

КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ГУМАНІТАРНІ СТУДІЇ

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

Випуск 3



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.

ВІДПОВІДАЛЬНИЙ РЕДАКТОР	А.Є. Конверський, д-р філос. наук, проф., чл.-кор. НАН України
РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ	В.А. Бугров, канд. філос. наук, доц. (заступник відп. ред.); Т.Г. Горбаченко, д-р філос. наук, проф.; Ф.М. Кирилук, 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. Цвях, д-р політ. наук, проф.; В.І. Ярошовець, д-р філос. наук, проф.; С.В. Руденко, канд. філос. наук
Адреса редколегії	01033, м. Київ, вул. Володимирська, 60 філософський факультет ☎ 239 32 78
Рекомендовано	Вченою радою філософського факультету від 25.02.08 (протокол № 5)
Відповідальний за випуск	С.В. Руденко, канд. філос. наук

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

Запропонований читацькій увазі третій випуск збірника наукових праць "Гуманітарні студії" розкриває результати наукових досліджень сучасних вчених-гуманітаріїв, які працюють у сферах філософських та суспільно-політичних наук. Необхідно відзначити деякі змістовні зміни у структурі видання, які потягнули за собою і розвиток його формату. Відмітимо, що неухильно зростає та розширюється за сферами наукових інтересів авторський колектив збірника. З кожним випуском розгалужується предметно-проблемна сфера досліджень, які розвиваються як у сторону спеціалізованих проблем, так і виходять на міждисциплінарний рівень. Ця обставина зумовила більш детальний поділ структури "Гуманітарних студій". Третій випуск, окрім традиційного розподілу матеріалів на рубрики "Філософія", "Політологія", "Соціологія", представлений такими розділами як "Переклади", "Теорія та методологія пізнання", "Логіка", "Філософія культури та культурологія", "Історія філософії", що свідчить про виникнення груп наукових інтересів у авторському колективі, які зацікавлені розробкою спільних вузькоспеціалізованих наукових проблем. Так, традиційною для "Гуманітарних студій" стає тема перекладу праць видатних філософів минулого і сьогодення, які не були досі перекладені ані українською, ані російською мовами. У запропонованому номері читацькій увазі пропонується переклад роботи Сенеки "Про дозвілля", яка не була доступною для прочитання українською чи російською мовами. Також помітною тенденцією у формуванні авторського колективу "Гуманітарних студій" є "зміна віку" науковців, які бажають взяти участь у обговоренні проблем, що розглядаються на сторінках альманаху. Якщо спочатку "Гуманітарні студії" планувалися як збірник наукових праць молодих учених, то нині ми можемо констатувати бажання і досвідчених науковців брати участь у виданні альманаху, що свідчить про актуальність та універсальність заявленої проблематики. Вважаємо, що така тенденція має багато позитивних моментів і заслуговує на усіляку підтримку.

У третьому випуску "Гуманітарних студій" представлені дослідження актуальних проблем розвитку світової та вітчизняної історико-філософської науки, дискусійних питань філософського осмислення розвитку культури, теорії та методології пізнання, основних напрямків та перспектив розвитку суспільно-політичних наук. Запрошуємо всіх науковців-гуманітаріїв долучитися до авторського колективу "Гуманітарних студій"!

К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ

Редколлегия сборника научных работ "Гуманітарні студії" ставит перед авторами такие **технические требования**:

- ✓ объем статьи – 20–22 тыс. знаков с пробелами;
- ✓ язык – украинский, русский, английский;
- ✓ формат – RTF;
- ✓ шрифт – Arial;
- ✓ кегль: текста статьи – 9, ссылок – 8;
- ✓ междустрочечный интервал – 1.

Оформление ссылок:

- ✓ ссылки в тексте подаются по порядку арабскими цифрами в квадратных скобках ([1]) без использования автоматических сносок;
- ✓ Редколлегия считает некорректным двойной перевод;
- ✓ в конце статьи должен быть нумерованный список ссылок на литературу по порядку цитирования в тексте с указанием страниц в соответствии с требованиями ВАК Украины. (Например: 1. *Сорокин П.А.* Человек. Цивилизация. Общество : Пер. с англ. / Общ. ред., сост. А.Ю. Согомонов – М.: Политиздат, 1992. – С. 197).

Текст подается на CD, дискете с распечатанным вариантом и присылается на электронную почту.

e.mail: rudenko@univ.kiev.ua

ПЕРЕКЛАДИ

*М.А. Грекова, ст. викл.,
Київський національний лінгвістичний університет*

Уперше українською мовою читацькій увазі пропонується переклад трактату Сенеки "Про дозвілля", який досі не був перекладений ані російською, ані українською мовами.

Трактат Сенеки "Про дозвілля" ("De otio"), традиційно (починаючи від його видання у Codex Ambrosianus [1]) вважається продовженням трактату "Про блаженне життя" ("De vita beata"), і у повних виданнях творів Сенеки розташовується безпосередньо за ним. Центральне поняття твору, *otium*, за словником Дворецького, – "вільний час, дозвілля; бездіяльність, неробство; відпочинок, спокій; мир; вчені заняття на дозвіллі; твір, написаний на дозвіллі" – є антонімом до поняття *negotium*: "заняття, діло, робота, діяльність, політична діяльність; важка справа, ускладнення; неприємність, клопоти; військова справа, битва".

На думку дослідника філософії Сенеки Дж. Риста [Рист: 2000], цей трактат містить теоретичне обґрунтування звернення філософа-стоїка Сенеки до політичної діяльності. Сенека, каже Рист, полемізує з Хрисиппом, який пропонував брати участь в політиці тільки тоді, коли політичне життя держави не занадто брудне і порочне. Стверджувати так, зауважує Сенека, є тим же самим, що пропонувати людині стати моряком, але не виходити в море, побоюючись бурі. Стоїк, громадянин всесвітньої держави, що охоплює людей і богів, як підкреслював Посидоній, і як за ним неодноразово повторював і Сенека (*Листи, Epistolae*, 5.4, 28.4, 110.2; *Про благодіяння, De beneficiis*, 1. 15. 2-3, 2. 29. 4; *Про душевний спокій, De tranquillitate animi*, 1.10, 4.1), не може стояти осторонь великої битви доброчесності з пороками, розуму з ірраціональними імпульсами. Ми ж, зі свого боку, додали б також, що в трактаті "Про дозвілля" ортодоксальний стоїк Сенека знаходить спільні позиції з епікурейцями, вчення яких стоїчна школа піддавала нищівній критиці. Головне положення обох шкіл – це необхідність для мудреця жити доброчесно, що означає жити згідно з природою. Тільки дозвілля, усунення від безперервної діяльності, заглиблення в себе може це забезпечити. Адже, усамітнівшись, людина, що прагне мудрості, здобуває можливість пізнавати себе і світ, ставати кращою, а тим самим сприяти тому, щоб і всі оточуючі ставали кращими. Саме в цьому творі Сенека явно демонструє, що у вченні стоїків і епікурейців більше спільних рис, аніж розбіжностей: античні філософи розуміли природу і вміли жити за її законами, на відміну від переважної більшості новітніх європейських філософів.

Переклад виконано за виданням: Seneca in ten volumes. London-Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1998. До нашого часу твір "De otio" зберігся лише частково: відсутні початок і кінець. Українською мовою друкується вперше.

**ПРО ДОЗВІЛЛЯ
До Серена [2]**

I

1. ...нам у цілковитій одностайності вади (vitia) пропонують. Хоча ми не випробуємо нічого іншого, крім того, що може бути схвалено, все ж нам корисно буде усамітнитися; кращими ми стаємо поодинці. Що ж інше мусимо робити, як не звернутися до найкращих мужів [3] і не обрати собі певний взірець, за яким скерували б ми своє життя? Але це можливо лише на дозвіллі: тільки тоді можна досягти саме того, що ми собі обрали, коли ніхто не з'явиться, аби за допомогою натовпу відвернути нас від слабого ще наміру, тільки тоді може життя, яке ми зараз розтягаємо в різні боки найпротилежнішими прагненнями, продовжуватися рівномірно і в одному тільки напрямі. 2. Адже поміж інших зол те є найгіршим, що ми змінюємо самі наші вади. Таким чином, нам не випадає перебувати у вже звичному злі. Нам подобається то те, то інше; і гнітить нас ще й те, що прагнення наші не лише хибні, а й легковажні. Ми кидаємося в різні боки і хапаємося то за одне, то за інше; полишаємо те, чого прагнули і знову прагнемо того, що полишили; різноманітні маємо хитання між нашою пристрастю і каяттям. 3. Дійсно ж, ми цілком залежимо від чужих думок, і те вважаємо за найкраще, чого більшість прагне і що схвалює, а не те, чого насправді слід прагнути і що схвалювати; і не самі ми обираємо добрий чи поганий шлях, але керуємося безліччю слідів, поміж якими нема таких, що йдуть назад [4].

4. Скажеш мені: "Що ти робиш, Сенека? Залишаєш свою філософську школу? (Deseris partes; букв. дезертуєш з партії.). Вірно ваші стоїки кажуть: "До останньої межі життя будемо діяльними, не припинимо служити суспільному добру, підтримувати кожного, надавати допомогу навіть ворогам старечою рукою. Ми є тими, хто не має відпочинку в будь-якому віці, і, як каже найславніший поет,

Ми шоломом вкриваємо сиву чуприну [5].

Ми є такими, які до самої смерті не мають дозвілля, тож, коли обставини дозволяють, сама смерть не є дозвіллям". Нащо настанови (praecipita) Епікура ти нам викладаєш через власно основоположення (principiis) Зенона? Чому б тобі, якщо тебе не влаштовує вчення твоєї школи, не вийти краще з її лав, аніж зраджувати її?" 5. Зараз я тобі відповім тільки це: "Невже ж ти вимагаєш від мене чогось більшого, аніж того, щоб я наслідував своїх вождів? То що ж звідси випливає? Піду не туди, куди вони мене відправлять, а туди, куди поведуть за собою [6]".

II

1. Тепер доведу тобі, що я не відхиляюся від вчення стоїків; адже ж вони самі від свого вчення не відхилялися; і, однак, мені можна було б

цілком вибачити, навіть якби я наслідував не вчення їхнє, а приклади. Те, що кажу, я б розділив на дві частини: по-перше, що хтось може вже з дитинства повністю присвятити себе спогляданню (*contemplationi*) істини, пошуку сенсу (*rationem*) життя й усамітненій практиці [7]. По-друге, що ця людина, здобувши звільнення від державної діяльності в похилому віці, може з повним правом це робити і звернутися думками до іншої діяльності за звичаєм дів-весталок, які, в той час як їхні роки були розподілені між обов'язками, вивчали, яким чином здійснювати жертвоприношення, а, коли навчилися, стали навчати інших.

III

1. Я покажу, що стоїки теж з цим згодні; не тому, що я собі взяв за правило нічого не чинити всупереч сказаному Зеноном чи Хрисиппом, але тому, що сама справа припускає, аби я погодився з їхньою думкою; адже якщо хтось завжди наслідує судженню однієї людини, його місце не в сенаті, а в політичній партії. О якби ж то вже все було досягнуто розумом, і відкрито знаходилася б визнана істина, і ми не змінювали б жодного із своїх рішень! Тепер ми шукаємо істину разом саме з тими, хто їй навчає.

2. У цьому, зокрема, питанні найбільше різняться дві школи: епікурейці та стоїки, і вони до дозвілля протилежні шляхи прокладають. Епікур [8] каже: "Не займатиметься державною діяльністю мудрець, якщо тільки щось не трапиться". Зенон [9] каже: "Займатиметься державною діяльністю, якщо тільки щось йому не перешкодить". 3. Один прагне дозвілля згідно з головною посилкою (*ex proposito*), інший – з певної причини (*ex causa*); ця ж причина широко розповсюджується. Якщо держава більш зіпсована, ніж так, щоб їй можна було б допомогти, якщо в ній панує зло, не докладає мудрець зусиль даремно, не марнуватиме себе, якщо ні в чому не буде їй корисним. Якщо мало матиме влади або впливу, і не залучатиме держава його до діяльності, якщо йому стане на заваді здоров'я, то, так само як розбитий корабель не скерував би в море, як, будучи калікою, добровільно не пішов би на війну, так не ступить він на шлях, якщо знатиме, що той нездоланий. 4. Може, отже, і той, хто ще молодий (*cui omnia adhuc in integro sunt*; букв. у кого все ще цілісне), перед тим, як зазнати якихось негод, утриматися (*substinere*) у безпеці й негайно присвятити себе наукам (*bonis artibus*), і вимагати дозвілля без перешкод; бути тим, хто культивує чесноти (*virtutum*), удосконалюватися в яких можна тільки у цілковитому спокої. 5. Дійсно ж, саме це вимагається від людини, щоб вона допомагала людям: якщо можливо, то багатом; якщо менш можливо, то небагато кому; якщо ще менш можливо, то ближнім; якщо ще менш – собі. Адже коли вона приносить користь іншим, суспільну виконує роботу (*negotium*). Так само, той, хто стає гіршим, не тільки собі цим шкодить, а також всім тим, кому він міг би допомогти, якби ставав кращим; так кожен, тим, що він сам є достойним, іншим допомагає, оскільки підготовляє те, що їм допоможе.

IV

1. Осягнемо думкою дві держави: одну велику і справді суспільну, яка охоплює і богів, і людей, в якій ми не озираємося то на цей кут, то на той, але межі цієї державності за сонцем відмірюємо [10]; і іншу, належність до якої визначається обставинами народження. Ця може бути або афінською, або карфагенською, або іншого якогось міста і стосується не всіх людей, а тільки певних. Дехто водночас працює задля обох держав: більшої і меншої, дехто тільки задля меншої, дехто тільки задля більшої.

2. Цій більшій державі і на дозвіллі ревно служити можемо. Насправді ж навіть не знаю, чи не краще саме на дозвіллі. Служимо тим, що намагаємося дізнатися, що таке чеснота, одна вона, чи їх багато; природа чи мистецтво (*ars*) робить людей хорошими; чи одне єдине те, що охоплює моря і землі, і все, що знаходиться в морі і на землі [11], а чи багато такого роду тіл бог розсіяв [12]; чи неперервна (*continua*) і виповнена (*plena*) матерія, з якої все в цілому виникло, а чи розряджена (*diducta*), і пустота (*inane*) перемішана зі щільними утвореннями (*solidis*) [13]; що є бог, яким є його місцезнаходження; чи, бездіяльний, уважно розглядає своє творіння, а чи керує ним; чи він ззовні розповсюджується навколо світу, а чи (даний в цілий) пронизує його наскрізь [14]; чи безсмертний всесвіт, а чи його слід зарахувати до приречених на загибель і народжених на певний час [15]. Навіщо той, хто все це обмірковує, виступає перед богом? Для того, щоб такі значні його праці не залишилися без свідка.

V

1. Ми звичайно кажемо, що найбільше благо – це жити згідно з природою [16]. Природа нас породила і для роздумів, і для дії. Доведемо те зараз, що сказали раніше. Що ж далі? Це не буде доведено, якщо кожний не поміркує сам над тим, яким великим є прагнення пізнавати невідоме, що спонукає до різноманітних бесід.

2. Деякі пливуть морем і труди найдовшого плавання терплять за одну єдину винагороду – пізнання чогось прихованого і віддаленого. Саме це скликає маси для розглядання видовищ (*ad spectacula*), саме це спонукає досліджувати міцно закрите, розшукувати найпотаємніше, давнину перед собою розгортати, слухати про звичай варварських племен.

3. Допитливий нам природа розум дала, і, знаючи про своє мистецтво і свою красу, породила нас споглядачами таких значних видовищ: втратила б плоди свої, якби настільки велика, така ясна, так тонко впорядкована, така блискуча і не в чомусь одному лише прекрасна, була б відкрита безлюддю.

4. Як ти, я думаю, знаєш, вона хотіла, щоб її уважно роздивлялися, а не лише побіжно гляділи б на неї; подивися, яке вона нам дала місце: розташувала нас в своїй центральній частині, і дала нам можливість кругового огляду всього; не тільки прямо поставила людину, але також мала при цьому за мету зробити її здатною до спостережень, щоб людина могла слідувати поглядом за ковзанням зірок від їхнього сходу до заходу і обличчя повертати на всі боки до всього в цілому, високо нагорі поставила їй голову і

шию гнучку дала; нарешті шість вдень і шість вночі сузір'їв зодіаку провела, щоб не залишилася невідкритою жодна з її частин, щоб через те, що відкрила очам людини, розпалити її прагнення пізнавати все інше. 5. Не все ж ми добре побачили, і не таким, яким воно є, але погляд наш відкриває собі шлях дослідження і навіть зводить фундамент, щоб пошук переходив від відкритого (явного) до прихованого (затемненого) і знайшов би дещо давніше за сам весьвіт: зірочки виникли ці зірки; яке було становище весьвіту перед тим, як єдине на частини роз'єдналося; з якої причини (*ratio*) розділилися занурене (*mersa*) і перемішане (*confusa*); хто призначив місця речам: чи за своєю власною природою важке опустилося, легке піднеслося [17], а чи крім напруження (тонусу, *nisus*) і ваги (*pondus*) певна вища сила встановила закон окремим [18]; чи вірним є найбільш визнане твердження, що люди – частки божественного духу (*spiritus*), чи ж неначе зоряні іскри бризнули на землю і загрузли на чужому місці [19]. 6. Наша думка (*cogitatio*) проривається крізь небесні укріплення [20], і не задовольняється знанням того, що їй відкривається: "Те, – каже, – розвідую, що поза весьвітом лежить; чи глибока там порожнеча, чи й те теж замикається своїми кордонами; який вигляд має включене [21]: чи воно, безформне і безладне, в кожній частині стільки ж місця займає, а чи й воно з певним піклуванням (*cultum*) впорядковано; чи щільно воно прилягає до цього весьвіту, чи ж далеко від нього відійшло і там у пустоті обертається; чи неподільне [22] те, із чого будується все, що було і буде народжено, а чи матерія безперервна і наскрізь змінна [23]; чи протилежні елементи одні до одних, чи ж не борються між собою, але через розбіжності узгоджуються. 7. Для цих пошуків народжений, зваж, як небагато той отримав часу, якщо навіть весь його собі вимагатиме, кому дозволено, аби в нього не було викрадено з легкістю навіть найменшої хвилинки; дозволено не втратити нічого через недбалість; дозволено якнайскупішим чином зберігати свої години і досягти останнього терміну людського життя, і щоб доля не уразила нічого з того, що призначила природа; все ж людина для пізнання безсмертного надмірно смертна. 8. Отже, тоді згідно з природою живу, коли всього себе я їй віддаю, коли я захоплююся нею і шаную її. Природа ж хоче, щоб я і діяв, і мав дозвілля для споглядання. І те, і інше роблю, адже ж не буває споглядання без дії [24].

VI

1. "Але має значення, – кажеш, – чи приступив ти до неї заради задоволення, нічого іншого у неї не вимагаючи, крім постійного споглядання без результату: воно ж бо солодко і має свої спокуси". Відповідаю ж так тобі: однаково важливо, з яким наміром береш участь у політичному житті – чи не знаєш ти ніколи спокою і чи витрачаєш хоч коли-небудь трохи часу, щоб відвертати погляд від людського до божественного. 2. Тою ж мірою, як братися за справи без хоч якоїсь любові до чеснот і без розвитку вроджених здібностей, і виконувати голу діяльність є найменш

прийнятним (адже їх треба об'єднувати і сполучати разом), так і недосконалим і слабким добром є вигнана в дозвілля без діяльності доблесть, яка ніколи не виставляє напоказ те, чого навчилася. 3. Хто ж заперечує, що вона мусить свої досягнення випробувати у справі, і не тільки думати про те, що треба зробити, але також і поворушитися, і те, що замислила, втілити у реальність. І якщо перепона не в самому мудреці, якщо бракує не виконавця, а того, що треба виконати, хіба ж припустиш, щоб він був у своєму глузді? 4. З яким наміром мудрець віддаляється до дозвілля? З усвідомленням того, що він саме те робитиме, що принесе користь нащадкам. Ми, справді, є тими, хто каже, що і Зенон, і Хрисипп більше зробили, аніж якби вони командували військами, обіймали б найвищі державні посади, встановлювали б закони. Їх вони не для однієї держави, а для всього людського роду встановили. Отже, чому таке дозвілля не личить доброму чоловікові, за допомогою якого він керуватиме наступними поколіннями і звертатиметься не до нечисленної аудиторії, а до людей кожного з усіх народів, які є і які будуть? 5. Зрештою, запитую, чи згідно зі своїм вченням жили Клеант, Хрисипп і Зенон. Без сумнівів, саме так вони жили, відповіси, як вчили, що жити треба; але ж ніхто з них не керував державою. "Не було, – кажеш, – у них ні того положення, ні того звання, які звичай допускає до управління державою". Але ж вони, тим не менш, зовсім не бездіяльне життя вели: вони винайшли, яким чином їхнє дозвілля більш допоможе людям, аніж інших метушня і праця до сьомого поту. Тим не менш очевидно, отже, що вони багато здійснили, хоча і не обіймали жодної державної посади.

VII

1. Крім того, є три способи життя, і часто запитують, який із них краший. Один спосіб присвячений задоволенню, другий – спогляданню, третій – дії. Перш за все, полишивши взаємні суперечки і відкинувши ненависть, яку ми проголошуємо непримиренною, до тих, хто іншим шляхом ідуть, подивімося, чи не призводить це все до одного і того ж то під однією, то під іншою назвою: і той, хто визнає задоволення, не залишається без споглядання; і той, хто ревно служить спогляданню, не залишається без задоволення; і той, чиє життя спрямоване на діяльність, не залишається без споглядання. 2. "Зовсім неоднаково, – кажеш, – чи є дещо головною метою (propositum), чи тільки наближенням (accessio) до якоїсь іншої головної мети". Так, це справді неоднаково, хоча не буває однієї без іншої: ані цей без діяльності не споглядає; ані той без споглядання не діє; ані той третій [25], якого ми погодилися засуджувати, хто визнає бездіяльне задоволення, але мислення його для себе зміцнює; отже і ця віддана задоволенням школа в діяльності перебуває. 3. Чому ж їй не бути діяльною, коли сам Епікур казав, що одного разу відступить він від задоволення і навіть страждання буде прагнути, якщо або за задоволенням одразу ж прийде каяття, або менше страждання замість більшого буде прийнято. 4. Для чого це кажу? Щоб стало очевидним, що

споглядання всім бажане; інші його прагнуть, для нас [26] же воно є постійним місцеперебуванням, а не гаванню, куди прагнемо потрапити.

