласти противагу комуністичній ідеології.

В межах Франкфуртської школи особлива увага зверталася на проблему маніпулювання свідомістю, на негативні процеси прояву в масовому масштабі феномену "одномірної" людини, зокрема, про це зазначає Г.Маркузе. Представники даної школи вказували на те, що статус "нової ідеології" набуває наука і техніка, оскільки вироблені ними теоретичні концепції мають партійне, та ідеологічне нашарування.

В радянському суспільстві весь соціальний простір був пронизаний ідеологією, яка носила досить моністичний характер, оскільки будувалася в площині марксистської концепції, подекуди з суттєвою вульгаризацією останньої. Такий статус ідеології був зумовлений тим, що ідеологія виступала одним з ключових факторів суспільного розвитку.

В руслі соціологічного підходу акценти в дослідженні ідеології змістилися в ракурс практичного їх аналізу, залишивши поза увагою її феноменологічні риси.

Звернення уваги на політичну рекламу як "полотно", для презентації відповідних політичних ідеологем, розширює саму перспективу сприйняття політичної реклами, хоча більш звужує і зводить до інструментального характеру-ідеологію. Та дана площина взята в контексті структурно-функціонального аналізу дозволяє зрозуміти саму "можливість" такого суспільного симбіозу. В західних джерелах (праці Е. Семпсона, М. Спілмена, Р. Фішера) звертається увага здебільшого на шляхи побудови позитивного іміджу. Окремі соціальні аспекти реклами розглядали такі науковці як: З.Бауман, Р.Барт, Ж.Бодрийяр, Р.Барт, А.Кутлалієв, В.Зомбарт, А.Лебєдев-Любімов, Т.В.Ляпін Б.Ольшанський, А.Попов, Г.Почепцов, У.Еко, Е.Фромм, О.Феофанов і інші. Реклама стає об'єктом не тільки практичних соціологічних досліджень, а і об'єктом теоретичних розважань.

Постановка проблеми. Політична реклама, будучи комунікативним повідомленням, має свою специфіку і виконує ряд функцій, де ідеологічна може бути представлена як одна з ключових, оскільки репрезентує певні смисли. Тому проведення аналізу політичної реклами в контексті здійснення нею ідеологічної функції і складатиме проблемне поле даної статті. Адже сама ідеологія як феномен, що тісно пов'язаний з людською свідомістю дещо спрощується у випадку зведення її до меж політичної реклами, з іншої сторони саме така "форма" дозволяє їй залишати за собою певну позицію в соціальному просторі, і в культурі. Тенденції в культурі, які пере-



творюють культуру на "мозаїчну" (А.Моль) є характеристичними що до екзистенції самої реклами. Остання є своєрідною комбінацією: цінностей, змістів, – втілених в образах, – фрагментарною і "одноразовою", а разом з тим сучасною культурною формою, яка "відображає" стисло і швидко те, що відбувається в соціокультурному просторі і є актуальним. Це відкриває горизонт і для предствалення на її тлі ідеологічних схем, які втрачають свою цілісність, але все-таки мають змогу швидко проникати в індивідуальні практики. Реклама своєю формою і тривалістю існування заперечує те, що є базовим для ідеології, з іншої сторони, своїми засобами зберігає можливість ідеології знайти свою репрезентацію.

Об'єктом даного дослідження виступатиме політична реклама, а предметом її ідеологічний аспект.

Відповідно до проблемного поля мета включатиме виявлення особливостей предствалення ідеологічного компоненту в політичному рекламному повідомленні.

Для цього були сформовані наступні завдання:

- ✓ розкрити зміни, що відбуваються в соціокультурному просторі, та їх предствалення в політичній рекламі;
- ✓ розглянути політичну рекламу, зосередивши увагу на її ідеологічній функції;
- ✓ показати особливості презентації ідеології в політичній рекламі.