VIII

1. Додай тепер, що за законом Хрисиппа дозволено жити дозвоільно; не кажу, що годиться постійно перебувати у дозвіллі, але що обирати його. Наші заперечують проти того, що мудрець буде долучатися до будь-якої держави. Що ще має значення, це в який спосіб приходить мудрець до дозвілля: тому що держава його не влаштовує, або ж він сам не влаштовує державу; а якщо ніде не буде держави, яка його б влаштувала? Завжди ж не влаштовуватиме тих, хто прискіпливо шукатиме. 2. Запитую, до якої держави буде долучатися мудрець. До афінської, де Сократа засудили на смерть, а Аристотель, аби уникнути страти, втік; де заздрощі утискують доблесть? Заперечиш мені в тому, що мудрець до цієї держави долучатиметься. До карфагенської, отже, держави звернеться мудрець, в якій безперервні чвари; для кращої людини свобода небезпечна; справедливість і добро зовсім не цінуються; нелюдська до супротивників жорстокість, навіть для своїх держава є ворогом? І цієї держави уникатиме. 3. Якщо захочу оцінити всі держави поодиноці, жодну не знайду, яку б мудрець, або яка мудреця могла б терпіти. І оскільки неможливо відшукати державу, яка нас задовольняла б, всім починає бути необхідним дозвілля, тому що ніде нема того єдиного, що переважало б дозвілля. 4. Якщо хтось каже, що найкраще – це плавати морем, а потім додає, що не слід плавати тим морем, де часто трапляються корабельні аварії і постійні раптові бурі, які несуть керманіча в протилежному напрямку; то вважаю, що він забороняє мені сідати на корабель, хоча і вихваляє морські подорожі [27].

Коментарі:

1. Найповніший і найбільш достовірний рукопис кінця XI – початку XII століття.

2. Анней Серен (Annaeus Seneca) – один із молодших друзів або родичів Сенеки, за Тацитом ("Аннали" XIII, 13) – найближчий друг. Очолював неронових нічних вартових (praefectus Neronis vigiliam), шанувальник філософії, послідовник епікурейців. Серену, крім трактату "De otio", Сенека присвятив також низку послань, зокрема "De constantia sapientis" ("Про стійкість мудреця").

3. Тобто до найкращих філософських творів.

4. Тобто ведуть до загибелі. Натяк на відому байку Езопа "Про лисицю і хворого лева" (Aesopus, 197). Лисиця, яку хворий лев запрошує до себе в печеру, аби жерти, відповідає: "Але як же мені увійти, коли бачу багато слідів, які входять і жодного, який би виходив".

5. Sapientem galea premimus. – Цитата з "Енеїди" Вергілія (IX, 612). Українською мовою цитується в перекладі Бориса Тена. Попередній ря-

док звучить так: "навіть | старість, спізнавшись, не може відняти у нас духа, згасити нашу снагу".

6. Сенека каже, що готовий наслідувати їхній приклад, а не вчення.

7. *Пор.* початок листа Епікура до Менекея: "Нехай ніхто в молодості не відкладає заняття філософією, а в старості не втомлюється займатися філософією" (*Diog. Laert. X, 122*).

8. *Fragm. Epic., D 87; Diog. Laert. X, 119.*

9. Дослівна цитата з трактату *Хрисиппу*: "Про життя", кн.1, фр. 170 (*SVF, vol.1*); див. також: *Diog. Laert. VII, 121.*

10. Саме стоїки вперше почали розуміти космос як державу (*Лосев А.Ф. САФ, с.183*): весь космос, яким керує доля, є світовою державою, а ми є його громадяни – космополіти (*SVF III, 336- 337*). Сенека також постійно звертався до ідеї космічної держави, називаючи її "res publica magna" як в даному творі, або "urbs dis hominibusque communis" (спільне місто для богів і людей) як у "Ad Marciam de consolatione" ("До Марції про розраду") (18, 1). Див. також передмову.

11. Погляд стоїків. Див. напр.: *SVF, vol. II, frg. 490; Diog. Laert. VII, 140*: "світ єдиний, скінчений і кулеподібний; так пишуть Посідоній у V книзі "Роздумів про фізику" і учні Антипатру в книгах "Про всесвіт" ".

12. Епікурейці, на противагу стоїкам, які стверджували одиничність всесвіту, казали, що в безмежному просторі існують численні світи, наприклад, Епікур у листі до Піфокла вказує: "число світів безмежне" (*Diog. Laert. X, 407 – 421*).

13. Стоїки заперечували наявність пустоти, в той час як у епікурейців вона була одним з основних постулатів. Думка Зенона: "існують світи і нема пустоти" (*Diog. Laert. VII, 133*). Епікур у листі до Геродоту вказує: "Всесвіт є тіла і пуста. [...] Пустота – місце, недосяжне для дотику природи. [...] Пустота існує, адже якби її не існувало, тіла не мали б, де їм бути і через що рухатися" (*Diog. Laert. X, 37-43*).

14. Боги, за Епікуром, складаються з атомів найтоншої вогняної природи, перебувають у порожніх проміжках між світами ("метакоsmіях", "intermundia" за Лукрецієм) безвідносно до цих світів. Вони ведуть блаженне життя, жодним чином не впливаючи на земне життя (*Diog. Laert., X, 123; Fragm. Epic. 374; Lucr. V, 148-149*). Бог стоїків розповсюджується на весь світ теплим диханням ("пневмою") і за сутністю своєю є, власне, "творчим, або художнім, першовогнем" ("пуг technicon"), він же є і світовим духом, душею, розумом, долею (фатумом), насінною (зародком) всесвіту; "сперматичним логосом" (сім'яним розумом) (*Diog. Laert. VII, 134 – 148; SVF I 102, 108; II 475, 487, 497, 546, 580, 737, 1013, 1027, 1074*). Огляд полеміки стоїків з епікурейцями щодо головних засад вчення див., напр.: *Асмус А.Ф. Античная философия., с.452, 453.*

15. Діоген Лаерцій, перераховуючи основні питання, що розглядають стоїки в їхній науці "про світ", зокрема вказує такі: "чи мав світ початок, чи ні, чи має він душу, чи приречений він на загибель, чи керується він

провидінням" (*Diog. Laert.* VII, 133), і далі переповідає стоїчну аргументацію приреченості світу на загибель: "Все, що має початок, має і кінець. Світ мав початок, тож мусить загинути" (*Diog. Laert.* VII, 141). Кінець світу можливий внаслідок "всесвітнього спалахування" (ekpyrosis). Коментуючи космогонічні думки Епікура, той же Діоген Лаерцій каже: "він вважає світи приреченими на загибель, тому що їхні частини зазнають змін" (*Diog. Laert.* X, 73); про це ж знаходимо і у Лукреція (*Lucr.* I, 50 – 150).

16. *Secundum naturam vivere* (кат' аreten: жити згідно з природою – це жити добродібно) – за Зеноном (*Diog. Laert.* VII, 87). У Епікура теж знаходимо думку з цього приводу: "недобре чинити опір природі: досягнемо щастя, будучи добродібними і живучи у згоді з природою" (*Fragm. Epic.* D85).

17. Епікурейці вважали, що основні складники світу: земля, море, повітря і вогонь (ефір), виникли внаслідок випадкових комбінацій атомів різних розмірів і ваги, і що внаслідок тяжіння (гравітації) більш важкі субстанції осідають, а більш легкі – піднімаються нагору: *Lucr.*, V, 449 – 494; *Fragm. Epic.* 10.

18. Вища сила (*altior vis*) – це стоїчний бог. Див. примітки вище.

19. Іскри (*scintillae*) – алюзія до Лукреція, який неодноразово використовує це слово і для ілюстрації природних явищ і як метафору (*Lucr.* II, 674 – 675; IV, 602; V, 606; VI, 164, 644).

20. Знову звернення до Лукреція (*Lucr.* I, 72 – 73):

*Ergo vivida vis animi pervicit, et extra
Processit longe flammantia moenia mundi.*

У перекладі Содомори:

Духу наснага жива довела свою міць: промайнувши

Ген за найдальші краї огороди вогненної світу...

21. Тобто те, що поза всесвітом.

22. Натяк на епікурейські атоми.

23. Звернення до стоїчної доктрини про трансмутацію чотирьох елементів у певному порядку. Генеза космосу в фізичному аспекті є згущенням і розрядженням першоматерії, що призводить до формування стихій; при цьому повітря і вогонь зв'язують небо і землю. З теологічної точки зору, божество перетворює частину своєї субстанції, божественного повітрявогню, на повітря та воду; далі частина води перетворюється на землю, інша частина залишається водою, а третя – стає повітрям. Повітря, запалившись, стає вогнем, не першопочатковим, а елементом. (*SVF* I 98, 102, 138, 140; II 405, 413, 418, 418, 715, 787, 442, 471, 618, 814, 1009).

24. Про це див. також "Політику" Аристотеля (IV, 3).

25. Тобто, епікуреєць.

26. Тобто, для стоїків.

27. Далі текст твору відсутній.

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

Н.М. Бобошко, канд. філос. наук, асист., КНУТШ

ТРАНСФОРМАЦІЯ ФІЛОСОФСЬКО-ІСТОРИЧНИХ ПОГЛЯДІВ Ф. ШЕЛЛІНГА

Історія як філософська проблема постає в філософії Нового часу, й постає, принаймні починаючи з Канта, чи не основною і центруючою всі інші філософські проблеми. Вже Просвітництво всупереч розхожій думці не тільки не чуже історизму, але, навпаки, закладає його засади. Але лише в німецькій класичній філософії дослідження історії сягає рівня філософського аналізу, виливається у створення цілого ланцюга "філософій історії".

Піонерами тут були, кожен з принципово інших позицій, – Гердер й Кант. У філософії Фіхте і Шеллінга, не кажучи вже про Гегеля і Маркса, філософія історії стає взагалі основною складовою їх філософських систем, а історизм основним виміром їх мислення. Обидва навіть у своїх гносеологічних конструкціях спираються на історію. Шеллінг, взагалі, доводить історію до рівня самосвідомості.

Сам Шеллінг вважав, що весь його особистий внесок в розвиток західноєвропейської філософії полягав у тому, що він поєднав філософію та історію, зробив філософію історичною. А науку історії, додамо ми, філософською. (Втім він не досить об'єктивний. Першість тут все ж за Фіхте [1]). Для Гегеля вся реальність – це історія. Маркс же в "Німецькій ідеології", хоча і в примітках, але категорично, заявив: "Ми (оскільки на титулі роботи були названі імена Маркса й Енгельса, без вказівки на те, хто який розділ написав – *Н.Б.*) знаємо тільки одну єдину науку – історію".

Філософія історії від початку і до кінця еволюції філософської творчості Шеллінга займає провідне місце. Та вона не залишалася незмінною, і при всій її єдності та цілісності в різні періоди назвала суттєвої трансформації. Спробі дослідити ці трансформації й присвячена ця стаття.

З усіх представників німецької класичної філософії спадщина Шеллінга досліджена чи не найменше. Чи не в першу чергу це стосується його філософії історії. Це зрозуміло. Його затьмарили Гегель та Маркс.

Навіть, незважаючи на те, що філософію історії Шеллінга вже досліджували, з тих чи інших сторін такі відомі історики філософії як К. Фішер, В. Віндельбанд, Е. Кассіер, Н. Гартман, М. Гайдеггер, а з вітчизняних і російських – І. Панаєв, В. Асмус, А. Гулига, С. Лазарєв, М. Желнов, М.О. Булатов, І.В. Бойченко, залишається нереалізованим цілісний розгляд філософії історії мислителя, що передбачає вирішення ще багатьох ключових проблем шеллінгознавства, серед яких проблема еволюції філософсько-історичного вчення Шеллінга далеко не остання.

Хоча Шеллінг, на відміну від Гегеля, не присвячує проблемам філософії історії жодної окремої роботи, філософія історії у нього є цілісним ученням. Утім ця цілісність не постає як застигла, статична. Адже недарма Шеллінга називають філософським Протеєм. Ще й досі залишається проблемою чи погляди Шеллінга еволюціонували, чи відбулася в його духовному розвитку радикальна зміна. Остання точка зору є домінуючою.

Сам мислитель поділяв свою філософію на дві смислові, а водночас і хронологічні, частини: "негативну філософію" (філософію раннього періоду) та "позитивну філософію" (пізню філософію). До речі, вже в ранньому періоді дослідники спадщини Шеллінга виділяють до восьми філософських систем. Хоча майже загально визнаними у першому періоді творчості являються три (натурфілософія, система трансцендентального ідеалізму і філософія тотожності). Погляди на проблему історії у ранньому періоді істотно відрізняються від ідей пізнього. Точка зору "негативної філософії" на історичний процес має ряд суттєвих розбіжностей з "позитивною філософією". Тому метою цієї розвідки є виявлення трансформацій в філософсько-історичних проблемах, а також віднайдення інваріантів, які уможливають і забезпечують цілісність філософсько-історичного вчення Шеллінга.

В даному дослідженні головну точку опори становить "позитивна" філософія Шеллінга, специфічність якої призвела до того, що мислитель майже "випадає" із загального контексту німецької класичної філософії. Акцентування на більш пізніх поглядах можна пояснити принаймні двома причинами: по-перше, "позитивна" філософія порівняно з "негативною" є менш дослідженою. По-друге, в пізніх роботах превалюючою виявляється теологічна зорієнтованість мислителя, в чому критики-марксистки, починаючи з Ф.Енгельса, вбачають чи не головний недолік Шеллінгової системи. При поясненні причини теологізації філософії історії Шеллінгом дослідники виходять із різних позицій. Декотрі з них звинувачують мислителя в постійному прагненні "вийти на передній план", в небажанні залишатись в тіні слави й впливовості Гегеля. Відомий історик філософії К.Фішер саме так пояснював теологізацію Шеллінгом філософії: "Когда Фихте расстался с жизнью, и Гегель положил начало самостоятельной системе своим вторым основным сочинением, Шеллинг перестал определять развитие немецкой философии своей литературной деятельностью. Тип учения Гегеля повлиял на позднейшие произведения немецкой философии, и поэтому то в Шеллинге возникло стремление противодействовать логической или рациональной системе развития. – Он стал совершенно отрицать её..." [2]. Другий, не менш відомий, дослідник, Е. Трьольч обстоює іншу позицію, стверджуючи, що вся німецька філософія історії відрізняється від англо-французької "религиозно-мистическим пантеистически-теистическим характером" [3]. Якщо вважати більш правомірним останнє, то виходить, що Шеллінг розвивав свої ідеї у руслі, яке є найбільш адекватним німецькому духу, що, у свою чергу свідчить лише про слідування мислителем національним традиціям.

Умови складаються таким чином, що попередні філософські ідеї не можуть задовольнити пошуків мислителя. Утім, цей перехід до "позитивної" філософії зовсім не означає повного заперечення та зневаги до попередньої, до "негативної" філософії. Шеллінг застосовує гегелівський метод "зняття", заперечуючи її, він її зберігає і тим самим покладає в основу подальших міркувань. Витоки розбіжності між більш пізнім ученням і попередньою його системою, а також усією попередньою філософією мислитель вбачає в положенні, яке стверджує єдність суб'єктивного й об'єктивного розуму або тотожність мислення й буття. Саме це положення вказує на необхідність розрізнати "отрицательные условия, без которых чего либо не может быть, и положительные условия, благодаря которым что-либо существует в действительности" [4]. Шеллінг вважає, що під негативними умовами потрібно розуміти необхідні форми й види буття. Якщо буття існує, то воно може існувати й може бути помислене лише певним чином, а не інакше. Відповідно необхідність буття співпадає з необхідністю мислення. Позитивною умовою, завдяки якій буття існує, є творення, "воля Бога к откровению, совершенно безусловная и свободная воля, от которой единственно зависит то обстоятельство, что нечто *действительно* существует" [5]. Тотожність мислення й буття можлива лише стосовно того, що існує, але не стосовно самого існування або справжнього здійснення. З огляду на вище зазначене стає зрозумілим, чому Шеллінг розділяє філософію на дві принципово протилежні частини: позитивну, яка являє собою історичну філософію, що спирається здебільшого на філософію міфу й одкровення, і негативну, котра постає в якості дисципліни розуму, іншими словами, є раціональною філософією.

Перш ніж безпосередньо звернутись до позитивної філософії варто спочатку звернути увагу на основні моменти, так званої "негативної" філософії. Негативна філософія була подана Шеллінгом у роботах переважно раннього періоду творчості. Ця філософія була розвинута в цілому ряді праць, які були написані до 1804 року. Робота відома під назвою "Про сутність людської свободи і пов'язаних із нею предметів" (1809) є, по суті, переломною й містить в собі елементи як негативної, так і позитивної філософії.

При окресленні основних тенденцій розвитку проблем філософії історії в німецькій класичній філософії сучасні вітчизняні дослідники намагаючись показати місце Шеллінга, звертаються лише до ідей, які були запропоновані у роботі "Система трансцендентального ідеалізму"(1800), не приймаючи до уваги інші роботи. Та в цьому творі Шеллінг не виходить за рамки тогочасної традиції філософування. Він просто просувається далі в торованому Кантом напрямку, коли досліджує проблему походження об'єктивного із суб'єктивного й суб'єктивного з об'єктивного. Слідуючи ступенями, якими рухається діяльнісна інтелігенція у своєму розвитку, мислитель показує яким чином пов'язуються теоретична та практична філософії, як розвиток природи переходить в історичний прогрес. "*История...* являє-

тя для практической философии тем, чем является природа для теоретической философии" [6]. Поняття історії є метою практичної філософії, оскільки ця історія можлива лише як розвиток людської свободи. Визначення поняття історії становить завдання "філософії історії".

Наполягаючи на всевітньому характері історії Шеллінг розвиває одну з центральних ідей філософсько-історичного вчення Канта й Фіхте. У "Системі трансцендентального ідеалізму" він указує на два взаємовключаючі види історії: всевітню історію та емпіричну. Лише всевітня історія може становити предмет філософії історії. Дещо пізніше мислитель в іншій роботі, а саме у "Вступі до філософії міфології" (1825) розводить історію як зібрання окремих фактів (Historie) та власне історію (Geschicht), яка саме і являється об'єктом вивчення філософії. Ідея всевітньої історії виявилась чи не центральною і в "Філософії історії" Гегеля.

Говорячи, суто в кантівському дусі, про історію як царство свободи, Шеллінг виділяє ряд причин, які б доводили відмінність ходу історії від розвитку природи. Історія на відміну від останньої не вичерпує себе в розвитку і не може бути підкорена законам необхідності, історія неможлива без сваволі. "Человек лишь потому имеет историю, что его поступки не могут быть заранее определены какой-либо теорией. Следовательно, историей правит произвол. В мифологии история начинается с перехода от господства инстинкта к царству свободы, с конца золотого века, или с грехопадения, т.е. с первого проявления произвола" [7]. Утім, Шеллінг не віддає історію зовсім на поталу сваволі та випадку, мотивуючи це тим, що сутнісною рисою характеру історії є здатність поєднувати в собі водночас законовідповідність та сваволю. На думку Шеллінга, не можна говорити про історію природи, хоча остання деякими своїми подіями залишає відбиток в історії людства. Історія відрізняється від природи тим, що не може йти шляхом закономірної необхідності, але і йти шляхом виключно свободи. Ще одна розбіжність між природою та історією: історія на відміну від природи не досягає такої останньої мети, коли у своєму розвитку вона б виходила за межі самої себе, вона здійснюється безкінечно, тобто має виключно прогресивний характер. Цей прогрес забезпечується єдністю людства, яка виявляється в ідеї роду або, як говорить Шеллінг, виду. В першу чергу, в історичному розвитку Шеллінг убачає ідею поступу. Тобто, "каждый индивидуум должен вступать именно там, где остановился предшествующий, чтобы в последовательности индивидуумов не было перерыва, и если то, что должно быть реализовано в историческом процессе, может быть реализовано лишь посредством разума и свободы, то должны быть возможны также традиция и передача достигнутого" [8]. Мислитель зазначає, що поняття кінця історії є продуктом утопічних ідей, згідно з якими історія отримає своє завершення тоді, коли виникне царство розуму, тобто настане золотий вік права, коли сваволя буде викоренена і людина повернеться в той стан, із якого вона вийшла, коли почалась історія.

Наслідуючи ідеї Канта та Фіхте мислитель вважає, що суб'єктом історії може бути лише рід. Свідомість окремого індивіда не в змозі досягнути історію, для цього потрібен досвід поколінь. Об'єктом ж історії може бути лише людське суспільство, або все те, що так чи інакше приналежне до нього.

Рушійною силою історії, на думку Шеллінга, являється антагонізм між окремими індивідами, який призводить до гострої потреби створення правового устрою (досить відчутний збіг із поглядами Т.Гоббса, І.Канта). Правовий устрій має тенденцію до прогресу і в кінцевій меті він має стати всезагальним, "...проблема всеобщего правового порядка разрешается в ходе развития всемирной истории, в которой среди игры свободы власть вещей господствует, как слепая необходимость или рок..." [9]. Досягти всезагального правового устрою може лише рід, "...т.е. в истории..." [10].

Однією з центральних проблем філософії історії є свобода. В "Системі трансцендентального ідеалізму" Шеллінг схиляється до кантівського варіанту вирішення цієї проблеми. Історія повинна відображати свободу і необхідність у їх поєднанні, водночас це поєднання уможливило історію. Гарантом свободи може бути лише всезагальний правовий устрій. Свобода є гармонійним відношенням між суб'єктивним і об'єктивним. Основою цієї гармонії є абсолют. Шеллінг виокремлює три розуміння, в яких криється основа взаємовідношення свободи й необхідності. Першим із них є фаталізм, який доводить домінування необхідності, тобто хід людської історії розуміється як такий, що спричинений смутним проявом фатуму-долі, яка виявляється у випадку, коли "наша рефлексія обратится только на *бессознательное*, или *объективное*, во всяком действовании, то мы должны будем признать, что все свободные действия, следовательно и история, детерминированы, но не сознательной, а совершенно слепой предопределённостью, которая находит своё выражение в тёмном понятии судьбы" [11]. У випадку, коли рефлексія звертається лише до суб'єктивного моменту, який визначає хід подій лише свавільно, то виникне система абсолютного беззаконня або атеїзму, в якій панує переконання у повній відсутності закономірності та напередвизначеності. Третім поняттям, яке ілюструє співвідношення свободи й необхідності на завершальному етапі історії є божественне Провидіння. Поняття природи ж виконує роль пов'язуючої ланки між протилежностями. З цими положеннями не погоджувались деякі критики. Так І.Панаєв звинуватив Шеллінга в тому, що той для зображення історії пожертвував її дійсним змістом і звів історію людства до історії Бога: "Що стосується історії, то система Шеллінга, будуючи її за ідеями, які були вилучені, втім із самої ж історії, встигає підкорити її своїм законам, тільки, лише пожертвувавши всім тим, що складає інтерес тієї драми, зміст якої складає доля людини. Роблячи з історії спадкове (сюсексивне) одкровення абсолютного, де Бог спочатку проявляється як Доля, потім як природа, і, нарешті, як Провидіння, – система Шеллінга складає радше історію Бога, – який у ній досягає буття, становиться, – ніж історію людства: це радше смутні перекази

Індійської міфології, ніж філософія історії. Тут зовсім не беруться до уваги ні свобода, ні індивідуальність, – як би там вони не були" [12]. Протилежної думки інший, не менш відомий дослідник – А. Гулига, вважає, що подібний підхід до історії є спробою показати процес становлення всесвітньої історії. На його думку, одкровення абсолюту є нічим іншим як всесвітньою історією. Три основні її періоди – доля (фатум), природа й провидіння знаменують собою основні історичні епохи. "Період долі охоплює найдавнішу історію, злет і падіння давніх царств, від яких лишилась мізерна згадка. Другий період починається з розширення меж Римської республіки. В цей період у суспільстві діють природні закони, встановлюючи спілкування між народами, котре повинне завершитись союзом народів і "всезагальною державою". Лише тоді почнеться третій період, коли закони природи перетворяться в промисел провидіння" [13].

Цікавим виявляється і шеллінгове тлумачення ідеалу. Поняття ідеалу Шеллінг розглядає в новій площині. На відміну від попередніх філософів, які намагались подати ідеал як вираз недосяжного зразка і говорили лише про можливість його реалізації у сфері моралі та мистецтва, Шеллінг чи не першим повів мову про реалізацію ідеалу в історії. Реалізувати цей ідеал індивід не може, оскільки він не становить історичної одиниці, тут вимагаються сукупні дії всього роду людського. Шеллінг підхоплює Кантівську ідею кінцевої мети історії, коли на землі пануватиме абсолютний мир, який забезпечуватиме конфедерація всіх народів. Для подолання сваволі, яка власне і є рушійною силою історії, Шеллінг пропонує соціальний ідеал – усезагальний правопорядок і союз народів, основа формування яких забезпечувала існування громадянського суспільства. Утім характерною рисою будь-якого ідеалу є те, що він не може реалізуватись остаточно.

У 1827 році в курсі лекцій, який отримав назву "Історія нівоїтньої філософії", Шеллінг уперше поставив питання про докорінне переосмислення власної філософії, про створення принципово нової, "позитивної" філософії. В 1832 році він прочитає курс "Основи позитивної філософії", в якому зробить ґрунтовний виклад нових ідей. Потім ще будуть "Філософія міфології" та "Філософія одкровення".

На становлення пізньої філософії Шеллінга справило вплив декілька чинників, але найістотнішим з них був зв'язок із йенськими романтиками. В філософії історії чітко відчувається романтична тенденція до пошуку витоків у сфері ірраціонального. В "Мюнхенських лекціях" (1827–1828), які російською мовою відомі як "Система світових епох", Шеллінг дає принципово нове розуміння історичного процесу, а також пропонує поняття "історичної філософії", яку він протиставляє "логічній філософії". Остання на його думку представлена попередньою йому європейською філософською традицією, коли будь-яке явище намагаються зрозуміти як певний факт. "...Когда я говорю: "Бог свободно сотворил мир", – здесь уже не высказывается логический *factum*, здесь представлено некое деяние" [14]. Шеллінг спирається на безумовну незаперечність факту творення Богом світу.

Цей факт неможливо логічно осягнути, тому більшість мислителів у якості альтернативи пропонує віру, яка нібито в змозі дати пояснення. Саме тому Шеллінг наголошує не на хибності негативної, або логічної, філософії, а на її неповноті. Ми зовсім нічого не знаємо напевне стосовно дійсного зв'язку речей, тому потребуємо допомоги одкровення. Хоча останнє не визначає характеру філософії, а радше становить предмет її вивчення.

До проблеми часу звертались як Фіхте так і Кант, але Шеллінг робить спробу показати час як "позапросторовий" і "надісторичний" феномен. "Время не выходит за пределы мира, т.е. по ту сторону вещей времени уже нет. Здесь, однако, возникает вопрос, что понимается под миром" [15]. Поняття світу Шеллінг не зводить до просторово-часових параметрів. "Наличные вещи ничем не отличаются от бывших – и будет происходить то, что происходит сейчас. Есть лишь одно время – мир, и всё равно, к чему он стремится и как движется, как и ради чего борется, мир не выступает из себя самого вовне, не может преодолеть границ, в которые заключён; мир таким образом, сам и есть это единственное время. При этом хочу заметить, что мир (в старонемецком значении слова Wert) означает непрерывность, длительность, определённый промежуток времени. Это же имеет место и в восточных языках" [16]. Світ, в розумінні Шеллінга, в першу чергу – це постійна динаміка, розгортання в часі. Відповідно мислитель виділяє три епохи, три складові світу: передісторія, власне історія і майбутнє. Передісторія – це епоха замкнутості Бога; власне історія – епоха влади сина; майбутнє – епоха влади духу. В епоху передісторії Бог замкнутий сам у собі, власне історична епоха являє собою втілення божественного в істоту – поява людини, майбутнє ж передбачає повернення людини до Бога.

Децю відмінною від того бачення часу, яке було зображене в "Системі трансцендентального ідеалізму" є хронологічна градація. На зміну традиційним історичним періодам приходять "світові епохи". Саме поняття "світові епохи" можна зрозуміти лише в ракурсі божественної історії. "Под мировыми эпохами здесь следует понимать зоны, т.е. периоды не человеческой, а божественной жизни, составляющие прошлое, настоящее и будущее" [17].

Нового звучання набуває і проблема свободи. Шеллінг тут розглядає проблему свободи істоти, яка існує лише завдяки божественному покладанню. Для кожної істоти свобода є проявом надприродного. Виникає питання: "Чи можлива свобода Бога як абсолютного духу?". Шеллінг дає таку відповідь: "Бог не свобода быть или не быть, но он свободен *мочь быть и мочь не быть*: Бог есть то, кто может сказать: *"Я буду тем, кем желаю быть"*, и *высшее в Боге есть то, что он свободен даже от самого Бога*, что он сам для себя не является ограничением" [18]. Таким чином свобода як і причинність існування людини є даною від Бога, і говорити про їх співвідношення може лише Бог. Христос є єдиним витвором Бога, який вільний від Бога. Він зримий образ невидимого Бога. Бути сво-

бодним ще не означає усвідомлювати необхідність, і чинити відповідно до обов'язку. Свобода тут скоріше полягає в здатності вільного вибору між добром і злом, між буттям і небуттям, тобто в пізній філософії Шеллінга проблема свободи набуває екзистенційно-аксіологічного забарвлення.

Шеллінг також показує діалектичний зв'язок божественного й людського. Божественна свідомість – це прообраз людської свідомості. У людській свідомості немає Отця, як нема в неї також Сина й Духа, тобто всієї триєдності. Лише в людську свідомість вкладена божественна єдність, тоді як усе інше перебуває поза цією єдністю. Людина є конечною ціллю створення світу. Бог не може розлучатись з людиною, людина – це зв'язок, який скріплює божественну єдність, Бог живе в людині. На відміну від негативної філософії, де робиться наголос на значенні роду і нівелюється окремий індивід як особистість, позитивна філософія, не заперечуючи історичного значення ідеї роду, обстоює самоцінність окремої особистості, оскільки кожен є віддзеркаленням божественної суті і несе в собі задум Бога.

Так проблема суб'єкту історії змінює родову орієнтацію на особистісну, пропонуючи тим самим, в якості альтернативи зачаткам тоталітаризму, які мають місце у філософії історії раннього Фіхте, ліберальні ідеали. Правове громадянське суспільство, в досягненні якого вбачався вже Кантом, раннім Фіхте та раннім Шеллінгом логічний кінець історії, замінюється ідеєю злиття людини з абсолютом шляхом одкровення, що має призвести до нового акту творіння людини самої із себе.

Незважаючи на те, що погляди Шеллінга на проблеми філософії історії змінювались, в них наявний глибинний інваріант. Якби вдалось його віднайти, то можна було б зрозуміти філософію Шеллінга в цілому, як єдину систему, що розвивається. В якості дослідницької гіпотези можна припустити, що є одна сфера історичного буття, яка лишається незмінною, проявляючись тим самим в якості основи і точки відліку всієї філософії історії Шеллінга – це міф. Символічно, що й перша й остання праці Шеллінга присвячені міфу. В 1793 році Шеллінг публікує свою першу статтю "Про міфи, історичні перекази та філософемі давнини". Дисертація, яку мислитель написав у сімнадцять років на здобуття ступеню магістра філософії, мала назву "Досвід критичного й філософського витлумачення найдавнішої філософемі про походження людського зла за третьою книгою Буття". Вивчення Біблії рано розвинуло в Шеллінга ту історико-критичну точку зору, яка повинна була зосередити його увагу на походженні релігійних уявлень. Філософ помітив, що згідно своїй природі вони, особливо на перших стадіях свого розвитку мимоволі приймають поетичну форму і набувають характер міфів. Тому відповідно ходу його ідей, Шеллінга особливо повинне було б привернути до себе і науково зацікавити поняття міфу і його поява в історії релігії. "По мненію Шеллінга, склад ума и язык древнейшего человечества невольно и непреднамеренно приводит к тому, что общие истины выражаются в чувственной и символической форме. Таким образом возникает миф" [19].

Шеллінг вважав, що міфологія – це витвір мистецтва, в якому природне змішане з історичним. Можливість примирення природи й історії у міфі була характерною для філософії Шеллінга обох періодів. Мислитель назвав міфологію "історичним схематизмом природи", оскільки в міфі мистецтво й природа є ідентичними. Міф для Шеллінга був найрадикальнішим виразом тотожності Я і не-Я, оскільки в міфі вже закладена вічна тотожність суб'єктивного й об'єктивного, яка є персоніфікованою в образах давніх міфологічних божеств.

Розв'язанню проблеми міфу Шеллінг присвячує ще одну окрему роботу, яка виявилась однією чи не з найбільших робіт філософа і була опублікована вже після його смерті – це "Філософія міфології".

У "Філософії міфології" Шеллінг доводить історичність буття, а також торкається проблеми філософії історії як предмета наукового дослідження. Філософія історії, в першу чергу, повинна бути цілісною. А цілісність вимагає чіткого встановлення межі історичного часу. Історичний час визначається як епоха, в якій уже здійснився розподіл народів. Праісторичний стан, який передувє виникненню народів, зовсім не був безкультурним станом "тваринної грубості", від якого було б неможливо перейти до суспільного розвитку. Тому минуле Шеллінг розділяє на доісторичний та історичний час, які мають суттєві відмінності: в доісторичний час свідомість людства зазнає впливу внутрішньої необхідності, процесу, який ніби забирає її у дійсного світу, тоді як кожен народ виходить назовні цього процесу отримуючи свободу, покладає себе в послідовності тих дій і вчинків, характер яких більш зовнішній і світський перетворює їх на дії й учинки історичні.

Виникнення народів не можна пояснити збільшенням чисельності людей чи просторовим розмежуванням, причина повинна бути духовною. Оскільки розподіл народів неможливо помислити без розрізнення мови, а мова – це дещо духовне. Шеллінг стверджував, що склад розуму й мова давнього людства мимоволі і ненавмисне приводить до того, що загальні істини виражаються в чуттєвій і символічній формі. Таким чином виникає міф. Початок міфології варто шукати не в окремих людях, а в цілому народі. Міфологія – це справа не одного, а багатьох народів, і між міфологічними уявленнями цих народів існує не просто загальна згода, а взаємозгода. Отже міф це не тільки засіб диференціації, але й інтеграції людства.

Міфологічний процес є не що інше, як повторення процесу природи у свідомості людини. У творінні людини процес природи досягає своєї вершини і мети, де закінчується світ сліпого несвідомого буття і здійснюється перехід у сферу свідомого духовного світу, у сферу людства і його прогресу, тобто всесвітньої історії. Цієї вершини міфологічний процес досягає вперше в грецькій свідомості і лише в ній. Міф, за Шеллінгом, є проявом поетичної творчості, так званою "героїчною поемою". Цю ідею значно пізніше розвинув відомий філософ ХХ століття О.Ф. Лосєв, який пояснив чому міф є різновидом поезії, а не іншого виду мистецтва. По-

езія – це розгортання творчого духу в часі, тоді як образотворче мистецтво є розгортанням у просторі. Міф же має виключно часовий вимір.

Шеллінг звертається до міфу не лише в цих двох працях, міф пронизує більшість творів мислителя. Філософсько-історичне пояснення міфу зустрічається також і в "Системі трансцендентального ідеалізму" і в "Філософії одкровення". В останній Шеллінг пропонує альтернативу міфу в якості одкровення. Поява християнства не знімає необхідності існування міфу, він лише трансформується, але продовжує існувати. Філософія одкровення, на яку спирається християнство, на відміну від філософії міфології не являє собою необхідного процесу, оскільки одкровення виявляється цілковито свободним і може бути досягнуте, лише "из решения и действия совершенно свободной воли" [20]. Міфологія є наслідком божественної волі, оскільки виводить людину зі стану дикості, в який та потрапила через зле начало. одкровення займає принципово іншу позицію: його кінцевою метою є відтворення людини і в кінцевому рахунку всього творіння, тобто метою є нове або друге творіння, "через откровение может начаться новый, или второй, творческий процесс, и в самой теологии речь идёт о процессе рождения свыше, однако само откровение не представляет собой необходимого процесса, но является делом чистой и всецело свободной воли" [21]. Одкровення ставить людство перед вибором подальшої історії, лише людина здатна визначити її кінець.

Філософсько-історична спадщина Шеллінга не дублює філософії історії своїх попередників, насамперед Канта і Фіхте, хоча й акумулює в собі їх основні ідеї. Не "знімається" повністю вона й у великих філософсько-історичних вченнях Гегеля та Маркса.

Деякі оригінальні філософсько-історичні ідеї Шеллінга були покладені в основу подальших досліджень. Так, жодне сучасне серйозне дослідження міфу не обходиться без звернення до його спадщини. Філософія міфу та символічних форм Е. Кассіра розроблялась багато в чому під значним впливом Шеллінга. Шеллінгова інтерпретація проблеми свободи отримала нове життя в дослідженнях Н. Гартмана, М. Гайдеггера, В. Фромана та ін. Можна було б привести ще багато прикладів стимулюючого впливу філософії історії великого філософа на подальший розвиток філософсько-історичної думки. Та це потребує нового й серйозного спеціального дослідження розробки цієї проблематики в філософії другої половини ХІХ – усього ХХ й початку ХХІ ст.

1. *Приходько В.В.* Філософія історії : Автореф. дис. ... канд. філос. наук. – К., 2002.
2. *Фишер К.* История новой философии – Шеллинг, его жизнь, сочинения и учение. – СПб., 1905. – С. 740.
3. *Трельч Э.* О пробуждении философии истории // Историзм и его проблемы. – М.: Юрист, 1994. – С. 23.
4. *Фишер К.* История новой философии... – С. 775.
5. Там же. – С. 776.
6. *Шеллинг В.Ф.И.* Система трансцендентального идеализма // Сочинения. – М.: Мысль, 1998. – С. 588.
7. Там же. – С. 588.
8. Там же. – С. 587.
9. *Фишер К.* История новой философии... – С. 560–561.
10. *Шеллинг В.Ф.И.* Система трансцендентального идеализма. – С. 597.
11. Там же. – С. 601.
12. *Пана-*

ев И. Разыскатели истины. – СПб., 1878. – Т. 2. – С. 211. 13. *Гулыга А.В.* Немецкая классическая философия. – М.: Мысль, 1986. – С. 175. 14. *Шеллинг В.Ф.Й.* Система мировых эпох. – Томск: Водолей, 1999. – С. 55. 15. Там же. – С. 68–69. 16. Там же. – С. 60. 17. *Фишер К.* История новой философии... – С. 740. 18. *Шеллинг В.Ф.Й.* Система мировых эпох... – С. 240. 19. *Фишер К.* История новой философии... – С. 14. 20. *Шеллинг В.Ф.Й.* Философия откровения. – СПб.: Наука, 2002. – Т. 2. – С. 16. 21. Там же.

І.П. Веремійчук, асп., КНУТШ

ФЕНОМЕН ПОЕТА-ПРОРОКА ЯК ВТІЛЕННЯ ІДЕЇ "ДОСКОНАЛОСТІ" ЛЮДИНИ В КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФУВАННЯ А. МІЦКЕВИЧА

Дослідження проблеми виняткової особистості як рушія соціальних та політичних змін у суспільстві, що є однією із основних у творчій спадщині польських романтиків, на сьогодні залишається актуальним, однак мало розробленим питанням вітчизняної філософської думки. Ідея досконалої людини знайшла своє відображення у розумінні поняття поета-пророка і таким чином є присутньою у творчому доробку усіх представників романтизму. Феномен поета-пророка, властива не лише для романтичної поезії, а й біографії самих романтиків, тому і дозволяє здійснити компаративістське дослідження переконано визначного польського поета-мислителя А. Міцкевича і спадщини романтичної культури взагалі. Розглядаючи поняття "національний пророк" і враховуючи багатозначність визначення "поет-пророк", є доцільним зупинитися саме на постаті митця, який вважається засновником польського романтизму і є творцем найвищого ґатунку, поетичний геній якого був поєднаний із духовною владою над народом і здатністю вказувати йому шлях у краще майбутнє. Таким чином метою дослідження є розкрити феномен поета-пророка як цілісне утворення та прослідкувати втілення в цьому образі ідеї "досконалої" людини.

Однією з найхарактерніших рис романтизму дослідники називають культ поета як вищої людини. Поезія доби романтизму сприймалася як джерело мудрості, а поет як пророк, провідник, учитель, вільний творець. Поет-романтик прагнув бути всебічною, всеосяжною людиною, причетною до найрізноманітніших форм життя. Причиною активної творчості поета-романтика було глибоке розчарування і невдоволення соціально-політичним становищем власного народу і народів світу. Загальному занепаду і поширенню насилля митець протиставляв силу істини, закладену в його слові, яка могла запобігти розгортанню кризи і зупинити зло. Як зазначає С.Козак, "істина як чинник суспільного поступу – це ключовий елемент романтичного світогляду, що поєднує протистояння реальній дійсності з потягом до пізнання правди про цю дійсність, а також з необхідністю творення нових цінностей, громадянських і моральних зразків, які б проголошували патріотично-релігійні, морально-

християнські й активні позиції, здатні до перетворення дійсності на зразок власних, а також загальних ідеалів та прагнень" [1].

У Польщі XIX століття концепція національного поета як людини, що керує потужними змінами суспільної свідомості набула особливого характеру і була пов'язана з трьома прізвищами – Міцкевич, Словацький, Красінський. Ю. Горова пов'язує особливості цієї концепції саме з символічним числом три, але не тільки, "розмахом і глибиною своїх творів, – стверджує вона, – саме Міцкевич, Словацький і Красінський брали гору над іншими і задовольняли потребу в трійці великих і непересічних творців" [2]. Національний поет сприймався як пророк і провідник народу, що розбурхував емоції суспільства і ставав потужною суспільною і політичною силою не лише в Польщі, але і для романтизму як такого надзвичайно промовистими видаються усталені в польській культурі першої половини XIX ст. такі терміни і поняття, як "віщ" і "віща поезія".

У одному із перших творів Міцкевича, "Оді до молодості", втілена та ідея, яка стала основою його творчості: поет має бути вождем нації, пророком, людиною, яка консолідує націю, сприяє пробудженню її творчих сил. Поезія – велика сила, що уособлює духовну велич народу, її поклонання – будити народ, виховувати його в душі високих ідеалів свободи.

Серед найважливіших тем пророчої поезії необхідно відзначити тему "літературної влади" над народом, яка виникла внаслідок руйнування поділу між літературою і політикою та між політиком і поетом, яких суворо дотримувалися в попередні часи. Тепер поетові приписували такі функції і ролі, які виходили за рамки характеристики його як лише поета.

Існує думка, що А. Міцкевич вважав свої паризькі лекції за певного роду апостольську діяльність, за натхненну Богом творчість. Ідея пророчої літератури червоною ниткою проходить крізь усі лекції Міцкевича про слов'янські літератури.