В наш час культура не складає чіткої системи, як це було до недавнього часу. З однієї сторони ми маємо справу з культурою модерну, системою або інакше ще її називають гуманітарною, та культурою, яку протиставляють їй – культуру мозаїчну, культуру постмодерну. Це не означає зникнення однієї і появу іншої, фактично, дослідники культури підкреслюють факт відмінності сучасних форм культури від тих, що історично передували ним. А.Моль приходить до висновку, що сьогодні під впливом засобів масової комунікації проходить процес перетворення традиційної "гуманітарної" культури в культуру "мозаїчну" [1]. Суть "гуманітарної культури" полягає у встановленні деяких основних предметів і головних тем для роздумів, на відміну від дрібниць повсякденного життя. Згідно концепції "мозаїчної" культури сучасна людина пізнає оточуючий світ за законами випадковості – в процесі проб і помилок.

Ще М.Вебер писав про те, що "зростаюча інтелектуалізація і раціоналізація...не означає зростання всезагального знання, умов життя, в яких знаходиться людина. Але вона означає дещо інше: знання того, або віру в те, що людина завжди може про це дізнатися, як тільки цього захоче, що взагалі не має таємничих і непередбачуваних сил, які втручаються в її життя, що вона може шляхом раціонального розрахунку оволодіти всіма речами [2]. Саме про таку культуру писав Г.Зіммель, зазначаючи, що оточуючі нас і визначаючі нас речі, машини, пристосування, транспортні засоби, продукти науки і техніки, твори мистецтва стали багатшими, різноманітнішими, витонченішими [3]. "При цьому культура трансформується таким чином, що з неї витісняється загальнолюдський гуманістичний

зміст і вона зводиться до набору розхожих штампів, які не потребують особливих зусиль для сприйняття" [4].

Однією з таких змін, може бути "непомітне" злиття масової культури і масової комунікації, тобто масова культура тісним чином пов'язана з засобами масової комунікації, при цьому можна говорити про тотальний вплив масової комунікації і відповідно таке ж її значення. Поняття масової комунікації відображає найбільш типовий спосіб буття культури в умовах сучасного суспільства, в самому загальному вигляді означає виробництво культурних цінностей, що розраховані на масового споживача; подібне "культурне виробництво здійснюється" за допомогою дії засобів масової комунікації, які культивують спрямованість на стандартизацію системи домінуючих матеріальних і духовних цінностей, типів соціальної поведінки, уявлень, думок тощо" [5]. Як зазначав Д. Бел "культура – не проникає в особистість, а дотикається до неї, відбивається як в люстерку, або ж спотворює своє зображення" [6]. Масова комунікація є базовим розповсюджувачем і поширювачем масової культури. Вона є формою комунікації, яка і розвивається на основі використання технічних засобів розповсюдження і передачі повідомлень. Про це ж зазначав М. Маклюєн, вказуючи, що масова комунікація є детермінантою суспільного розвитку "серйозною культурою". "Сукупність її знань визначається статистично: вона черпає їх із життя, газет, із повідомлень, добутих в силу потреб. Лише, накопивши певний об'єм інформації, вона починає знаходити скриті в ній структури. Вона йде від випадкового до випадкового, але інколи це випадкове виявляється суттєвим" [7]. Практично, масова культура і комунікація створюють диференціацію в соціальному просторі, на основі "завороження певними змістами, ідеями". Так, ідеологічні доктрини знаходять групу своєї підтримки, любителі мексиканського чи американського кіно свою.

Можна сказати, що мас медіа пропонують суспільству не тільки інформацію, але і ідеї та світогляд. Гострі дискусії ведуться між прихильниками тези про "домінуючу ідеологію" і дослідниками, які вважають, що медіа сьогодні – це простір конкуренції поглядів. Прихильники другого напрямку, визнають, що під впливом моди окремі ідеології можуть на деякий час виходити на перший план, а інші зсуватися на периферію громадської уваги. Але і ті і інші мають свою аудиторію, та усіма силами намагаються зміцнити свою позицію на сторінках преси і в ефірі. Як правило, професіонали ЗМК заперечують ідеологічний характер повідомлень, стверджуючи, що створені і поширювані ЗМК образи дзеркально відображають смаки суспільства. Але для цього більш детально варто звернутися до того, що розуміється під ідеологією.

Ідеологія – поняття, за допомогою якого традиційно позначається сукупність ідей, міфів, переказів, політичних гасел, програмних документів партій, філософських концепцій. Не будучи релігійною по суті, ідеологія виходить із певним чином "сконструйованої" реальності, де орієнтиром виступають людські інтереси, що дозволяє впливати на свідомість та

поведінку. В.Танчер зазначає, що ідеологія "виступає як теоретичний вираз об'єктивних соціально-класових інтересів, які існують на рівні теорії або наукових концепцій" [8].