У паризьких лекціях польський поет не оминає своєю увагою не лише літератури слов'янських народів. Він робить спробу визначити сутність та роль слов'янських народів для світової спільноти, і навіть обґрунтувати походження самої назви "слов'яни". В ході своїх розмірковувань на поставлені завдання Міцкевич створює свою концепцію "ідеальної людини", або як він сам називав її "людини майбутнього". Ці два поняття нерозривно взаємопов'язані. Модель "ідеальної людини" багато в чому заснована на уявленнях поета про сутність "слов'янського народу", а місія нової людини у світі, в свою чергу пов'язана з тим, що вона повинна точніше пояснити таємниці минулого і майбутнє призначення слов'янських народів. Роздуми про людину ввели в його коло інтересів соціальну проблематику. Слов'янство стає сферою пошуків зразків соціального середовища, які б найбільш підходили людині.

Особливого статусу в системах роздумів польських романтиків набувало минуле, вони відносили до нього підвищений стан духу. Саме в минулому, на їх думку, досконалість прирівнювалася до первинності,

стародавності. І саме тому давні слов'яни, стверджував Міцкевич, перебували в стані незмінності і міцності, у стані єднання з природою, поезії, природному стані провидіння. Однак це було в минулому. А сучасне становище людства викликало у мислителя глибоке розчарування, "нині все це зникло, погляд наш помутнів, кроки стали невпевненими, тільки посередництвом інтуїції і підсвідомості ми можемо спілкуватися з прекрасною старовиною. Люди нинішньої цивілізації перестали бути провидцями" [3]. Для романтиків, які прагнули до перетворення світу, це була незрівнянна втрата і одним із перших, і найважливіших завдань, які вони ставили перед собою було відтворення цієї здатності людства і її збереження.

З огляду на таку постановку проблеми, перед лектором постало питання: чи ж взагалі людством були втрачені давні цінності, чи, можливо, вони ще, хоча б частково, десь були збережені? І Міцкевич робить припущення, що слов'янська давнина, втілювалася в народі або настільки давньому, що вже міфічному, або вона ще присутня у народі сучасному, але в такому, що живе, за висловлюванням поета, у "простоті".

Такий народ повинен був володіти, на думку Міцкевича, однією особливністю, яка для романтиків була вирішальною: він повинен бути справжнім, первинним, чистим, спонтанним, кращим доказом чого була б його поезія. Романтик зауважував, що мистецтво, віддаляючись з часом від відповідних витоків спонтанного натхнення, ставало іграшкою вченої дотепності, "забавкою ерудитів чи нероб", воно втрачало свою цінність. Міцкевич говорить: "Мистецтво... є певного роду викликанням духів, мистецтво є таємничою і святою діяльністю... не є і не може бути нічим іншим як відтворенням візії" [2]. Польські романтики прагнули повернутися до джерел поезії, у ході своїх роздумів вони вперто протиставляли дійсну поезію ("невчену"), поезії штучній ("вченій"), всюди розрізняли дві культури: народну, національну, і придворну культуру вельмож. Розкриваючи в одній із лекцій своє розуміння романтичної поезії, Міцкевич чітко виклав цю точку зору: "Грецькі поети в найближчій період розквіту їх мистецтва завжди співали для народу. Згодом вони стали відходити від народу, який не мав ніякого значення в політиці і зустрічав знехтувальне ставлення до себе, їх тепер привертала палаци володарів, де вони складали улесливі пісні або ж слабо, користуючись більше досвідом, ніж поетичним натхненням, наслідували попередні класичні зразки..." [4]. Цим твердженням поет-романтик, по суті, окреслив, з романтичної точки зору, усю історію поезії.

Так зване "варварство" слов'ян, в розумінні меншого розвитку цивілізації, слугувало для Міцкевича рішучим аргументом на користь природної передачі традиції в цій спільноті, що зберігала ще пам'ять про давнину, про "початок" людини. Слід зауважити, що польський поет мав своєрідне розуміння традиції та її ролі у суспільстві. У паризьких лекціях він визначав традицію як "передачу із рук в руки істини, що виходить не від людини, а "згорі" ". І серед причин, що спричинили до втрати людством цієї цінної для нього давнини він називає культуру і цивілізацію. Посере-

дництво культури і цивілізації, на думку мислителя, заважає і навіть робить неможливою передачу традиції, бо відділяє людину від першоджерела істини і вселяє байдужість до її голосу. Слов'янська ж традиція, говорить Міцкевич, вказує шлях до загальнолюдської таємниці буття, тому слов'яни уявлялися йому не тільки спільнотою більш архаїчною, ніж інші народи цивілізованого світу, вони були для нього швидше деяким народом-символом, в душі і уяві якого можна знайти ключ до розуміння ледь не всієї історії людського роду.

Проблема людини, як вже зазначалося вище, займала одне з найперших місць в системі роздумів польського мислителя. В курсі лекцій з слов'янських літератур він акцентує свою увагу на даній проблемі. Досить чітко простежується прагнення Міцкевича розкрити сутність людини, зрозуміти її призначення в світі. Як конструкція суто романтична, людина трактується митцем як жива спонтанність, безперервна дія, як повне заперечення доктрини. Бо доктрина, на його думку, як тільки вона сформульована, перетворюється у мертвий предмет. Людина ж є тим, що не формулюється, існує, продовжується, діє. Окрім того вона виступає як найбільш активне начало історії, яке надає їй динаміки, руйнує стабільність світу, засновану на установах, законах, системах.

Поряд із характеристикою людини як такої, Міцкевич висунув ідею людини майбутнього. Через невдоволеність станом справ у суспільстві він прийшов до висновку, що необхідно змінювати не лише державний устрій, а в першу чергу саме суспільство, його свідомість. Для здійснення такого роду завдання і потрібна така "ідеальна" людина, яка зможе, на думку романтика, "змінити світ". Це завжди незалежна особистість, яка страждає від життєвих обставин під тиском суспільства. Вона прагне вийти з-під цього тиску, чинить йому опір. Водночас, вона зберігає моральну чутливість, емоційну напруженість, навіть зосередженість на власних переживаннях, однак проблеми, що її хвилюють, мають інше джерело. Це неухильне прагнення до перетворення світу, так звана, "зцілююча місія". "Земля потребує допомоги", – говорить А. Міцкевич, – "світ знову занурився в мертву тишу. Ніхто не може сколихнути його до самого дна за допомогою лише самих людських засобів" [4]. Людські засоби, на думку польського мислителя, – матеріальні, цивілізаційні, культурні – в руках правителів, і людина, яка несе допомогу Землі, повинна черпати свою силу з інших, нематеріальних джерел, яким може бути, наприклад, одкровення. Це джерело її духовної енергії, сили і волі до дії, здатне кожного смертного перетворити у "надлюдину", у великого духом вождя, який "дасть наказ і силу його виконати". Щоб "прийти на допомогу Землі", необхідно активно діяти саме в цьому напрямку, перетворюючи людину звичайну, зайняту дрібною суєтою у "напівмертвому світі", який переповнений фальшивими гаслами, в людину нову, "досконалу". Під поняттям перетворення людини Міцкевич розумів правильне виховання її у дусі патріотизму, стійкості, витривалості (фізичної і духовної), гнучкості

поведінки, незламної відданості рідній землі. Якщо ця рідна земля розтерзана, сплюндрована, то правдивий патріот, за переконанням мислителя, повинен бути готовий до боротьби відкритої та прихованої, адже він зовні повинен виявляти лояльність до поневолювача, але при цьому постійно готувати переможну боротьбу не лише в думі, але й у ділі.

Такою рушійно-виховною функцією польські романтики наділяли мистецтво, поезію. В мистецтві Міцкевич бачив джерело глибокого осмислення суттєвих явищ духовного життя суспільства. Тому він відстоював думку, що великою мірою завдяки мистецтву формується самосвідомість етносу як носія неповторного образу життєвості. Досить показовим в цьому розумінні є пророче звертання-повчання поета до свого народу у "Книгах польського народу і польського пілігримства". Міцкевич, переконаний в дієвості поезії, намагався змусити земляків усвідомити своє національне, соціальне і культурне призначення як національної еліти, що зобов'язана дбати про добро всієї нації. "У "Книгах..." Міцкевич мав на меті передусім виховувати і повчати.... "Книги...", а також публіцистика початку 30-х рр. свідчать, що поет розумів тогочасну європейську ситуацію як переломну для ідейно-політичного майбутнього світу, як період "кризи" деспотизму і межі панування королів. Власне до цієї ситуації, яка в будь-який момент могла вибухнути політичною революцією, він хотів приготувати польських емігрантів, окреслити їхню роль як солдатів волі і вказати роль Польщі у формуванні нового влаштування світу" [2]. Ненависть королів до Польщі, на думку поета, нагадувала ненависть давньоримських правителів до Христа, оскільки Польща в сучасному світі уособлювала ідеї віри і свободи. Це була месіанська аналогія, заснована на подібності мученицької долі та на універсальному рятівному сенсі жертви.

У знаменитій "Імпровізації" Конрада А. Міцкевич стверджує, що дар поета-віщуна – не тільки своєю божественною силою володіти і розпоряджатися долею мільйонів, але й страждати за народ. Тут простежуються особисті погляди польського мислителя на поета-віщуна, який є також духовним проводирем народу, що пробуджує і об'єднує його творчі сили, спрямовує на здобуття свободи. "У розумінні Міцкевича поет-віщ є вищим за пророка, бо в ситуації, коли він привласнює собі статус віщуна, виходить за межі Божого посланництва, сам хоче дорівнятися чи змагатися з Богом, але навіть виявляти вищу від нього силу. Йому вже байдуже – "з Богом чи без Бога", оскільки бере на себе обов'язки національного месіанізму у передбаченні майбутнього людства, а передусім рідного народу" [6].

Людина, що була здатна "змінити світ" і прагнула до цього, навіть іноді ціною власного життя, характеризувалася польськими романтиками як герой майбутнього. Образ героїчної особистості пов'язувався з багатством почуттів, масштабністю характеру, вираженими моральними засадами діяльності. Причому героїзм тут розумівся у тому значенні цього поняття, яке склалося в епосі давніх народів і означало спрямованість діяльності особи на приборкання природних стихій та творення порядку

в соціумі. Безперечно, що в різні історичні часи зміст героїчної діяльності змінювався, однак масштабність та виражена спрямованість на захист свого етносу і обстоювання його інтересів за умови моральної визначеності засобів діяльності були характерними для неї завжди. Так і романтичний герой активно включений в творення обставин, гідних людини. Навіть його опозиція щодо обставин, ворожих людині, набуває духовно вираженого характеру. "В ній немає, властивої жителям пустелі, втечі від світу загалом, а є протистояння конкретним обставинам, що загрожують приниженням людини, зануренням її в прозу існування. Саме тому романтичний герой є носієм ідеалу свободи, а також особистістю, що здатна практично утверджувати її, обстоюючи перед будь-якими силами, що загрожують потоптати людський дух" [7].

У статті "Гете і Байрон", визначаючи місце та роль мистецтва в духовному житті людських спільнот, Міцкевич пише про два види поезії. А саме: поезію, що оспівує минуле, та поезію, що надихається сьогоденням або звернена у майбутнє. Першу поезію він називає епічною, другу – ліричною. Епічність форми зумовлюється масштабністю характерів та конфліктів, що відображають самосвідомість етносів періоду їх становлення. В основу конфлікту тут покладено доленосні проблеми. Особа, що волею обставин покликана розв'язати їх, усвідомлює своє призначення і ні на хвилину не відчужує себе ні в думках, ні в справах від здійснення необхідного. Така особа є героєм за об'єктивною підставою: вона виступає носієм сили роду і захисником народу. Духовний зв'язок героя з суспільним цілим розкривається як суть його характеру. У відношенні суспільства до героя завжди наявні риси міфологізації: він усвідомлюється носієм ідеї та образу упорядкованості світу. Але і ліричний поет – справді поет, якщо надихається сильними характерами та глибокими почуттями, що розгортаються навколо суттєвих проблем людського життя.

Необхідно зауважити, що масштабність романтичного світобачення виявила себе не лише в художній творчості, але і в практичній діяльності носіїв романтичного ідеалу. Багато хто з романтиків не лише в своїй творчості надихався масштабними героїчними образами минулого, але і прагнув долучитися до участі у героїчних справах свого часу (участь їх у визвольних рухах проти іноземного поневолення).

З метою пробудити національний дух, спричинити його до виборювання свободи Міцкевич звертався до історичного минулого. Простежуючи особливо вагомі події, поет-романтик звертався до образу епічного героя – носія чеснот народу. Відштовхуючись від подій минулого, зберігаючи колорит часу, поет наділяв свого героя багатою палітрою почуттів і багатим духовним досвідом. Прийшовши зі своїми проблемами із глибини часу, герой завдяки творчій уяві поета вирішував їх з урахуванням духовного досвіду людини XIX ст., зокрема в плані моральної визначеності вчинків та відчуття відповідальності за наслідки власних дій.

У поемах "Гражина" та "Конрад Валленрод" герої є носіями моральних чеснот, що повною мірою виявляються в беззастережному служінні справі оборони рідної землі від ворога, прагненні захистити народ від зла чужоземного поневолення.

Благородний намір та послідовне його здійснення підносять героїню поеми "Гражина" А. Міцкевича до особливої духовної висоти. Наснага на виборювання свободи рідного краю рухає вчинками героїні. Внутрішній конфлікт чужий її характеру. Героїня поеми є носієм яскраво вираженого морального начала. Вона постає носієм вищої сили, справедливої та невідворотної. Навіть її особистий вибір насправді є не вибором, а виявом усе тої ж вищої сили. Гражина – невіддільна часточка сукупного цілого – роду.

Інший аспект героїчного представлений у поемі "Конрад Валленрод", трагічна колізія якого перенесена всередину особистості героя. Відмовившись від щастя кохання, життя в рідному краї, герой все життя веде боротьбу з хрестоносцями, що розорюють литовську землю. Коли відкрита боротьба призводить до поразки, він змушений вдатися до хитрощів. Стратегія Конрада зрештою призводить до знесилення ворога і змушує його відступити з литовської землі.

Окремі дослідники творчої спадщини Міцкевича закидають йому звинувачення в тому, що у поемі "Конрад Валленрод" він оспівує і возвеличує зраду. Про глибинний нахил Міцкевича до представлення і героїзування "зради" у різних його творах говорить й І. Франко. Хоча насправді у творах польського поета мова йде про великий вибір стратегій, самопроєкцій, де основною структурою є роздвоєння, перевтілення, маскуванню героя. "У міцкевичівській моделі йдеться про... прихованого агента, що діє зсередини, як бомба сповільненої дії; у відношенні до Ордена Конрад "зраджує", тобто обманює, людські і корпоративні зобов'язання і зв'язки, та імпліцитно різні присяги; його справжня зрада є етична: він ламає природний закон, що мета не усправедлилює засоби" [8]. Усі людські чесноти задіяні героєм для досягнення мети життя – вибороти свободу для свого народу, усунути джерела постійної небезпеки для його свободи. Трагедія Валленрода – це трагедія вибору "меншого зла". Жертовність героя – спосіб спокутувати провину за можливі негативні наслідки власних дій. Але Валленрод поводить себе саме як герой, що сміє відповісти за свої вчинки.

Таким чином, правомірно говорити, що для романтиків ідея свободи була визначальною, а проблема її виборювання в змаганні героя з долею – однією з провідних тем у романтизмі.

Ще однією із основних категорій романтизму, в якій знаходить відображення основна риса романтичного світогляду є категорія генія.

Романтики піднімають поета до рангу генія, моделі ідеальної людини, взірця її безмежних можливостей. Еволюція поняття "геній", об'єднаного в романтизмі з концепцією "пророка", означала фундаментальну зміну концепції людини, була свідченням переоцінки основних антропологічних категорій. Генію приписувалися особливі пізнавальні і творчі сили,

сферою генія і його атрибутами стали натхнення, уява, творча сила, одкровення і винятковий дар вираження. В концепції генія знайшли прояв характерне для романтичного світогляду переконавання в домінуючій ролі видатних особистостей в історії і віра в незалежність, оригінальність і неповторність людської особистості.

Геній сприймався як голос і зброя історичних сил, через нього повинен був реалізуватися "дух часу" і "дух історії". Це була особистість, наділена найбільшою уявою і найбільш інтенсивною творчою силою. Завдяки своїм особливим здібностям геній отримував право і силу керувати людьми, право "керувати душами".

Романтичний геній володів таємною, містичною, позараціональною і надприродною силою споглядання; він утверджував право митця на суверенність, свободу, незалежність від правил.

Геній завдяки силі уяви ставав втіленням сутності людини, одночасно він володів додатковим і завжди дієвим інструментом пізнання. Отже, він підтверджував міф про "первісну людину", досконалу і вічну. Згодом він набував нових атрибутів: перш за все йому надали "індивідуальність" – "геній" з цього часу означав не творіння, а творця, йому приписувалося ірраціональне або надприродне походження. Він визнавався природнім, вродженим даром або ж йому приписували божественне начало.

Розробка теми особливої людини-пророка була одним із найбільших досягнень у романтизмі. Суспільні функції і роль поета, вплив його літературної діяльності, цінності і суспільні зразки, які він втілював розкриває ряд таких означень, як мудрець, геній, філософ, митець та ін. Однак першорядними і найбільш поширеними у польському романтизмі для означення поета вживаються такі поняття як пророк або віщ. Після поразки польського повстання 1831 року слово "віщ" набуло первісного значення. Поети ставали духовними проводирями народу. А. Міцкевич у своїх творах, окремими образами головних героїв, окреслив важливу для польської романтичної спадщини позицію національного поета-пророка. Його вислів: "Такий віщ, який слухач" передбачав взаєморозуміння поета і суспільства. Однак сам Міцкевич у цей вислів вкладав значно більше: своєю поезією він прагнув збудити своїх читачів і земляків до дії, тобто, до втілення поетичного слова у вчинках на користь поневоленого народу. Основною рисою пророчої поезії польських романтиків було їхнє прагнення реалізувати роль провідника між Богом і людьми, бути справжнім поетом і пророком, творцем через слово.

Таким чином, як висновок можна стверджувати, що ідеал пророчої поезії вони реалізували в повній мірі, виводячи через пророче слово народ і батьківщину із складної політичної ситуації, і в такому розумінні займають чільне місце у європейській культурі. Філософські, соціальні та художні ідеали романтизму справили вагомий вплив на духовне життя європейського суспільства кінця XVIII – першої половини XIX століття.

Великі суспільні рухи за національну незалежність, за соціальні та політичні свободи розгорталися в цю епоху не без впливу романтизму.

1. *Kozak S.* Prawda jako sacrum w tworczości Tarasa Szewczenki // Sacrum w literaturach słowiańskich. – Lublin: PW KUL, 1997. – S. 301–323. 2. *Горова Ю.* Категорія профетизму у творчості Т. Шевченка й польських романтиків // Слов'янські літератури : Матеріали XIII Міжнародного конгресу славістів. – К., 2003. – С. 93–103. 3. *Мицкевич А.* Собр. соч. : в 5 т. – М., 1954. – Т. 5. – С. 267. 4. Избранные произведения прогрессивных польских мыслителей. – М., 1956. – Т. 2. – С. 412–422. 5. *Мицкевич А.* Собр. соч. : в 5 т. – М., 1950. – Т. 3. 6. *Радишевський Р.* Великий пілігрим і пророк // Адам Міцкевич і Україна. – К., 1999. – С. 32–33. 7. *Мовчан В.* Проблема духовних сил героя в поетичній творчості Адама Міцкевича // Адам Міцкевич і Україна : Матеріали міжнародної конференції, присвяченої 200-річчю від дня народження видатного польського поета. – Дрогобич, 1998. – С. 3. 8. *Грабович Г.* Адам Міцкевич та Іван Франко: метаморфози "валленродизму" // Адам Міцкевич і Україна. – К., 1999. – С. 264.

Г.В. Вдовиченко, канд. філос. наук, доц., КНУТШ

КОНЦЕПЦІЯ "ПРОЛЕТАРСЬКОГО КОНСТРУКТИВНОГО ДИНАМІЗМУ–СПІРАЛІЗМУ" В. ПОЛІЩУКА І ЇЇ КРИТИКА В УКРАЇНСЬКІЙ ЛІТЕРАТУРНІЙ ДИСКУСІЇ 1920-Х РОКІВ

Здійснювані протягом двох останніх десятиліть спроби реконструкції напрочуд цікавих і не менш складних шляхів розвитку вітчизняної філософської думки першої третини ХХ ст., а саме становлення філософських освіти, творчості та культури в УСРР упродовж 1920-х – 1930-х рр., засвідчують, на наш погляд, безумовну потребу в якісно нових прочитанні, вивченні та осмисленні багатьох призабутих сторінок української філософії культури перших пореволюційних років. У маловідомому навіть фахівцям, проте доволі представницькому переліку оригінальних проєктів вітчизняного та світового культуротворення провідних діячів і, водночас, визначних теоретиків українського літературно-мистецького авангарду першої третини ХХ ст., поруч із іншими проєктами соціалістичних культурологічних утопій посідає своє місце офіційно засуджена радянською владою в 1930-х рр., піддана багато в чому безпідставній критиці і невинувато замовчувана понад півстоліття концепція "пролетарського конструктивного динамізму-спіралізму" провідного теоретика вітчизняного літературного конструктивізму, обдарованого поета, прозаїка, публіциста Валеріана Поліщука (1897–1937). Важливим внеском у вивчення творчого шляху та ідейної еволюції В.Поліщука, насамперед, як одного з активних організаторів літературного процесу в УСРР, зокрема співзасновника письменницьких об'єднань при київському альманасі "Гроно" (1920) і харківському місячнику "Шляхи мистецтва" (1921–1923), учасника ініціативної групи зі створення Спілки пролетарських письменників "Гарт" (1923), а згодом – ідейного натхненника об'єднання пись-

менників-конструктивістів при харківському часописі "Авангард" (1928–1929), стали дослідження таких вітчизняних і зарубіжних учених, як: І. Грінберга [1], М. Жулинського [2, 3], М. Неврлого [4], Ю. Коваліва [5], В. Моренця [6], А. Білої [7]. Узагальнення та подальша розробка вагомих здобутків цих науковців покладені в основу здійсненої нами у публікації [8] спроби комплексного аналізу концепції пролетарського "конструктивного динамізму-спіралізму" В. Поліщука. Метою цієї статті є поглиблений міждисциплінарний аналіз зазначеної концепції, а також загальна характеристика її головних критичних оцінок опонентами В. Поліщука по українській літературній дискусії 1925–1928 рр.