Ідеологію практично не можливо пов'язати з іменем конкретного автора. Масова комунікація як правило також передбачає саме наявність "анонімного споживача" інформації (хоча, і "творець" практично залишається не видимим). ЗМК ж виступають "ідеальними" засобами для збереження відповідної таємничості чи анонімності. Ідеологічний вплив мас медіа проявляється не лише у створенні, та у змісті повідомлень, а і в систематичному виключенні або спотворенні певного масиву інформації в сфері публічного обговорення.

Реклама, як різновид масової комунікації, спирається на найбільш потужні сигнали впливу і найбільш яскраво виражає специфіку масово-комунікативних процесів. Це один з найбільш образно-навантажених жанрів масової комунікації. Вона оперативно відображає всі зміни в соціальній, емоційній та естетичній сферах життя суспільства. Реклама є невід'ємною частиною масової комунікації і вже стає важко розмежувати, де закінчується реклама і починаються інші комунікативні практики. Комунікативне повідомлення представлене в формі реклами відповідає всім тим ознакам, що характерні для масової комунікації. Ми можемо розглядати різні види, форми реклами в залежності від її представлення тими чи іншими засобами, а також в тій чи іншій сфері.

Існує ряд визначень що до самої реклами, в яких здійснюється акцент на тій чи іншій ознаці рекламного повідомлення і як правило ключовим виступає економічний компонент [9]. В даній статті ж реклама розглядається як область соціальної практики, де інформація, що носить не персоналізований характер розширює свій функціональний діапазон, і все більше проникає в сфери індивідуальних особистісних диспозицій, використовуючи для цього засоби масової комунікації, маючи за мету здійснити вплив на аудиторію. Схилити споживача до конкретного вибору, товару чи послуги є ключовою характеристикою реклами. Реклама покликана впливати, те ж саме закладене і в ідеології, яка також не можлива без здійснення – впливу. Та не тільки вплив, а й сам ідеологічний компонент є атрибутом рекламного повідомлення, інша справа він не завжди стосується саме політичної ідеології, але представлення певних компонентів ідеології тієї чи іншої фірми чи корпорації знаходить своє вираження в рекламі. О.Феофанов, виділяючи ідеологічну функцію реклами, вказує на те, що рекламне повідомлення прагне уніфікувати думки і поведінку, обслуговуючи визначену ідеологію. В такому випадку, реклама – завжди інструмент політики, який використовують або для консервації, або для формування суспільства з визначеними характеристиками. Для того щоб судити про рекламу, необхідно звертатися до ідеології чи ж до соціальної моралі, що стоїть за рекламою і яким вона більш-менш служить [10]. Досить специфічною є політична реклама, де політична ідеологія знаходить належне представлення. Політична реклама

виступає однією із форм передвиборної агітації, яка оплачується за рахунок коштів виборчих фондів партій (блоків), спонукає виборців голосувати за або проти певного суб'єкта виборчого процесу і разом з тим здійснює ідеологічну функцію. Саме дана реклама безпосередньо пов'язана з інститутом політики. Відомий німецький соціолог Макс Вебер, вказував, що політика означає прагнення до участі у владі, або до здійснення впливу на розподіл влади, чи то між державами, чи то в середині держави між групами людей або окремими людьми.

Ідеологічне ж мислення посідає привілейоване місце в політиці. Роль ідеології в тому, щоб уможливити існування автономних політичних сил, забезпечуючи їх необхідними авторитетними концепціями, які надають сенсу їх існуванню. Кожна система лідерства спирається не лише на фізичну покору, але й на нашу згоду й співпрацю. Вона, зрештою хоче, щоб її правління спиралося не лише на силу панування; вона до того ж хоче почуватися у безпеці, спричиненій легітимністю її авторитету. Роль ідеології полягає в тому, щоб легітимізувати авторитет. Допоки ідеологія слугує, як уже було сказано, ключем до такої інтерпретації, що забезпечує єдність, вона діятиме на користь існуючого авторитету. Сама структура легітимізації впевнює нас у необхідності тієї ролі, яку відіграє ідеологія. Ідеологія покликана перекинути місток між різними прагненнями, що властиві процесу легітимізації – між претензією авторитету на власну легітимність і вірою в таку легітимність з боку громадян