Цілісна, в ідеалі, реконструкція всіх етапів розвитку системи світоглядно-філософських настанов В. Поліщука, а, отже, і якісно нове, досконаліше прочитання його концепції "пролетарського конструктивного динамізму-спіралізму" в контексті багатоаспектного міждисциплінарного аналізу є, безумовно, завданнями на майбутнє, хоча проведені дослідження дозволяють аргументовано визначити і фахово розглянути такі основні науково-проблемні рівні ідейної позиції В. Поліщука, як: теоретико-літературний, теоретико-мистецтвознавчий, історіософський, культурфілософський, філософсько-антропологічний і теоретико-філософський. Приділяючи у своїх публікаціях пер. пол. 1920-х рр. у альманасі "Гроно", а також "Динамізм у сучасній українській поезії", "Про динамічну образність і необразне напруження в ліриці" та ін., увагу проблемам стилістики, порівняльної метрики, сюжетної будови і розробляючи згодом, у збірнику [9], на сторінках статей "Здвиги й розвиток поетичної мови та сучасність", "Верлібр і його соціально-альна основа", "Ритм новітньої поезії та його українські особливості" та ін., оригінальну "теорію хвиляд" як "синтетичної універсальної версифікаційної схеми" і вчення про європейський верлібр, В. Поліщук подав у праці [10] власну теорію європейського верлібру "як свідомої техніки поезії" і провідної інтернаціональної поетичної форми індустріальної епохи від імені "верлібристів-революціонерів" як "провідників літературних форм" доби пролетаріату. Переходячи від позначених впливом толстовства визначень мистецтва як знаряддя для зносин людей між собою в сфері почувань, мосту між людськими душами і скарбниці людського почуття в публікаціях 1920 р. до акцентування феномена динамічності творчості в збірнику [11], В. Поліщук постулює в праці [12] виразно конструктивістський проект "домінантного вселюдського індустріального напрямку поезії і взагалі мистецтв із додатком національних зафарблень" або "індустріально-пролетарську мистецьку лінію" на основі конструктивного динамізму. Підтримуючи соціальну революцію і вважаючи світ збудованим для частя людини на засадах гармонійного синтезу індивідуального й колективного в публікаціях у альманасі "Гроно", проте в збірнику [13] вбачаючи орієнтир суспільного поступу у "вселюдській комуні", досягній через машинізацію світу і шляхом класової боротьби, у праці [14] В. Поліщук обґрунтовує історіософський проект безкласового комуністичного суспільства як "веле-

тенського безкласового колективу вселюдської демократії". Постулюючи у публікаціях 1920 р. неможливість розминутись із природою, бо "ми й природа – одно" та проекуючи свій ідеал на образ "здорової міцної людини, яка живе в борні за існування в певному оточенні, на землі, від якої вона відриватись не повинна", В. Поліщук у праці [15] вже вбачає у індустрії, індустріалізмі запоруку кардинальних антропологічних змін, а саме запоруку реальної спроможності людства емансипуватись від природи і керувати нею та "з homo sapiens'a перейти в іншу породу вищих істот і пересягнути планетарні межі". Наголошуючи у збірнику [16], що природа "сама в собі здержує всі закони відкриті й ті, що будуть відкриті", В. Поліщук формулює в праці [17] низку визначальних для його концепції онтологічних настанов, зокрема підкреслює, що життя – це безперервний процес, скеровуваний законами діалектичного матеріалізму і "вічний поступ" у безмежному русі "спіралю ритму вперед".

Основними теоретичними джерелами концепції В. Поліщука, на наш погляд, стали: теорія і практика західноєвропейського російського та українського модернізму, насамперед заяви, декларації і маніфести І. Сельвінського та К. Зелінського як провідних теоретиків радянського літературного конструктивізму й ідеологів Літературного центру конструктивістів, а також розвідки І. Еренбурга, А. Гана, О. Чічагової, А. Арватова та ін.; програмні документи зарубіжних та вітчизняних ідеологів експресіонізму, футуризму й інших авангардистських течій та рухів кінця XIX – початку XX ст.; дослідження насамперед російських і французьких фахівців другої половини XIX – початку XX ст. з теорії літератури, зокрема праці з поетики Ю. Тинянова, Б. Томашевського й інших представників формального методу в російському літературознавстві, а також дослідження теорії вільного вірша Ш. Вільдрака і Ж. Дюамеля; наукова спадщина К. Маркса і Ф. Енгельса, а також послідовників марксизму в російській і радянській суспільно-політичній думці Г. Плеханова, В. Леніна, Л. Троцького, М. Бухаріна та ін. На окрему увагу дослідників життя і творчості В. Поліщука заслуговує відображений у його поетичному доробку, хоча, на жаль, майже не артикульований ним на сторінках прозової, насамперед публіцистичної, а також епістолярної спадщини і мемуаристики, безумовний вплив низки відомих філософських вчень та наукових концепцій, як-от: філософії Г. Сковороди у романі "Григорій Сковорода", настанов психоаналізу З. Фрейда і вчення І. Ньютона в поемах першої половини 1920-х рр. Крім того, безперечно цікавими є окремі принагідні згадки, побіжні свідчення й натяжки В. Поліщука щодо місця та ролі в його світоглядній еволюції творчої спадщини низки видатних мислителів зі світовим ім'ям, зокрема наведені в статті "Як дивитись на мистецтво" свідчення про знайомство з ідеями Данте, чільних представників німецької класичної філософії Фіхте, Шеллінга, Гегеля, Р. Тагора і Л. Толстого.

Саме на понад двохсот сторінках своєї головної та найбільшої теоретико-публіцистичної розвідки "Пульс епохи. Конструктивний динамізм, чи

войовниче назадництво?" В. Поліщук систематизував, узагальнив і деталізував власну ідейну позицію в українській літературній дискусії, зокрема сформулював основні положення концепції "пролетарського конструктивного динамізму-спіралізму", та, по-суті, підбив підсумки знакового для його творчої біографії етапу світоглядної еволюції пер.пол.1920-х рр. Композиційно ця праця складається з чотирнадцяти розділів, які ми об'єднали у п'ять тематично споріднених груп: 1) протиставлення, в контексті загальної оцінки українських літературної дискусії та пореволюційного літературного процесу, конструктивно-динамічної та назадницької "лінії пролеткультури" (розділи I, II, III); 2) критичний аналіз творчості та ідейної позиції М. Хвильового як "прислужника назадників і академістів" (розділи IV, VIII, IX); 3) критичний аналіз діяльності "неокласиків" та редколегій журналів "Червоний шлях" та "Життя й революція" (розділи V, VI, VII, X); 4) вчення про "європейський верлібр" з аналізом історії та теорії вільного вірша (розділи XI, XII); 5) концепція "пролетарського конструктивного динамізму-спіралізму" (розділи XIII, XIV). Отже, розглянемо центральні тези цієї праці.

Констатуючи та засуджуючи у першому й другому розділах факт відродження в УСРП під час непу прагнучих "одірватися од революційного потоку", від пролетарської літератури "деяких літературно-суспільних груп" або, за його словами, "академістів", і протиставляючи їм "жовтневців", як "авангард пролетарського поступу", в тому числі – і себе, В. Поліщук так визначає завдання цього авангарду з огляду на своє бачення співвідношення поступу "вселюдства й пролетписьменства": "Поступ вселюдства йде вкупі з пролетаріатом та його ідеями, які він проголошує устами комуністичної партії всього світу. Висловлюючись загальноником: поступ людства йде вліво. В царині культури треба вести лінію так, щоб мистецтвами, як надбудовою, впливати на соціально-економічну базу, на маси. Мчати треба не тільки до крайніх граней ясної комуні пролетарському авангардові, але й тяжкий тулуб мас тягнути за собою. В культурній тактиці в наших українських обставинах ми повинні тягнути вліво, але так, щоб не відірватись од відсталого маси, яка живе ще давніми смаками, невідповідними поступові пролетаріату. Отже, в українських обставинах свою експанзію пролеткультура має скерувати не тільки на те, щоб швидше летіти до безкласового суспільства, а й на те, щоб потягти за собою всі важкі в мистецьких рухах маси" [18]. Наголошуючи у другому розділі "Літературні адміністратори та творення художніх форм", що останні є не лише "мистецькими першоосновами", а й "також ідеологією", В. Поліщук засуджує "ідеологію художніх форм" керівника Спілки селянських письменників "Плуг" С. Пилипенка і його головного опонента в українській літературній дискусії М. Хвильового як мало пов'язану із справжнім пролетарським поступом та протиставляє їй, за його словами, "хуторянському куткові" представлений, на його думку, в тому числі і ним індустріально-пролетарський сектор: "Ми переносимо питання з чисто

політичної в трошки іншу площину, – в *мистецько-суспільну площину*, і в ній уже розглянемо, якими мистецькими формами, напоєними пролетарським змістом, іде тепер і йтиме далі культура нового світу.

І тоді скажемо, що ні пільняковська романтика в симбіозі з неокласикою Хвильового та його Вапліте, ні хуторянські віршики та васильченківські канони Пилипенка і його Плугу для поступу не годяться. Геть їх! Залізною мітлою треба вимести розхристану бузу "романтики вітаїзму", яка повторює зади пільняковської романтики, кінським скреблом треба ошкрябати хуторянство з інших і, *озброївшись конструктивною динамікою нашої доби*, доби машин великої індустрії, її темпами, ритмами, образами та ладом, який виростає з цієї доби, прямувати до цілковитого опанування всієї безмежної природи" [19]. Позичуючи себе в третьому розділі як активний представник "індустріально-пролетарської мистецької лінії", що нею йде дійсний пролетарський поступ та протиставляючи йому "ворогів жовтневої культури", "художніх консерваторів та назадників", як-от "неокласики" чи ВАПЛІТЕ як їх спільник, В. Поліщук так накреслює свої культурфілософські пріоритети: "Для нас важливе не те, чи особисто приємно буде комусь із назадницької купи, коли він попаде під наш обстріл, нам важливо лише, хто візьме провід у пролеткультури, чи назадники академісти, той романтично-неокласичний блок, який ніколи не поставить українську пролетарську літературу на висоту міжнароднього революційного чинника, чи верх візьме конструктивно-динамічна лінія пролеткультури, яка йде в ногу з більш передовими мистецькими досягненнями світової техніки" [20].

Проголошуючи у четвертому розділі з вельми показовою полемічною назвою "Задьористий гімназист Хвильовий у ролі критика "Літературного авангарду" згаданого опонента використаєм "назадництвом" "закопйорщиком в своєму дальшому наступі на літературний жовтневий авангард", а в восьмому розділі з не менш прикметним заголовком "Обметиця хуторянства, або українська пільняковщина Хвильового та інших" засуджуючи "попутницьку націоналістичну концепцію" останнього, В. Поліщук так визначає власне розуміння європеїзму в культурі на противагу "європеїзму назадників": "Для нас *європеїзм у культурі – це найкращі представники революційних і пролетарських митців Заходу, озброєні найвищою формальною технікою*. Європеїзм назадників – це жвачка реакційних і консервативних митців у формі парнасізму, естетизму, неокласики й інш.

Ми, використавши зв'язки й впливи нашого європеїзму, розраховуючи українську жовтневу культуру на широкі трудящі маси, найдемо відгук на це трудящих, передової інтелігенції всього світу.

Вони, романтики й неокласики, попутники й консерватори, можуть найти відгук у колах фашистів, про це свідчить Д. Донцов, але навіть потрібного цим колам голосу на європейському терені вони не піднесуть, бо-ж оточені вони походом пролетаріату, на якому ні творчості їхній, ані ідеології широко розростись не вдасться.

Ми кажемо: *Сьогодні* (перефразовуючи відому фразу про революцію українська література і (ширше) культура стане європейським і світовим чинником тільки як література й культура пролетарська, або ніколи не стане на це світове місце" [21].

Доволі прикметною для розуміння засад концепції В. Поліщука є подана ним у цьому ж розділі соціалістична утопічна історіософська візія майбутнього, це натхненне прозріння уявних перспектив всепланетарного надорганічного розвитку: "Головне в тому, чи ті прагнення та емоції пролетарської класи синтезовано великими масами в творі у відповідні художньо-суспільні проблеми... Треба, щоб в емоціях людства через пролетарське письменство були поставлені глибокі й кардинальні проблеми, потрібні тому людству для існування й поступу.

З них найперші: що буржуазія хижачьким імперіялізмом тільки гальмує та паралізує швидкий розвиток багатств і добробуту всього людства, що провідництво пролетаріату не тільки ці перешкоди перемагає, але й приведе до безкласового вселюдського суспільства, що розум колективного людства, використовуючи закони природи проти її такі законів та емансипувавшись од неї, зуміє керувати цією природою аж до психіки й побуту в широких обсягах.

Це, звичайно, не ми відкриваємо вперше ці проблеми, їх уже поставили наші суспільні теоретики, ватажки комунізму, їх уже поставила в різних галузях зброя розуму – наука – і вперто прямує до охопту.

Але поетам, прозаїкам ці проблеми треба поставити в людських емоціях, взявши матеріал із різних галузей життя, як-от наука, політика, образ, ритм, краса техніки й инш., синтезувати це знання в той дужий і приступний чинник, який організує людську психіку й ставить такі проблеми в емоціях насамперед пролетаріату, а далі й інших клас, перемагнучоючи їх, перетягаючи, оскільки це можливо, окремі групи з них на єдиний правдивий шлях пролетарського поступу" [22].

На сторінках одинадцятого розділу, на противагу "одноманітному ритму і настрою" поетичних розмірів "неокласиків", В. Поліщук проголошує європейський верлібр провідною поетичною формою індустріальної доби: "Форма поезії неокласиків, тих назадників змісту, ідеологів міщанського бруду, поетичних жаб, що з задоволенням кумкають, сидючи в багні хуторянщини, і форма їхньої поезії цілком тому відповідна: замацаний сонет, октава, що бруди ідеалізує, покірний ямб, а загалом одноманітний ритм і настрої, як одноманітна й повільна та назадницька твань, з якої неокласики кумкають. Які-ж форми поетичні відповідають нашій конструктивній і динамічній епосі, епосі електрики й хемії (пара йде на задній план, газ на кон!), форми, які характерні для доби розвитку пролетаріату, індустрії, і інтернаціональних та всесвітніх масштабів, що уклалися-б у химерний ритм, а не в одноманітну стукалку хуторянського млинця. Це, як ми писали вже в "Літературному авангарді" – *верлібр* ...Ця форма вилючно європейської культури, що вже набрала інтернаціонального ха-

рактеру з неповним ще, але математично-закономірним усвідомленням її в теорії" [23]. Проголошуючи на сторінках того ж розділу "Складні ритми й форми верлібру сучасної поезії" розпочату в XIX ст. індустріалізацію життя перспективною установкою і напрямком поступу та розглядаючи у якості провідного провісника й виразника останнього видатного американського поета В. Уйтмена, В. Поліщук розгортає свої, на наш погляд, найпоказовіші історіософські утопічні футуровізії: "Уйтмен найодвертіше й найщиріше прийняв той історичний хід, який розгортався у зв'язку з омашиненням світу, і чи не перший дужим голосом сказав і про ті особливості нового життя для людства, які несло та несе омашинення світу. Це, перш за все, поява організованого, великого колективу, який у революціях перемаже й колективно ім'ям вселюдства керуватиме світом, і що колискою того колективу, тієї маси людської, є індустріалізоване місто насамперед. Уйтмен одразу полюбив і уславив того прийдешнього володаря мільйонноголового й став не тільки за пророка нового ритму, а й головне нового змісту, став за пророка пролетарського колективу, відповідно для свого часу побачивши в даліні прийдешнього велетенський безкласовий колектив вселюдської демократії. Великий зміст цього поета знайшов і велику форму сучасності – верлібр, оспівавши ним грандіозний буденний рух цієї колиски індустріалізації землі – міста" [24]. І далі: "За такого віщуна прийдешнього соціального ладу став Уйтмен, за віщуна того прийдешнього, що ступенями інтернаціоналізму підходить до свого реального втілення, тільки через правильну спрямованість основної лінії вселюдського поступу через індустріалізацію світу в зв'язку з економікою. Перемога індустрії, відчуття її ритму й краси дало Уйтменові змогу побачити кризь імлу років і те нове безкласове людство, яке в зародку своєму несе пролетаріат. Картину такого розвитку людства і його світобудови тепер домальовують у чіткіших і зважених розрахунком рисах наші пости, політики й економісти, як от Троцький в останніх розділах книжки "Литература и Революція" – "Искусство революции и социалистическое искусство", пишучи про мистецтво, техніку й природу та про переплавку людини" [25].

Наголошуючи у XII розділі "Чільне місце верлібру в європейській поезії, шляхи та зразки її", що кожна епоха має властиві лише їй художні форми, як-от поетичні, що найбільше відповідають її психіці і ритмам, та стверджуючи, що верлібр є формою новоєвропейської доби, епохи індустріалізму й росту пролетаріату, В. Поліщук відзначає зумовлюючий зміну психології "широких мас індустріального людства" рух усіх галузей тогочасного мистецтва в бік складних ритмів та прискорених темпів і так формулює алгоритм взаємозумовленості людської психіки і художньої творчості в прийдешньому: *"Масовий читач, принаймні, ближчого майбутнього, повинен буде знайти в творі співзвучну до довоколишнього життя динаміку в зміні явищ, ритмів, фактів і темпів, швидкість думок і обсяг ідей та сконцентрованість (телеграфічну) вислову.*

Психологія аеро й радіо не помириться (хіба іноді для контрасту) з Тургеневським чи Нечуєвським романом, як і з повільними, хоч і глибокими поемами Лесі Українки. Принаймні, це на ближчі індустріальні епохи, бо наша техніка поки-що йде в напрямку збільшення руху механічного, отже відповідно й перероблятиме людську психіку... Виходячи з нашого часу, перспектива як розвитку техніки, так і переробки людини лежить у бік безмежного збільшення руху. Творчість, як соціальний чинник, виходитиме з об'єктивного стану розвитку економіки й техніки, а через них і біологічних змін. Людина все менше й менше буде емоціонально захоплюватись чужими для її сприймання й розуміння творчими формами минулого часу, хоч безперечно й вивчатиме їхні закони, їхній розвиток і напрямки змін.

Нова економіка – нова психіка, а відци – новий твір формами і змістом" [26].

Закидаючи у XIII розділі "Конструктивний динамізм, або спіралізм" "назадникам" наміри зупинити закономірний і динамічний рух консервуванням у мистецтві "одрізку із певної епохи" та визнаючи це неприпустимою ідеалістичною спробою розчленувати життя в теорії на статичні уривки всупереч динаміці розвитку форм, тобто "звільнити мистецтво від сучасності" і "розчленити динамічний потік життя", В.Поліщук так визначає сутність відповідного, на його думку, конструктивного динамізму: "Оформлення психіки людини через мистецтво є не менш важливий момент у загальному плані оформлення мистецтвами всього життя... Ми повинні конструктивно оформити життя, бо в цих формах краще тектиме його динаміка. Коли динаміка футуристів хаотична, то наша повинна бути інженерсько-логічна й доцільна. Конструктивний динамізм не тільки оформлює життя – він є само життя.

Так само, як пролетарська революція керується закономірним розвитком історії, а не є бунт... так і мистецтво наше не може бути хаотичною кашею імпресивності, а мусить носити в собі ознаки будівничого зачатку з погляду людського розуму. Несучи на собі дух пролетарської революції, ми відкидаємо розтріпаність, непідпорядкованість, а головне – відсутність логічного зв'язку між художніми формами й сучасною дорогою розвитку світу, яку (відсутність зв'язку) й несуть із собою, не криючись, неокласики й інші назадники. Розумна й обчислена тенденція машинізованого світу – ось вимога від сучасної поезії, народженої зростанням пролетаріату й загартованої Жовтневою перемогою" [27].

Виходячи, насамперед і головним чином, із засад філософії марксизму, засвоєної ним, по суті, в інтерпретаціях Г. Плеханова, В. Леніна та Л. Троцького, зокрема спираючись на історико-матеріалістичне вчення про закони суспільного розвитку і форми суспільної свідомості, про спосіб виробництва, економічний базис та надбудову й застосовуючи уявлення про принципи, закони і категорії марксистської діалектики у контексті їх оригінального прочитання крізь призму програмних настанов

російського радянського конструктивізму як "інтелектуально-матеріального виробництва комуністичної культури" з метою організації нових форм буття завдяки вихованню типу "нової конструктивної людини", В. Поліщук стисло і містко формулює у двох заключних пунктах XIII розділу як підсумкові для розвідки зокрема, так і узагальнюючі його ідейно-теоретичні пошуки 1920-х рр. у цілому засади концепції "пролетарського конструктивного динамізму-спіралізму". Узагальнюючи у третьому пункті "Основні тези пролетарського конструктивного динамізму-спіралізму", в п'яти відповідних постулатах, як, за його словами, основних точках в творенні сьгоднішніх і прийдешніх на довший час художніх форм, програмні засади пропагованого ним конструктивно-динамічного літературно-мистецького напрямку індустріальної епохи, як, по суті, єдиної ідейно-художньої альтернативи неокласици, неоромантизму і взагалі "назадництва" внаслідок гармонійного сполучення революційних змісту й форм та цілковитої відповідності "домінантному пролетарському потоку життя", В. Поліщук наголошує:

"1. У наслідок вселюдської індустріальної епохи має встановитись домінантний вселюдський індустріальний напрям поезії і взагалі мистецтв із додатком національних зафарблень.

2. Безперервна сучасність, цеб-то виправдання твердження, що кожна епоха має своє тільки відповідне їй мистецтво.

3. Не тільки пізнання світу через мистецтво поруч із наукою, а й оформлення того світу мистецтвом поруч із науковими засобами.

4. Допомогати зміні психіки людства в зв'язку з індустріалізацією життя, як світлій і радісній неминучості поступу вселюдства.

5. Зміна лексики й синтаксису в зв'язку із зміною побуту й психіки.

Всі вищенаведені в нашій книжці моменти творчості як у формах, так і в ідеях складають той напрям, що ми надаємо йому назви пролетарського конструктивного динамізму, або спіралізму. Наша творчість має доцільно й логічно оформлювати життя, сприймаючи його, як безперервний процес, що керується законами діалектичного матеріалізму. Тому відрив форми від змісту, а цих од соціально-економічної й біологічної бази, є неможлива фантазія, і по суті такого розриву ніколи не буває, а є тільки свідоме чи несвідоме замаскування своїх розходжень із головним домінантним (тепер пролетарським) потоком життя.

Динаміку (рух) у поезії подається не тільки відповідними образами, ритмами, звуками, сюжетами, а головне – ідеями, що рухають твір, а через твір і поступ людський.

Напруженість цих основних чинників твору і є динамізм у поезії. Образ піднятого для пострілу й застиглого в напруженні курка є не менш динамічний, ніж літ кулі звідти.

Таким чином динамічність сприймається тільки в нерозривному зв'язку з іншими чинниками вічно рухливого життя й твору. Закономірний і відповідний зв'язок усіх складових частин твору і всіх моментів

життя – ось де криються движні сили мистецтва, і ось що ми звемо конструктивним динамізмом. В цьому є вже та логічна послідовність, цілівість, що має назву конструктивності. Через те й називаємо ми наш динамізм конструктивним. Ми прагнемо охопити всю суть життя, бо мистецтво є чинник синтетичного пізнання світу на одміну від аналітичного пізнання світу наукою" [28].

Наводячи у наступному пункті "Філософія спіралі, діалектика й спіралізм" лаконічне, ідейно насичене поліпроблемне тезове висвітлення відповідної філософії в рамках універсального синтезу головних аспектів марксистських онтології, гносеології й естетики, зокрема стверджуючи, що утримуюча в собі всі свої закони вічна, нестворена, ритмічна природа з необхідністю зумовлює підпорядковане законам матеріалістичної діалектики ритмічне, динамічне, вічно рухливе і триваюче у безмежному поступальному русі у вічність у площинах простору й часу життя, В. Поліщук конкретизує в постульованих ним феноменах "спіралі ритму", "просторово-часової спіралі" та "ритмічних спіральних петель" власне бачення діалектичної основи "вселенських рухів" і суті "безумовного закону ритмічності життя", зокрема людської психіки та художньої творчості й позначає терміном "спіралізм" філософський зміст своєї концепції: "Рух життя в координатах простору й часу йде спіралею, коли прийняти простір за одну площину (навіть обсяг), а час за напрям, через який та площина (обсяг) рухається у вічність. Часом, яко четвертим виміром, нам ще тяжко мислити, тому й подаємо це спрощення.

Коли взяти безумовний закон ритмічності життя, який наче-б то й можна звести до відносної циклічності, то та зовнішня циклічність якраз і проходить по обсяговій спіралі; цикли – кола ритмічні, прийшовши наче-б то на старе місце, рухом часу відносяться вже на вище в часові місце, що стає *над* попереднім місцем, прийнятим за початок *ритмічного циклу*, або *інакше, подія, вернувшись наче-б то до старого місця, рухом часу відноситься спіралею вгору* – так утворюються ритмічні спіральні петлі, *цеб-то по суті жодної циклічності ніколи немає*, а є безмежний рух життя спіралею ритму вперед. Життя – не повторення, а вічний поступ.

Все вище забираються підойми подій просторово-часовою спіралею. Діалектику та її ритмічні повороти ("отрицание отрицания") математично, мабуть, найкраще мислити, як просторово-часову спіраль, де діаметрально протилежні точки спіралі й будуть точками діалектичних одштовхувань.

Сприймання життєвих ритмів теж укладається в спіраль із зовнішньою наче-б то циклічністю, *цеб-то з повертанням до наче-б то вихідної точки в ритмічних інтервалах*. Сприймання людське, збагачуючись кожного разу накладкою досвіду в мізковій корі, по новому сприймає кожний ритмічний інтервал *цеб-то підносить сприймання кожного разу на вищу точку, утворюючи спіральні петлі, а не цикли*. Взагалі спіральність є основа вселенських рухів, особливо коли додати ще й рух у часі, розумію-

чи рух події ще й у часі. Наприклад, рух планет – тих основ світобудови – точиться в спіралях, коли пам'ятати про координату часу.

Абстрактно конструкцію розуміється, як річ статичну.

Речі-ж сприймається в динаміці часу. Сприймаючи постійну плановість кола, – найбільш конструктивну форму у всесвіті, – сприймаючи коло, як рух точок на площині, і беручи час – рух, ми завше матимемо спіраль, як основну творчу ідею цієї динамізованої конструкції. Оскільки природа є ритмічна, її життя йде спіралею. Це наше сухувате філософсько-математичне мислення хай не злякає творчої фантазії – цієї широкої дочки поезії. Ба, і сама фантазія не виходить поза межі систем вимежуваних логікою – тим конструктивним началом свідомости. Логіка-ж породила й математику.

Оскільки мистецтва сприймається, як ритмізовані динамічні процеси, то й ритми їхні, а особливо-ж яскраво це виступає для музики й поезії, мають у собі ту просторово-часову спіраль.

Отже, об'єднуючи в мистецтвах обов'язкову конструктивність з неминучою динамікою (мистецтво – процес), ми й надаємо нашому пролетарському конструктивному динамізмові ширшого філософського терміну *спіралізм* (од математичного терміну – спіраль).

Цим новим терміном ми – б хотіли охрестити ті нові мистецькі свідомі форми, те нове всесвітнє мистецтво, що зростає в наслідок омашинення світу й зростання пролетаріату, щоб перейти до безкласовості" [29].

Невід'ємним складником вивчення творчої і, насамперед, теоретичної спадщини В. Поліщука є фрагментарно представлений нижче розгорнутий аналіз цілого спектра полемічних оцінок світоглядно-філософських настанов ідейної позиції письменника, головним чином – його концепції "пролетарського конструктивного динамізму-спіралізму", під час та в рамках української літературної дискусії 1925–1928 рр. Головним об'єктом наукового пошуку в даному разі було обрано донедавна замовчуваний і лише частково досліджений протягом двох останніх десятиліть процес критики та засудження ідейної позиції В. Поліщука в українській літературній дискусії представниками і речниками вітчизняних письменницьких організацій, радянських літературознавства та літературної критики. Головним предметом нашого аналізу стала низка майже невідомих широкій громадськості, внаслідок багатолітнього замовчування, друкованих матеріалів 1920-х рр., головним чином, публіцистичні виступи – статті відомих на той час представників українських літературознавства та літературної критики – речників Вільної Академії Пролетарської Літератури і організації комсомольських письменників УСРР "Молодняк", як-от: І. Момота, І. Сенченка.

Протягом 1927 р. на сторінках літературно-мистецького та громадсько-політичного журналу "Молодняк" побачили світ дві полемічні статті комсомольського літературного критика І. Момота [30], [31], присвячені аналізу ідейної позиції В. Поліщука в українській літературній дискусії на матеріалах його теоретичної спадщини і, насамперед, праці "Пульс епо-

хи. Конструктивний динамізм, чи войовниче назадняцтво?" Наголошуючи на початку першого з цих двох публіцистичних виступів "Про "Пульс епохи", що пореволюційна українська література має ще багато суперечливого в окремих питаннях своїх формальних та ідеологічних шляхів і нарікаючи на, за його словами, гори часом просто скороспілих та непродуманих кустарних рецептів чи, навіть, замети теоретичної макулатури у справі вирішення проблеми шляхів розвитку вітчизняного письменства, І. Момот у світлі цієї критичної тези проводить недвозначну, промовисту паралель між обопільно малоімпонуючими йому ідейно-теоретичними настановами опонентів по літературній дискусії М. Хвильового і В. Поліщука: "Ворогів більш, ніж треба, але й друзі не завжди спасають. Одні користуються традиційною зброєю, інші уламками поверхового "європейзму", а то часто простенькими "дружніми" іроніями й обдарованням у надіях, що буде, мовляв, із нього колись письменник "для дітей середнього віку". Що ж, потрібні й такі, коли європейська "просвіта" так глибоко переконана, що не зарахує до цієї категорії і своїх "олімпійців". А в тім... Ось краща й нова і ша теорія, що подана, правда, в трохи іншому сенсі, але так багато забирає в своїх твердженнях, що примушує трохи зупинитись. Заговорила нова "Європа", до речі не "психологічна", але зате "конструктивно динамічна", що займає понад двісті сторінок у новій книжці В. Поліщука... Нас цікавлять саме ті місця, де автор виступає в ролі "авангарда" в ім'я рятування сучасної літератури від цілковитого епігонства та повороту її в бік нового формального шляху, що, на його думку, справді найбільше допоможе відбити нашу епоху" [32].

Закидаючи В. Поліщуківі невинувдані, неймовірні претензії на "гегемона форми і змісту в сучасному літературному рухові", зокрема, піддаючи критиці його схему сучасних шляхів української літератури не в останню чергу за спробу "убгати її в щільно підпорядковані своїм теоріям вузькі рямки" та "зробити всіх зверхпролетарськими письменниками", І. Момот прямо вказує на намагання В. Поліщука скрізь "вилізти" за весь "авангард" і так оцінює, а по-суті, розвінчує зміст та значення концепції "пролетарського конструктивного динамізму-спіралізму": "Безперечно, можна співчувати наявній традиції ідеолога "конструктивного динамізму", але що ж поробиш, коли така теорія на сьогодні не тільки для маси, але й для самих письменників не є актуальна проблема. Питання нового стилю, нової форми остільки складні й затяжні, що аж найменше вирішуються улюбленими маніфестами й тезами. Це особливо гостро відчувається у наших літературних боях, що у своїх кончних цілях частогусто зводяться до основного питання про нову форму, як засіб найкраще відбити нашу епоху, відмежувати пролетарську літературу від впливу формально-задубілої неокласики та її ідеології.

Хто з сучасних письменників осмілився так гостро і владно сказати щось остаточне на цьому фронті, маючи за собою цілу фалангу послідовників? Крім В. Поліщука – ніхто. Навпаки, за три-чотири роки літератур-

ного життя можна яскраво побачити крутий поворот обличчям до класики (не до неокласиків!) як наслідок нової переоцінки невичерпаної, багатої на блискучі зразки формальних досягнень спадщини... В усякому разі ця формальна спадщина дає куди ширші можливості для передачі подій, типів і соціально-побутових картин нашої доби, ніж кустарний і мало переконуючий "конструктивний динамізм" В. Поліщука. Фактично до такої синтези художньої правди з простою, але прекрасною, гнучкою формою – стремить не письменник, але й читач, якому вже набридли туманні й штучні вправи представників різного "-ізму". Правда, автор "Пульсу епохи" по-лицарському захищає свої формальні позиції, підпираючи авторитетами від Маркса до Леніна й навіть виголошує основні тези пролетарського "конструктивного динамізму", що ніби мають "бути за цілий формально-ідеологічний" напрям для всесвітнього (!) мистецтва з додатком "національних зафарблень".

Як же розуміє сам автор "національні зафарблення" виголошеного напряму, нам дуже неясно. Ясно тільки, що ці "тези" (які далеко ще не розв'язують формальних шукач) є лише відголосок поетичної фантазії, відірваної од реальної дійсності, що формується в дуже складних і покручених збігах економічних і соціальних протиріч. Та величезна робота по індустріялізації нашої країни (до якої так ловко й легко намагається прищепити В. Поліщук свій "динамізм") не є ще остаточна перемога нашого сьогодні. Бо одна справа – індустріялізація літературного матеріалу, і зовсім інша – цілого Союзу Радянських Республік, де ця індустріялізація мусить тягти за собою полюс феодального побуту" [33].

Чільне місце в низці публіцистичних виступів, присвячених аналізу ідейної позиції В. Поліщука в українській літературній дискусії, посідає опублікована на сторінках передостаннього числа славнозвісного літературно-художнього журналу "Вапліте" стаття тоді молодого, початкувочого письменника та літературного критика І. Сенченка [34]. Ще декілька років перед тим активний представник Спілки селянських письменників "Плуг" та Спілки пролетарських письменників "Гарт", обдарований прозаїк і публіцист, зокрема, автор вельми дошкульних полемічних випадів на адресу М. Хвильового в літературно-художньому і критичному місячнику "Плужанин", І. Сенченко невдовзі став, по-суті, одним із найвідоміших речників Вільної Академії Пролетарської Літератури та найвідданіших одностумців ідеолога "азіатського ренесансу", яскравим свідченням чого є стаття "Спіралі і петлі". Наголошуючи у вступі, що центром праці "Пульсу епохи. Конструктивний динамізм, чи войовниче назадництво?" є намагання викрити літературне "я" М. Хвильового, скомпрометувати останнього як "попутника" – "українського пільнячка", І. Сенченко закидає В. Поліщуківі рішучий брак глибшого аналізу й діалектики у підході до оцінки літературних фактів. Піддаючи у першому розділі "Наукова методика В. Поліщука. Хвильовий і шляхи після жовтневої прози та поезії" гострій критиці визнаний ним за некритичні аналогії, брак аналізу й скороспі-

лі висновки та неприпустиме відношення до всього, що не підходить до концепції В. Поліщука "дуже і дуже простим" науковий метод останнього, І. Сенченко приділяє головну увагу в цьому та наступному розділі "Творчість Поліщука і Тичини" аргументованому спростуванню закидів теоретика "пролетарського конструктивного динамізму-спіралізму" щодо ідейно-художнього "назадництва" цих двох, згаданих у заголовках, визначних членів ВАПЛІТЕ. Проте, саме на сторінках заключного, третього розділу "Про конструктивний динамізм, спіралізм та інше" в центрі критичної уваги І. Сенченка постав визнаний ним за теоретичну частину досліджуваної праці В. Поліщука її передостанній розділ "Конструктивний динамізм або спіралізм", спроба міждисциплінарного, насамперед літературознавчого й історико-філософського, аналізу засадничих третього та четвертого пунктів якого і є, власне, найважливішим дослідницьким здобутком усієї публікації та головним предметом нашого аналізу.

Розрізняючи у концепції В. Поліщука, в якості двох її складників, насамперед "конструктивний динамізм", як "художнє виображення дійсності природи", та "спіралізм" чи теорію "спіралей", як "філософське тлумачення тієї природи", І. Сенченко так визначає власне загальне розуміння першого з них: "Що таке конструктивний динамізм? За відповіддю звернемося до В. Поліщука. Читаємо: "Закономірний і відповідний зв'язок усіх складових частин твору і всіх моментів життя – ось що ми зevamo конструктивним динамізмом. В цьому є вже та логічна послідовність, цілівість, що має назву конструктивності. Через те й називаємо ми наш динамізм конструктивним. Спробуємо розібратись. "Закономірний зв'язок усіх складових частин твору і всіх моментів життя"... В перекладі на мову наших предків це значить: мистецтво є відображення природи, дійсности... тобто те саме, проти чого ще, в такій формі, протестував Гете і Гегель. "По замечанию Гегеля было бы ошибочно думать, что художественное создание есть простое воспроизведение данной художнику вещи...". В своєму логічному завершенні ця теорія веде до звичайнісенького натуралізму, реалізму, романтизму, імпресіонізму, футуризму, бо всі ці напрямки і школи завжди починали з маніфестів про вірність дійсності – з її усіма формами, словником, психологією і т.д. (Дивіться маніфести Гюго, Золя, Маринеті і т.д.).

Таким чином, виявляється, що той конструктивний динамізм не така то й страшна річ. Ми справді думали, що щось глибше і характерне для нашої доби. А так ця формула надзвичайно широка. В зв'язку мистецтва з життям криються "движні" сили першого. Припустимо, що це так (безперечно так), але тоді, йдучи за даною формулою, ми мусимо й грекоримське мистецтво охрестити конструктивним динамізмом, бо й воно, як відомо, із звичайної політграмоти, як і всяка інша надбудова є продукт творчости живих людей, що з надзвичайною силою зуміли зв'язати своє мистецтво з суспільним завданням, а також відобразити сучасну їм дійсність" [35]. Крім того, І. Сенченко бере під сумнів тезу В. Поліщука про визначальну роль верлібру як поетичної форми індустріальної доби:

"Інші філософські зауваження Поліщука не кращі згаданого. "Динаміку, рух у поезії подається не тільки відповідними образами, ритмами, звуками, сюжетами, а головне ідеями – що рухають твір, а через твір і поступ людський." – Прекрасно. Але коли все це так, то на що така шалена агітація за верлібр. Коли динаміку поезії дають головним чином ідеї – тоді, будь ласка, дозвольте мені писати, наприклад, гекзаметром, куди я вкладу і відповідні образи, звуки, сюжети. Що буде інший ритм? Так – що-ж, я ваше завдання виконую на 0,9 і, це досягнення!

Врешті, від усієї цієї філософії лишається тільки, що "кожна епоха має своє тільки відповідне їй мистецтво" [36].

Зосереджуючи далі увагу на першій "основній тезі пролетарського конструктивного динамізму", як, за його словами, "гвіздки цілої книжки", І. Сенченко піддає її критиці як яскраве свідчення "теоретичного назадництва" самого В. Поліщука і, з огляду на відверто політичні акценти у численних звинуваченнях останнього на адресу опонентів, не менш гостро відповідає тим самим: "Незрозуміло, бо не ясно, що таке отой "вселюдський індустріальний напрям поезії". Коли розуміють це, як перенесення інтересу поетів до тем досягнень індустрії, тоб-то до радіо, комунікації (залізни – повітряні шляхи), каналізації, і т.д., то це і є почасти ота сама вірність дійсності, що про неї писав, як ми бачили уже сам Поліщук... Поліщук в даному разі лише повторив відоме (заховавши суть за страшенно модерну термінологію). Повторив і страшенно звужив завдання нового поета, загостривши всю увагу на здобутках людської праці, суспільства, а не на самому тому суспільстві і людині зокрема, на суспільних відносинах і всьому тому, що з цього витікає. Гаслові – дайте нам живої людини в сучасному романі, повісті, думок, ідей і психології – моєї твоєї – радянського громадянина-інтелігента, робітника, селянина комуніста – він протиставив гасло фетишизації знарядь праці, способів виробництва. Оце – ніби то ліве гасло – є по суті ніщо інше, як теоретичне назадництво, що веде до голих схем, до поверхової агітації, тобто до того, що ми мали в 1922–23 році – і що взяло свій початок від зах.європейського футуризму, що в цьому напрямку дійшов до абсурду і фашизму" [37]. Наприкінці цієї частини свого аналізу І. Сенченко провів паралель між постулатами програмних документів російського літературного конструктивізму пер. пол. 1920-х рр., а саме настановами статті О. Чіагової "Конструктивізм" та ідейним змістом "конструктивного динамізму" В. Поліщука, недвозначно закидаючи останньому більш ніж пряму залежність від формальних пошуків ідеологів російського літературного авангарду: "Не оригінальний в своїх теоретичних міркуваннях взагалі В. Поліщук і в даному разі наслідуює ні більш, ні менш, як російських конструктивістів 1922 року. Хіба-ж не вся така нескладна Поліщуківська теорія про "конструктивний динамізм" вилізла лише в більш претензійних формах із маніфесту Ольги Чіагової: "Конструктивізм по своїй природі динамічний; (у Поліщука: "Конструктивний динамізм") принципы сегод-

няшого дня опадають завтра в зв'язи з новим досягненням техніки... конструктивізм активен. Он не тільки відображає дійсність, а діє сам". В паралель останньої фрази у Поліщука: "Конструктивний динамізм не тільки оформляє життя – він сам є саме життя". Але коли, як ми це вже довели, в ті часи, коли писала свій маніфест Чичагова, за відсутності живих "ощутимих" форм життя письменники і поети мріяли, пророкували, агітували – то тепер це вже перейдений етап. Інтерес викликає не індустріальні зовнішні форми, а зміст живої людини, що, змінивши дійсність, сама набрала інших рис. Через це – головне, жива людина і її взаємини з іншими, собі подібними. Мимо-ж динамізму і машинізму тепер аж ніяк не пройдеш" [38].

Переходячи до критичного розгляду "спіралізму" з позицій діалектичного матеріалізму, зокрема спираючись на фахову розвідку визначного представника вітчизняної філософської думки 1920-х – 1930-х рр., професора Українського інституту марксизму-ленінізму С. Семковського (Бронштейна), І. Сенченко, передовсім, закидає В. Поліщукові неаргументованість і суперечність його засадничих онтологічних настанов: "Ми вже не раз одмічали в Поліщука любов до широких і через те не нових узагальнень. Це його хиба. А між тим він пишається з цього. Запроваджуючи свій "конструктивний динамізм", як художнє виображення дійсності природи, Поліщук намагається дати разом з тим і філософське тлумачення тієї природи. Це й є знаменита теорія "спіралів", Читаємо. "Рух життя в координатах простору й часу йде спіралею, коли прийняти простір за одну площину (навіть обсяг), а час за напрям, через який та площина рухається у вічність". Помилка В. Поліщука полягає тут в тому, що він абстрагував час і простір від матерії та явищ ("подій"). У нього виходить так, що ніби час, простір і матерія є окремі самовистарчаючі субстанції, не зв'язані між собою. Звідціль усі оті абстрактності на зразок "вищі в часові місця", "подія рухом часу відноситься вгору" і інш. Явище (рух матерії "подія") вже через те не може "піднятися" на вище в часові місце, що як час, так і простір є форми буття матерії (рух якої і є "подія"). Див. у Семковського: "Последний (Ньютон) смотрел на пространство, время и материю как на три отдельные самодовлеющие сущности; пространство и время не зависят от многообразно движущейся материи, сохраняя свою, раз навсегда данную, неизменность и однородность. Теория же относительности показала, что структура пространства и течение времени вовсе не обладает неизменной однородностью, а меняется в зависимости от точек тяготения. Так, теория относительности связала неразрывно пространство и время с материей. Она утверждает истину материализма, сводя пространство и время к формам бытия движущейся материи" [39].