В такому контексті політична реклама є одним із механізмів, що відкриває можливість для отримання влади. Вона має ряд специфічних властивостей, в певному сенсі, мотивує і обумовлює вибір політичного діяча. Це аж ніяк не означає, що політична реклама має прямий зв'язок з результатами виборчого процесу, бо соціальне життя досить багаторівневий і складний комплекс, де важко виділити один домінуючий чинник, але, не слід знімати з важелів її значення. Якщо спробувати виділити відмінності політичної реклами від її інших типів, то матимемо наступне: товаром, що рекламується, є людина або певна соціальна філософія, яка лежить в основі функціонування відповідної політичної організації; тривалість політичної рекламної кампанії, як правило, обмежується точно визначеним часом, що створює додаткові труднощі і вимагає врахування цілого ряду ефектів пов'язаних з сприйняттям інформації; у політичній рекламі найгострішими проблемами є морально-етичні, бо успіх чи неуспіх політичної рекламної кампанії завжди має далекосяжні наслідки для великих груп людей, а іноді для всієї країни; створення іміджу політику або політичній партії є не заміником політики, а тільки додатком до неї; зростання ролі політичної реклами стимулює до розробки спеціальних передвиборчих технологій проведення рекламних кампаній, при чому як стверджують фахівці, використання технологій не забезпечує абсолютної гарантії перемоги, але ігнорування збільшує ймовірність поразки.

Вище зазначене дозволяє зробити деякі висновки. Аналізуючи сучасний стан культури, вказують на її "мозаїчний" характер, що визначається фраг-

ментарністю, різноманітністю та ситуативністю. При чому, ЗМК відіграють ключову роль в поширенні нових цінностей, норм та зразків поведінки. Вивчення ідеології в сучасних суспільствах тісно пов'язане з вивченням соціально-політичної й культурної ролі ЗМК. Це не дивно, тому що ЗМК, з одного боку, – простір функціонування ідеології, а з іншого боку – світ символічних конструкцій мови, аудіо і відео образів. У медіа-просторі ідеологія проявляється в найрізноманітніших формах, у тому числі й прихованих. Їх науковий аналіз набирає істотного теоретичного й практичного значення. Реклама ж виступає феноменом, що представляє ніби "матричну презентацію" як ЗМК, так і самої культури. Вона не тільки інформує про продукт чи послугу, але й поряд з іншими різновидами масової комунікації допомагає адаптуватися до нових форм життя, бере на себе роль посередника в підтримці відносин між суспільством як упорядкованою структурою та діючими в ній індивідами-споживачами реклами, тим самим, виходячи за межі економічної сфери. Реклама в статті розглядається як область соціальної практики, де інформація, що носить не персоналізований характер розширює свій функціональний діапазон, і все більше проникає в сфери індивідуальних особистісних диспозицій, використовуючи для цього засоби масової комунікації, маючи за мету здійснити вплив на аудиторію. Виходячи з поставленої мети, для аналізу була взята політична реклама, в якій ідеологічний компонент не є укріптим, а навпаки, яскраво вираженим. Політична реклама як засіб і форма представлення певних ідеологічних конструктів має цілковите інструментальне виправдання, але разом з тим має і свою специфіку, яка пов'язана з її особливостями. Адже політична реклама в сучасних суспільствах як правило носить циклічний характер Вона аж ніяк не має сталого впливу, тому представлена ідеологія – фрагментарна. Рекламне політичне повідомлення, перш за все, направлене на те, щоб бути сприйнятим, це в певному сенсі зменшує значимість одних образів і в той же час збільшує потенційні можливості інших. При чому, політична реклама, здійснюючи ідеологічну функцію прагне створити авторитетні, а разом з тим доступні для сприйняття концепти. Вона намагається надати сенсу різноманітним соціальним ситуаціям, вибудувати їх так, щоб усередині них активізувати цілеспрямовану дію зі сторони індивіда, а для політичних практик, це – вибір певної політичного суб'єкту (партії, блоку чи політичного лідера). Тому представлення ідеологічних конструктів через політичну рекламу – це своєрідна їх трансформація, а разом з тим втрата системного характеру і значимості.