Зосереджуючи увагу на ще одному постулаті філософії спіралі В. Поліщука, а саме на запереченні "циклічності" на користь ідеї "безмежного

руху життя спіралею ритму вперед", та документально засвідчуючи генетичний зв'язок "спіралізму", його пряму залежність від наукових ідей Перна й В. Леніна, І. Сенченко відверто закидає В. Поліщуківі позиченість його концепції: "Здається зрозуміло, але т. Поліщук поясняє ще й далі: "Цикли – кола ритмічні, прийшовши наче-б то на старе місце, рухом часу відноситься вже на вище в часові місце, що стає над попереднім місцем за початок ритмічного циклу, або інакше, подія вернувшись наче-б то на старе місце рухом часу відноситься спіралею вгору" – отже "жодної циклічності ніколи немає, а є безмежний рух життя спіралею ритму вперед". Генеалогія цієї "системи" йде від: "Ритму життя і творчості" проф. Перна, що перефразовуючи нашого теоретика за багато літ до появи "Пульса епохи" в іншому зв'язку орудуючи іншим матеріалом пише приблизно так: "По существу своему периодический процесс есть нечто поступательное. Каждая волна или период или цикл есть выражение чего-то достигнутого и следующая волна, как бы наслаиваясь на нее, выражает собой уже некоторое дальнейшее проникновение. Периодический процесс мы должны сравнивать не с движением по кругу, где все опять возвращается к исходной точке, а с движением по спирали (розбивка автора), где как будто происходит также возвращение, но каждый раз на другом уровне". Але використавши Перна і не зазначивши джерела, Поліщук пророблює ту саму маніпуляцію і з Володимиром Іллічем Леніном. В. Поліщук пише: "Сприймання людське, збагачуючись кожного разу накладкою досвіду в мізковій корі, по-новому сприймає кожний ритмічний інтервал, цебто підносить сприймання кожного разу на вищу точку, утворюючи спіральні петлі, а не цикли. Взагалі, спіральність (а не цикли – І.С.) є основа вселенських рухів".

А ось що ми знаходимо у Леніна: "Познание человека не есть прямая линия, а кривая линия, бесконечно приближающаяся к ряду кругов, к спирали" (цитую за статтею Скурера: Вест. Ком. Акад. 20 т. ст. 55). Ми зовсім не хочемо сказати, що В. Ленін позичив усю теорію у В. Поліщука. Нам тільки хочеться зазначити, що треба обережніше поводитись із чужими думками – раз, і, вдруге, застерегти від усяких абстракцій; коли у Перна і Леніна ці формули є висновком із аналізу конкретних матеріалів (Перн напр., щось 30 літ працював над своїми дослідями), то у В. Поліщука вся ця філософія висить просто в повітрі. Застерегайтесь, друже! Діалектичний матеріалізм любить перш за все факти, далі – їх аналізу, а потім уже висновки; марксизм не терпить ніяких універсалій і... також чого-б ви думали? – Цитат, а тим паче цілих теорій, коли вони переписані без лапок і зазначення джерела. Наш висновок: з В.Поліщука добрий ліричний поет; на поемах йому не везе також, як і на... теоріях "конструктивного динамізму" та "спіралів", бо поеми слабі, а останнє – позичене" [40].

Отже, важливим завданням дослідження історії української філософської думки пер. трет. ХХ ст. залишається комплексний міждисциплінарний аналіз маловідомих проектів вітчизняного та світового культуротворення, зокрема вивчення раннього етапу становлення ідейно-теоретичної позиції В. Поліщука як яскравого представника і одного з творців вітчизняного літературно-мистецького авангарду 1920-х рр.

1. *Поліщук В.* Избранное. – М., 1958. 2. *Жулинський М.* Із забуття – в безсмертя (Сторінки призабутої спадщини). – К., 1990. 3. *Жулинський М.* Слово і доля : Навч. посіб. – К., 2002. 4. *Неверлий М.* Українська радянська поезія 20-х років. Мікропортрети в художніх стилях і напрямках. – К., 1991. 5. Історія української літератури. ХХ століття : У 2 кн. Кн. 1: 1910–1930-і роки : Навч. посіб. – К., 1993. 6. *Моренець В.* Національні шляхи поетичного модерну першої половини ХХ ст.: Україна і Польща. – К., 2002. 7. *Біла А.* Український літературний авангард: пошуки, стильові напрямки. – К., 2006. 8. *Вдовиченко Г.* Навчально-методичний комплекс дисципліни "Проекти вітчизняного культуротворення в літературно-мистецькому житті України ХХ ст." – К., 2006. 9. *Поліщук В.* Літературний авангард. Перспективи розвитку української культури, полеміка і теорія поезії. – Харків, 1926. 10. *Поліщук В.* Пульс епохи. Конструктивний динамізм, чи войовниче назадництво? – Харків, 1927. 11. *Поліщук В.* Літературний авангард. Перспективи розвитку української культури. 12. *Поліщук В.* Пульс епохи. Конструктивний динамізм. 13. *Поліщук В.* Літературний авангард. Перспективи розвитку української культури. 14. *Поліщук В.* Пульс епохи. Конструктивний динамізм. 15. Там само. 16. *Поліщук В.* Літературний авангард. Перспективи розвитку української культури. 17. *Поліщук В.* Пульс епохи. Конструктивний динамізм. 18. Там само. – С. 8–9. 19. Там само. – С. 11. 20. Там само. – С. 15. 21. Там само. – С. 82–83. 22. Там само. – С. 86–87. 23. Там само. – С. 144–145. 24. Там само. – С. 149. 25. Там само. – С. 152–153. 26. Там само. – С. 207–208. 27. Там само. – С. 211–212. 28. Там само. – С. 214–216. 29. Там само. – С. 216–218. 30. *Момот І.* Про "Пульс епохи" // Молодняк. – 1927. – № 5. – С. 73–77. 31. *Момот І.* В тенетах словоблудства // Молодняк. – 1927. – № 11. – С. 80–93. 32. *Момот І.* Про "Пульс епохи". – С. 73. 33. Там само. – С. 74–75. 34. *Сенченко І.* Спіралі і петлі // Вапліте. – 1927. – № 4. – С. 202–222. 35. Там само. – С. 217–218. 36. Там само. – С. 218. 37. Там само. – С. 219–220. 38. Там само. – С. 220. 39. Там само. – С. 221. 40. Там само. – С. 221–222.

М.С. Кириченко, канд. філос. наук, асист., КНУТШ

**ПРИМАЛІТЕТИ ("PRIMALITATES"),
ПОПЕРЕДНІ ПРИНЦИПИ ("PROPRINCIPIA")
ФІЛОСОФІЇ НОВОГО ЧАСУ
В ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОМУ ПОСТУПІ АНТИЧНОСТІ
І СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ**

"Куно Фішер певною мірою довів, що живе філософствування цілком може бути методом історії філософії" [1].

У статті метою є продемонструвати спадковість епох, філософії, культури, науки та ін. щодо основних орієнтирів філософії Нового часу, джере-

лом яких є античність і середньовіччя. Основою цієї статті виступили декілька творів істориків філософії, одним з яких є праця Куно Фішера "Історія нової філософії: введення в історію нової філософії" [2].

Актуальність звернення до спекулятивного історико-філософського методу очевидна в якості контрасту до позитивістських орієнтованих робіт з філософії Нового часу. Невичерпною, і, що не менш важливо, невизначеною є тематика походження специфіки філософії Нового часу. Така обставина спонукає історика філософії до пошуку і надання відповіді на наскрізне питання, відповіді, які б прояснили саму суть епохи новочасної філософії.

Специфічна характеристика філософії Нового часу полягає у її свідомому розриві з минулим, пов'язана з переконанням про те, що все повинно розпочатися з початку. Вже з вчення першого в історії новочасної філософії мислителя ми бачимо, що ця епоха філософії має позбутися забобонів та авторитету минулого, встановитися на філософському олімпі як незалежна та самодостатня парадигма.

Однак, ясно, що їй це не вдається зробити настільки радикально. Західна філософія зароджувалася в лоні міфології, довгий час перебувала в павутинні релігії, оберталася на попередників і узгоджувалась з сучасниками, не була ніколи повністю незалежною сферою знання.

Крім того, можна говорити навіть про прямі впливи попередніх філософських парадигм, однак ці впливи не завжди визнавались новочасними філософами. Взагалі, одне з цікавих філософських питань стосується того, звідки з'являється щось нове, і якщо його не було, то яке джерело, причина його появи (особливо цікаве це питання щодо початків мови, походження ідей в свідомості та ін.).

Аналіз історичних передумов виникнення філософії Нового часу може надати необхідні відомості про певні характеристики та зміст потрібного нам періоду в історії філософії. Нас також цікавить положення і статус філософії Нового Часу в контексті світових масштабів розвитку людства.

І, так як вже зроблено певний акцент на методології історії філософії, слід зазначити загальні моменти щодо самого поняття "історія філософії". Якщо пов'язувати мету філософії з пошуком остаточної істини, тоді історія філософії має відмінне від такої філософії завдання. Істина в кожній філософській концепції в історії філософії фрагментарна.

Однак, саме історія філософії є істинним пізнанням, яке не обмежується осягненням "однієї", певної істини, філософської концепції. Історія філософії, "розуміючи" історичність філософських систем минулого, теперішнього, майбутнього, – "піднімається" над ними, осягаючи історико-філософський процес як невинний рух, самооновлююче становлення, історія філософії "знімає" в собі історичні шари філософських утворень. Таким чином, історія філософії вивисується, височить над самою філософією, в той же час, як це не парадоксально, через це набуваючи статусу філософії.

Тут можливий підхід щодо ставлення до систем – або сприймати філософські системи як такі, що доповнюють одна іншу, або як такі, що

протирічать одна іншій. Також, філософські системи можна розглядати історично, тобто віддаючи належне історії, вже, в певному розумінні, не живому матеріалу, неактуальному та далекому від тієї ж таки істини. Але, з іншого боку, виявляється, що будь-яка філософська концепція з плином часу стає частиною минулого, а отже припиняє бути істинною. Таким чином, ми можемо розуміти відносність будь-якої філософської концепції в певному історичному часі. Тут і постає питання про те, як піднятися над часом у пошуках істини, як створити умови для позаісторичного її пізнання, а також питання про потрібність такої задачі.

В історії філософії слід враховувати і суто філософські і історичні моменти. Історія філософії має бути цілісною, адекватно відбивати об'єкт і предмет дослідження. Якщо дотримуватись таких умов в дослідженні, тоді й можна досягти саме філософії через історію філософії. Історія філософії, відповідно, виявляється самою філософією, яка в позаісторичному вимірі припиняє усвідомлювати себе як історичну та як таку, яка знаходиться посеред інших.

Тепер зрозуміло, в якому варіанті історія філософії може бути філософією. Але як історія філософії може виконувати власне своє історико-філософське призначення з претензією на науковість або принаймні на наукоподібність.

Саме на наукоподібність, як на одну з своїх рис, і була спрямована філософія Нового Часу, прибираючи на своєму шляху усілякі забобони та заблудження. Можемо припустити навіть шлях, який означимо в якості вдосконалення думки, її вишколення, певний гегелівський процес самозростання, самозрощування.

Але, дійсно, чи це не тривіальне питання про прогрес у філософії. Прогрес у наблизенні до істини як відповідності уявлення дійсності виявився можливим в науках, але до якої міри про такого порядку істину можна говорити по відношенню до гуманітарних наук. І перспектива філософії як однієї з царин гуманітарних жодним чином не вказує на неодмінне швидке здобуття істини як відповідності.

Коли ми робимо припущення про існування однієї позачасової істини, тоді це припущення ніяк не узгоджується з реальністю. Все одно, що шукати ідеальну людину, але чи кожна людина має один і той самий ідеал людини, очевидно, що ні, тоді постає питання щодо мети пошуку.

Актуалізується проблема адекватності, що з чим ми намагаємось порівняти чи співставити. Співставляючи поняття ідеалу і конкретну річ не слід забувати про те, що ідеал не є абстрактним, але належить до внутрішнього світу людини. Пізнаючи сама себе, людина може відсторонюватись від внутрішнього змісту своїх переконань, так би мовити, бачити себе зі сторони в процесі самопізнання. Так як наші уявлення про світ і формують бачення світу, тоді, певною мірою, можна говорити про самопізнання як про пізнання світу.

Самопізнання можливе не лише для окремої людини, але ми можемо задіяти цей термін і до епохи в цілому. А саме, філософія Нового часу

вихідним пунктом має самовідсторонення задля більшої об'єктивності та адекватності, пізнаючи себе, епоха полишає частину себе, так як вже чітко бачить свої помилки, які раніше, зсередини, не могли бути розпізнані. "Так серйозне самопізнання є докорінним вивільненням та оновленням нашого життя" [3].

"Людство – це проблема, яка в історії розкривається все повніше і повніше, у філософії все більше отримує висвітлення та осягається все глибше. В цьому, власне, весь зміст історії філософії, зміст найбільш високого історичного значення" [4].

Повернемося до подібності і генетичності витоків філософського знання певного історико-філософського періоду. Паралелі за формою, і, дещо, за змістом завжди проводилися між античною філософією та філософією Нового часу. Самі початківці філософії Нового часу "...тракували нову філософію як відновлення античної і всю історію філософії подали як неперервний розвиток від античності до Нового часу, лише з однією великою перервою: усі середні віки були для цієї концепції тисячолітнім епізодом, що розривав неперервність розвитку" [5].

Взагалі, існує думка про те, що вся мудрість греків вже висловила всі можливі філософські концепції, які виникнуть після них. Генетично, можливо, "...нова філософія розвивалась з тих традиційних поглядів, які створила стародавня філософія" [6]. А також, думки про те, що вся подальша філософія після Платона є лише коментарем до його діалогів. Питання щодо упередженості та спекулятивності таких думок залишається відкритим.

Розвиток західної філософії відбувається на шляху переходу від пошуку першосутності до пошуку самого себе, від пізнання природи до пізнання людської природи. Світ давньої західної філософії перетворюється, змінюється у приблизній відповідності змінам у світі зовнішньому, світі культурному, соціальному.

Так, допоки космос, макрокосм приваблює пізнавальні прагнення людини, він залишається в центрі уваги. Світобудова як зовнішній світ, з часом виявляється недостатньою в разі залучення знань про неї для пояснення всього, що хотілося б з'ясувати.

Приходить розуміння того, що пізнання світу, об'єкту пізнання великою мірою залежить від того, хто пізнає, тобто, в даному разі, людини, суб'єкта пізнання. Пізнавальна увага, таким чином, починає розповсюджуватись, крім Всесвіту, ще й на людину.

Виникає підозра, що пізнавальні здатності людини можуть обумовлювати зміст знання, отриманого в процесі пізнання. Підозра, якою, мабуть, найбільше в історії філософії захопився І. Кант. Як виявилось, розстанівка акцентів у філософській системі німецького філософа Нового часу, центральною темою і характерною ознакою зробила саме квінтесенційовану підозру концентровану в понятті речі самої-по-собі.

Оскільки філософія античності розвивалася епохально, тобто разом з розвитком соціокультурного середовища, зрозуміло, що філософські

погляди формувалися далеко не як окремішні феномени. Філософія і культура мали глибокий взаємовплив. Моральні цінності, ідеали, пропоровані в класичній античності різко не співпадали з реальністю в епоху занепаду давнього Риму. Наприклад, ідеал пов'язаний з дотриманням "міри" аж ніяк не співпадав з зловживанням задоволеннями тощо. Така культурна ситуація неспівпадіння ідеалів з реальністю вимагала також і філософської відповіді, філософської реакції.

Відповіддю на такий стан речей стало не виправдання існуючого положення речей, а відхід від того, що відбувалося, а, отже, і відхід від світу в цілому (саме від зовнішнього світу). Крім того, створювалася, перероблялася, вироблялася нова мораль як сполука моралі і культури того часу. Обмеження в моралі з необмеженістю в реальності виявилися в пошуках людиною самої себе не у зовнішньому світі, але в світі внутрішньому.

Необмеженість схвалюється в якості необмеженості внутрішнього блага, наприклад, теза про щастя епікурейців як про благо необмеженого пізнання. Стоїки, епікурейці, скептики та ін. тепер зосереджуються на проблемі самого пізнання як того, що дає внутрішній результат – знання, так як внутрішнє починає бути важливішим за зовнішнє.

Але недостатньо просто увійти у внутрішній світ з зовнішнього, не даючи йому оцінку і не намагаючись змінити його на краще, або принаймні щось не протиставивши йому. Тобто, необхідним було, переосмисливши дві епохи – "епоху міри" та "епоху надлишку" повернутись до високих моральних ідеалів класичної доби, але без надання історії можливості повторитися. Коротше, слід було б спокутувати "гріхи", що суперечили класичній моралі. Про перші спроби теоретичного спокутування та намагання повернути моральне піднесення вже дещо було сказано, а що стосується глобального повороту у філософії і культурі, то, в цілому, тут слід говорити про середньовіччя.

Середньовіччя релігійне, філософське – релігійно-філософське виникає органічно для обслуговування спокутування надмірності перед мірою, людини перед Богом, гріха перед праведністю. А, врешті решт, науки перед релігією, світу перед "Папою", людини перед церквою, філософів, науковців та інших перед інквізицією. Тому філософію середньовіччя також можна називати католицькою. "Католицька філософія... – це той напрям, що панував у європейському мисленні від часів Августина й до часів епохи Відродження" [7]. "Середньовічна філософія – це філософія, ціннісними орієнтирами і регулятивними принципами знання і світогляду якої була християнська релігія" [8] – ще одне узагальнююче визначення.

Перехід від епохи до епохи, від парадигми до парадигми, від культури до культури, від моралі до моралі, від релігії до релігії, від філософії до філософії – генетичний, але зв'язки майже ніколи не лежать на поверхні. Взаємопов'язаності або "ховаються" за шарами століть або причинно-наслідкові зв'язки пружні перед натовпом наукоподібних історико-філософських розумів, які можуть побачити те, що є і механічно відтворити,

вірніше вони можуть дивитися але не бачити. "Природу філософії можна збагнути, протиставивши з одного боку науку, а з другого – теологію" [9].

Передумовами формування зокрема, новочасної філософії і проміжної ланки – середньовічної філософії стали філософські погляди Платона і Аристотеля, а саме їх дуалістичність, вже чіткий розподіл на світі – реальний та ідеальний, світ формальний і світ тілесний. В цьому розподілі виявилось порівняння досконалого з недосконалим, огидного з прекрасним, любові і ненависті тощо.

Класичним ідеалам античності протиставлялися орієнтири римської культури. В цій боротьбі протилежностей "просвічував" рух від одного до іншого – від зла до добра, блага, від незнання та глупоти до знання та розуму, мудрості і т. ін. В такій тенденції виявилось прагнення свободи, бажання звільнитися від тягаря тілесності, зокрема, і пов'язаних з нею пристрастей, що, в свою чергу обмежилось прагненням виходу за межі світу предметного до сфери метафізичного.

Стоїки, епікурейці, скептики шукаючи неупередженої істини потрапили в центр життєвого, світового руху, невдало намагаючись абстрагуватися від світу за рахунок пропагування автаркії, щастя, сумніву, тим самим не позбавляючись такої характеристики філософа як те, що він є людина, а, отже, із притаманними йому пристрастями, всього того, що властиве людській природі. Так, людський ідеал залишається недосяжним, залишаються філософські проблеми, накопичувані за рахунок появи нових філософів, нових філософських проблем, нових кутів зору.

Спокутування як бажання вивільнення з тенетів людського взагалі приводить до становлення нової проблематики в філософії – релігійної. Бог стає ціллю для людини, яка бажає спасіння. На зміну задоволеності, автаркії, в якості ідеалу вимальовується ентузіазм релігійного підйому. Філософія, яка починає обслуговувати такий інтерес людини стає містичною. Філософія набуває якості методології (наприклад, аскетизм) в досягненні екстатичного піднесення людини над своїм еством. Віра в демонів як провідників Бога породжується прагненням встановити зв'язок між Богом і людиною. Філософія, таким чином, має бути спрямована на вивчення цієї проміжної ланки, тим самим, набуває якості демонології. Відбувся синтез піфагореїзму з платонізмом. Зароджуються неоплатонівські школи, а з ними з'являються й такі філософи як Плотін, Порфірій, Ямвліх, Прокл.

Співвідношення платонівської концепції ідеального і речевого світів вирішується в платонізмі через теорію сходження (а також еманцій), де сходінки є ознаками різних ступенів досконалості – від Бога до людини і навпаки. В рамках таких теорій виникає специфічна потаємна релігійна мудрість, езотеричність.

Потреба людини в спокутуванні гріхів може бути задоволена лише через особистісне, а не демонічне спокутування, а саме, мається на увазі отілеснення проміжної ланки між людиною і Богом, таким отілесненням праобразом стає Ісус, який поєднує в собі логос як тіло і Бога як людину.

Ідея логосу запозичується з античної філософії, зокрема, найбільше з філософії Геракліта. Особливою і необхідною обставиною стає тілесність Бога, оскільки через безтілесних істот неможливе спокутування, оскільки вони інші за своєю природою.