1. Моль А. Социодинамика культуры. – М. 1973. – С. 8. 2. Петрушев А.И. Расколдованный мир Макса Вебера. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1992. – 208 с. 3. Ионин Л.Г. Зimmel как социолог. – М., 1981. – С. 83. 4. Савельев Ю.Б. Взаимодействие субкультур как фактор социокультурного развития: Дис. канд. филос. наук: 09.00.03. – Луганск, 1997. – С. 183. 5. Bell D. Kulturowe sprzeczności kapitalizmu. – Warszawa: Wydawnictwo naukowe PWN, 1994. – S 27. 6. Bell D. Kulturowe sprzeczności kapitalizmu. – Warszawa: Wydawnictwo naukowe PWN, 1994. – 334 s. 7. Kłoskowska A. Socjologia Kultury: – Warszawa: Wydawnictwo Warszawa, 1981. – 607 s. 8. Танчер В. Соціологія та ідеологія: в ракурсі постмодерного мислення // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – К., 2000. – №4. 9. Феофанов О. Реклама. Новые технологии в России. – СПб.: Питер, 2000. – С.55. 10. Там же. 11. Ионин Л.Г. Зimmel как социолог. – М. 1981. – 129 с. 12. Моль А. Социодинамика культуры. – М. 1973. – 405 с.

## ЗМІСТ

ВІД РЕДАКЦІЇ .....	3
--------------------	---

### ФІЛОСОФІЯ

<b>А.В. Арістова</b> Євроінтеграція і проблема зіткнення етноконфесійних ідентичностей .....	4
<b>В.А. Бугров</b> Риф між аналітичною та континентальною філософією: чи насправді він існує? .....	9
<b>Вдовиченко Г.В.</b> Історіософське вчення М. Хвильового про "Азіатський Ренесанс" і його критика в українській літературній дискусії 1920-х років .....	15
<b>Гейко С.М.</b> Трансформація змісту поняття "іронія" в генезі історико-філософських парадигм .....	31
<b>Літвінов С.В.</b> Соціологія культури як центральна складова проекту "Формальної соціології" Г.Зіммера .....	38
<b>Ляшенко І.В.</b> В. Дільтей. "Історія молодого Гегеля" .....	49
<b>Мартысевич А.С.</b> Ідея диалогізму в католическої теології в контексте неклассической и постнеклассической культуры .....	78
<b>Музика А.В.</b> Критика фрейдистського тлумачення психології мистецтва в гештальтпсихології Рудольфа Арнхейма .....	90
<b>Павленко О.Е.</b> Ігровий феномен як ознака сучасного українського культурного простору .....	96
<b>Приходько В.В.</b> Трансцендентальна філософія Й.Г. Фіхте та філософія тотожності в їх відношенні до проблеми абсолютного .....	98
<b>Прядко Н.А.</b> Основні параметри людського буття у філософських вченнях Києво-Могилянської Академії .....	112
<b>Свириденко Д.Б.</b> Класифікація методів дослідження феномену комп'ютерної віртуальної реальності .....	121
<b>Сотнікова К.В.</b> Конфлікти і кризи: аналіз взаємозв'язку явищ з точки зору теорії систем .....	126

**Титаренко В.А.**

Філософсько-теологічна та філософсько-релігійна проблематика в роботах І. Канта докритичного періоду ..... 134

**Триліс Г.В.**

Гуманістичний зміст понять "нірвани", "жень" та "атараксії" ..... 143

**Хорошун А.А.**

Структурна організація творчого потенціалу особистості ..... 149

**Юрченко Е.А.**

Конвергенція катастроф у першій половині ХХІ століття: наслідки й можливі шляхи виходу з кризи ..... 156

**ПОЛІТОЛОГІЯ**

**Коршук Р.М.**

Українська національна ідея в творчій спадщині Степана Томашівського..... 171

**Остапчук Г.О.**

Актуально і сьогодні (або державотворчий процес в концепції В. Липинського) ..... 179

**Чудовська-Кандиба І.А.**

Ідеологічний аспект політичної реклами..... 191