Разом з "появою" Ісуса вибудовується і допоміжний апарат на шляху піднесення людини до Бога, її спасіння. Цей "апарат" поступово включає в себе не тільки наближених Ісусу апостолів, але й їх "намісників" – єпископів (які вже не мають прямого відношення до Бога), серед них виокремлюється верховний єпископ – папа. Вводиться таке поняття як отці церкви, "працюючих" як ідеологи та опора, цементуюча сила духовної церковної влади.

Проблема спокутування логічним наслідком мала появу догмата трійці, появу боголюдини і специфічного вчення про людину, яке включало поняття благодаті, гріховності, свободи. Виникають специфічні проблеми нової релігійної філософії: теологічна, христологічна, антропологічна, які відповідають прагненню з'ясувати єство Бога, боголюдини і людини.

Кардинальне протиставлення язичництва і християнства виявилось в протиставленні *civitas terrena* (град земний) і *civitas Dei* (град Божий) за мотивами розмислів Августина. Гріх стає невід'ємною рисою людської волі, як природної якості людини. Логічна ланка щодо спасіння через спокутування тепер продовжується спасінням через церкву (*Nulla salus extra ecclesiam* – поза церквою немає спасіння). Спокутування, в свою чергу, передбачає наявність спадкоємного гріха (якщо не кожен грішний від народження, тоді не кожний потребує спокутування, а отже, не потрібним стає Ісус, і тим більше – церква).

Підтримання стану постійної спадкоємної грішності є ознакою абсолютної божественної волі, яка створила світ з нічого (*per Deum de nihilo*) і підтримує його в перманентному стані творення (*creatio continua*). Але ж спадкоємний гріх, таким чином, стає незнищеним, неможливим стає й спокутування, а разом з ним зникає свобода, в свою чергу, заперечення свободи волі протирічить релігійним догматам. Такий логічний ланцюг виявляє фатальність передвизначеності і заводить розв'язання проблеми в глухий кут.

Вирішення питання спокутування може бути лише залучення церкви (провідника в трансцендентальний божественний світ), як єдиної інстанції на Землі, яка має можливість позбавити людину першородного гріха. Обожнення церкви, як вже зазначалося, пов'язане з неоплатонічними доктринами, підставляючи як перемінну в алгебрі – церкву, можемо розуміти її як сходінку до Бога (неабияку увагу обожненню церкви приділяв Діонісій Ареопагіт).

Церква стає інститутом віри, який потребує обслуговування догми й положень віри, необхідними стають – релігійне навчання, освіта, виховання тощо. Церква, перетворюючись в "освітній заклад" потребувала перегляду політики щодо наставників і на зміну культовим отцям церкви

(patres ecclesiae) приходять вчителі церкви (doctores ecclesiae). З'являється теологія як освітній предмет, схоластична філософія.

Догма отців – "Deus homo" (Бог втілюється в людину) переростає в *питання* вчителів – "Cur Deus homo?" (Чому Бог втілюється в людину?). Усвідомлюючи згубний вплив розмірковувань щодо релігійних догматів на віру, Тертуліан пропонує відкинути філософування на користь ствердження віри через свою тезу "credo, quia absurdum" (вірю, оскільки абсурдно). Такій тезі протистоять схоластичний принцип раціоналістичної теології "Credo, ut intelligam" (вірю, щоб пізнати). Середньовіччя постає полігоном боротьби віри і релігії, релігії і церкви, схоластика живиться боротьбою теології і філософії тощо. Філософія стає служницею теології, служницею схоластики, але "...служити, означає стати вільним. Підкорення є школою свободи" [10].

Ще один можливий шлях наближення людини до Бога – це повернення самого світу до Бога, через що виникає потреба в "divisio naturae" (розподіл природи) Еріугени. "Поступово церковна віра набуває значення спонукального мотиву та цілі будь-якого пізнання, а саме пізнання є лише засобом для зміцнення панування вчення церкви" [11]. На зміну тезі "credo, quia absurdum" приходять "Caput submittam!" (Схилить голову), як наслідок неможливості розуміння догматів і протиріч в інтерпретаціях певних релігійних постулатів. Ансельм Кентерберійський ("другий Августин") додає до роздумів і доведень буття Бога та його прищестя "Proslogium" ("Додавання до розмірковувань"), "Cur Deus homo?" ("Чому Бог втілюється в людину"). Ансельм Кентерберійський пропонує онтологічне доведення буття Бога (з поняття "найдосконалішого" ества Бога слідує його *реальність*, якщо б цьому поняттю не вистачало предикату буття, не можна було б говорити про це поняття як про "найдосконаліше").

Бог тепер потребує задоволення через сатисфакцію з боку людини, сатисфакція можлива лише через страждання людини (боголюдини). Після сатисфакції через боголюдину вже не існує вродженого гріха, спадкового гріха, починає існувати спадкова справедливість, гріх продовжує існувати в природі, справедливість – в церкві, як в царстві благодаті. Спадковий гріх з'являється після падіння людства через Адама, через Христа приходять спокутування.

З часом, в середньовічній філософії, з'являється проблематика "універсалій". Схоластика, зокрема, базується на принципі "universalia sunt realia" (загальні поняття є сутністю речей (середньовічний реалізм)), "родові поняття суть дещо дійсне". Але "природний розум" дещо іншої думки, універсалії – лише слова (flatus vocis), звуки (vocalia), чи імена, знаки (позначки) речей (nomina). Це положення стало основою середньовічного номіналізму. Протистояння реалізму і номіналізму позначилося в суперечці Росцеліна (саме він проголосив універсалії словами) і Ансельма, Вільгельма Шампо.

Для теорії пізнання особливо важливий "момент" номіналізму. "Пізнання відбувається при посередництві уявлень і понять, суджень та

визначень. Оскільки поняття не мають реальності, не мають реальності у своєму змісті, тоді немає і пізнання реальностей, і далі, так як об'єкти віри істинно дійсні, тоді немає ніякого пізнання віри" [12].

В XII – XIII ст. панує реалізм, в XIV ст. пануючим стає номіналізм, який і формує передумови зникнення схоластики та утворює перехід до філософії Нового часу, практично вільної від тиску релігії. Реалізм, за часом, є періодом домінування церкви і централізації, номіналізм асоціюється з розкладом церкви та децентралізацією. Розклад схоластичної теології також був пов'язаний з підвищенням рівня освіти, появою нових текстів "авторитетів", зокрема, Аристотеля, а також причиною кризи було додавання світськості до схоластичної теології. В результаті відбулась "перемога" номіналістичної теорії пізнання.

"Освітній матеріал, сприйнятий Середніми віками від античності, був досить обмеженим. З філософії Аристотеля (...якій доведеться панувати в схоластиці в час її найвищого розквіту...), знали лише незначну частину книги "Логіки", (лише в перекладі Боеція) та вчення про визначення та категорії, до цього доєднався Порфірієвий вступ до вказаного перекладу книги П'ятислів'я (*quinique voces*); з Органоном познайомились в його повному об'ємі вперше в XII ст., в наступному ж, XIII ст. – вперше з природною філософією Аристотеля, метафізикою, фізикою, психологією та ін. в латинських перекладах, які робились спочатку з єврейського і арабського, а пізніше з грецького, і так було до того часу, як відродилося вивчення античності"[13].

В зв'язку з все більшим залученням філософії Аристотеля розвивалися світські елементи в схоластичній теології. Схоластика XII ст. займається реалізмом та номіналізмом. Ще однією дихотомічною характеристикою реалізму є розрізнення на дві позиції – або реальність існує "до речей" (*ante rem*), або "в речах" (*in rem*).

Але обидва ці розуміння підготовлені грецькою філософією (перше – платонівською, друге – аристотелівською). У Платона – реальність ідей істинно існуючих поза явищем (звідси паралель з філософією І. Канта); у Аристотеля – істинно діючі ідеї в речах. В філософії Платона істинність ідей пов'язана з ідеальним світом, в філософії Аристотеля істинність ідей виявляється в природі. В схоластичній теології XII ст. панує платонівський "реалізм", в XIII ст., відповідно, аристотелівський "реалізм".

Взагалі, можна виділити три напрямки в церковній філософії Середніх віків:

1. Реалістично-платонівський (XII ст.).
2. Реалістично-аристотелівський (XIII ст.).
3. Номіналістичний (XIV – XV ст.).

Посередником між першим і другим періодом є П'єр Абеляр (пом. 1142). Опосередковуючою ланкою між першим, другим і третім є Іоан Дунс Скот (пом. 1308).

Схоластика, в історичному плані, йшла поряд з хрестовими походами, намагаючись вести боротьбу проти збільшення відчуження, пов'яза-

ного з платонівським реалізмом і нестримного засвоєння аристотелевих ідей. Союз церковної філософії з філософією Аристотеля пояснюється зручністю застосування теорії еманцій, ступенів Аристотеля у тлумаченні сходження Бога до природи (ступені тілесних і живих форм), як ціль богоприроди, саме Бог рухає "форми" (порівняймо з "першодвигуном" Аристотеля). В цей час працюють арабські філософи Сходу – Авіценна (пом. 1036), іспанський філософ – Аверроес (пом. 1198), в напрямку засвоєння філософії Аристотеля в школах західного християнства.

В XIII ст. відбувається акумулювання схоластичною теологією поняття "природа". "Природа" доповнює метафізичне розуміння Бога і створює концептуальну завершеність. Природа стає опорою для руху до церкви, а від церкви до Бога. Схильність до такої постановки питання спостерігалась в XIII ст. у філософських вченнях Олександра із Гельса, Альберта Великого, Томи Аквінського. За Томою Аквінським – природа є цариною ступенів, сходинок до Бога (природні форми→людина→церковні таїнства→божественна благодать).

Поява найрізноманітніших концепцій, гадок, думок середньовічної релігійної філософії надихає в XII ст. Петра Ломбардського (пом. 1164) на створення "Підсумкових сентенцій"(квінтесенція догм, гадок, концепцій), за що він був названий "майстром суджень" (magister sententiarum).

Олександр із Гельса (пом. 1245) реалізовував задачу співвідношення релігійної доктрини з раціональною теологією, завдання, яке успішно завершив Альберт Великий (пом. 1280), вчитель Томи Аквінського (пом. 1284), в клерикально-філософській системі Томи поєднані Аристотель, Августин, Петро Ломбардський.

Вчення Томи по проблемі свободи є повним детермінізмом, який виключає випадковість (передвісник, в багатьох аспектах, Б. Спінози). Тома Аквінський стверджує відсутність одиничної волі, заперечує "свавілля", твердячи про божественну передбачливість, все є, так би мовити, "навколо Бога" (ad Deum). В той же час, Іоан Дунс Скот займає прямо протилежну позицію. Виникає боротьба детермінізму та індетермінізму.

В цьому аспекті можна виокремити два положення:

1. Обумовленість (детермінізм) по відношенню до самого Бога – залежність його від причинності, і, відповідно, висновок щодо існування Бога – якщо Бог залежний, отже, не всемогутній, але якщо не всемогутній – це означає, що його існування можна поставити під сумнів.

2. Якщо Бог є причиною будь-якої дії, а він (Бог) діє як причина по причині (можливо іманентній) добра, тоді немає ні зла ні випадковості, отже Бог також втілюється в природу (одна з концептуальних умов виникнення пантеїзму).

З протилежного боку, воля Бога незалежна від цілі "voluntas est superior intellectu" (воля стоїть над мисленням). Благо є благом завдяки божественному волевизначенню (ex institute), а не саме по собі (per se). Ерігуена людську свободу визнає досить умовно, пов'язуючи свободу

людських дій з визначеними Богом наслідками в разі результату як блага. Дія, ініціатива якої полягає в церкві має безумовне значення.

Що ж стосується співвідношення Бога і добра – не Бог є добрим за визначенням, але оскільки бажає бути добрим. Повертаючись до першого пункту і враховуючи останнє твердження, можна зробити висновок про те, що Бог детермінований ідеєю добра, добро може розглядатись як причина Бога, такого, яким він стає завдяки ідеї добра. Якщо навіть ідея добра не передує Богові, тоді ідея добра, принаймні, співіснуюча, спів-суцтя, що означає пріоритет ідеї добра перед Богом. З іншого боку, висновуючи з засновку ("Що ж стосується співвідношення Бога і добра – не Бог є добрим за визначенням, але оскільки бажає бути добрим"), таким чином, не добро, як щось визначене до Бога, встановлюється як регулятивне, імперативне для Бога, але сам Бог визначає, чим має бути добро. Так, будь-що, що Бог визначить як добро і буде "добром", хай навіть це добро було злом (наприклад: бажання зла стає бажанням добра, якщо джерелом бажання є Бог, і це не означає, що зло тим самим перетворюється на добро, зло лише отримує статус добра, оскільки все, що "від Бога" – все є добро, навіть якщо це зло). Взагалі, виникає проблема – як в такому контексті постановки питання стає можливим визначення етичних категорій добра і зла. Розмисли щодо цих понять базуються на людському розумінні, що є, з одного боку, виправданням Бога, а з іншого, засуджуючим моментом. Але, з точки зору здорового глузду, остаточно вирішити проблему Божества в контексті добра і зла неможливо крім як пропозиціонально.

Із збільшенням уваги до проблеми людської свободи в Середньовічній філософії виділяється поняття "індивідуальності" і сама реальність її пізнання переростає в пізнання індивідуальності, а через неї – реальності. Реальність починає мислитись індивідуалістично, як наслідок процесу індивідуального пізнання, діяльності суб'єкта, людського "Я". Такі тенденції Середньовічної філософської думки є передумовою специфіки і характеристичними для філософії Нового часу.

В підсумку, Вільям Оккам (пом. 1347) завершує справу Іоана Дунса Скота, свого вчителя в знищенні схоластичного реалізму. Заперечення реалізму пов'язане з тим, що він протирічить розумінню Бога, Бог стає другорядним; якщо універсалії існували завжди реально, то вони також і детермінували Бога, що протирічить його визначенню. Чи можемо ми припустити те, що універсалії існували до божественного творення!?

А також з'являються багатоманітні заперечення проти реалізму:

1. Річ не може бути одночасно в багатьох речах.
2. Поняття суть знаки, позначки, терміни, уявлення, звуки, слова.
3. Уявлення не дорівнює річ, звідки випливає неможливість онтологічного і космологічного доведень існування Бога (основа реалістична). З чого наслідком є неможливість будь-якої раціональної теології. Віра тепер має спиратися на церковний авторитет. Віра і церква визнаються

іраціональними і неспівмірними з світським, а згодом, і науковим, мистецьким світом. Тим самим, церква поступово втрачає владу над соціальним життям. Через зречення релігії та церкви від світу створюються умови для їх очищення та укріплення (рух францисканців). Відбувається й вивільнення філософії, відкривається шлях для філософії Нового часу. Схоластика, повертаючись до природи, людської природи готує появу скептицизму, емпіризму і сенсуалізму.

1. *Ланченко А.И.* Предисловие составителя и редактора // Фрэнсис Бэкон Верлуамский: реальная философия и ее эпоха. – М.: Издательство АСТ, 2003. – С. 15. 2. *Фишер К.* История новой философии: введение в историю новой философии. Фрэнсис Бэкон Верлуамский // Фрэнсис Бэкон Верлуамский: реальная философия и ее эпоха. М., 2003. 3. Там же. – С. 52. 4. Там же. – С. 53–54. 5. *Татаркевич В.* Історія філософії : в 3 т. Т. 2: Філософія Нового Часу до 1830 року. – Львів, 1999. – С. 6. 6. *Виндельбанд В.* История философии. – К., 1997. – С. 320. 7. *Рассел Б.* Історія західної філософії. – К., 1995. – С. 262. 8. *Александрова О.В.* Середньовічна філософія і філософія доби Відродження // Історія філософії : Підручник / За ред. В.І. Ярошовця. – К., 2002. – С. 126. 9. *Скратон Р.* Коротка історія новітньої філософії: Від Декарта до Вітгенштайна. – К., 1998. – С. 10. 10. *Фишер К.* История новой философии: введение в историю новой философии. Фрэнсис Бэкон Верлуамский. – С. 104. 11. Там же. – С. 112. 12. Там же. – С. 115. 13. Там же. – С. 116–117.

Д.В. Терлига, асп., КНУТШ

ДОСВІД РЕФЛЕКСІЇ ЩОДО ІСТОРИЧНОГО ПРОЦЕСУ В ІСТОРІОСОФСЬКІЙ КОНЦЕПЦІЇ Ю.І. ВАССИЯНА

Перед Україною стоїть задача ідентифікації себе в європейському та світовому культурному просторі як окрему спільноту із своїм власним культурним спадком і власними культурними надбаннями. Дана задача є нелегкою і потребує для свого вирішення значних зусиль у вирішенні питання ідентифікації української нації та визначення її основних, відмінних від інших, особливостей. Для визначення основних характеристик та закономірностей розвитку української нації, безперечно, необхідно знання власної культури, власної історії, власної традиції. Але це не повинно бути просто знання як констатація факту, це повинна бути рефлексія над власним минулим і теперішнім, яка дає змогу вивести загальні закономірності розвитку і функціонування української нації, а також обґрунтувати її особливість та унікальність.

В українській філософській думці історіософська концепція Ю. Василяна, на нашу думку, є зразком високого рівня абстрагування та теоретизування в розумінні політичних та філософських проблем.

Ю.І. Василян – український філософ, ідеолог, публіцист, політик. Його діяльність припадає на середину 20-х – кінець 40-х рр. Історіософська проблематика присутня як і теоретичних працях, так і в публіцистичних

статтях. На жаль, значна кількість праць Юліана Вассияна залишилися ненадрукованими і зберігаються у вітчизняних та закордонних архівах. Цей факт пов'язаний з тим, що він був одним із ідеологів Організації українських націоналістів і значну частину свого життя провів в концтаборах та еміграції. Переважна більшість його філософських праць являють собою статті чи нариси і є невеликими за розміром. Друкував їх філософ в журналі "Розбудова нації", періодичному виданні ОУН, а також в інших націоналістичних виданнях: "Національна думка", "Український голос", "За самостійність" і т.д. Значна кількість статей була опублікована в журналі "Самостійна Україна", періодичному виданні української діаспори в м. Чикаго (США), де Ю.І. Вассиян провів останні три роки свого життя.

Основними працями Ю.І. Вассияна можна назвати: "Степовий сфінкс", "Одиниця і суспільність", "Духове життя людини", "Воююча Україна", "Релігія і церква", "Назад до Шевченка", "До головних засад українського націоналізму", "Ідеологічні основи українського націоналізму".

Створюючи свою історіософську концепцію, автор послуговувався конкретною метою – ідентифікувати український народ як націю і обґрунтувати право України заявити себе в європейському соціокультурному просторі в якості самостійної держави. В своїх роботах Ю.І. Вассиян намагається в контексті закономірного розвитку всесвітнього історичного процесу пояснити принципи розвитку української нації, як однієї із одиниць історичного процесу, але водночас виводить ті самі загальні закономірності, розглядаючи українську націю, як самостійно функціонуючу спільноту. Виконуючи поставлені завдання, філософ визначив основні моменти, наріжні камені його історіософії, давши базові визначення та окресливши категоріальний апарат.

Головною складовою історичного процесу є нація. Більше того, про історичний процес ми можемо говорити лише як про процес, в якому відбувається зародження, розвиток, занепад тих чи інших націй як основних суспільних одиниць. Основною метою Вассияна, як вже було сказано, є виявлення причин кризи української нації і пошук шляхів виходу з даної кризи. Як зазначає один із дослідників духовної спадщини мислителя, Т. Лапичак: "Вассиян не визнає розуміння історії для самої історії, повторності і циклічності історичних періодів і процесів" [1]. Тут йдеться про відкритий проект історії, яка ще не закінчилась і яку не можна повністю і остаточно підвести під теоретичні схеми і повністю визначити механізм функціонування історичного процесу. В своїх роботах "Змаг основ", "Людина і історія", "Ідеологічні основи українського націоналізму" та ін., Ю. Вассиян піддає критиці такі філософські течії, як позитивізм та марксизм, виступаючи противником будь-яких телеологічних норм і природних законів в розвитку всесвітньо-історичного процесу.

Навпаки, мислитель говорить, що історія окремої нації є боротьбою цієї нації за своє становлення і функціонування. Лише в цій боротьбі, в цьому "спільному гоні здобувчої волі" [2] стверджується і твориться істо-

рія. Концепція Ю.І. Вассіяна є волюнтаристською і виключає будь-який детермінізм. "Для нації, що мусить вести боротьбу аж до перемоги – не може бути пізнання власної минувшини самоціллю, заспокоєнням чисто теоретичного зацікавлення, але першим із необхідних творчих засобів, бо справа йде про продовжування життя, а не про погляд на завершену історію" [3]. В цій ситуації ми можемо говорити про відкритий проект історії, яка ще не скінчилася, а навпаки, є ареною життя і боротьби націй в якості самостійно функціонуючих одиниць.

Таким чином, можна побачити, що Ю. Вассіян надає перевагу психологічно-волюнтаристському підходу до проблеми розуміння історії, визнаючи його для себе найбільш дієвим та практичним в питанні вирішення кризи української нації.

Взагалі проблему вирішення кризи української нації ставили перед собою переважна більшість українських філософів-націоналістів ХХ століття. Кожен із них намагався тим чи іншим чином пояснити природу української нації, створюючи ті чи інші теорії, використовуючи ту чи іншу методологію. Багато в чому погляди Ю. Вассіяна співзвучні із класиками українського націоналізму – Донцовим, Липинським, Липою, Сціборським. Але тут можна прослідкувати певну відмінність у тому, що мислитель намагається проаналізувати українство на психологічно-ментальному рівні, звертаючи увагу на питання духовності української нації.

Основними філософськими течіями ХХ століття, які спричинили вплив на творчість Ю. Вассіяна, були феноменологія Е. Гуссерля та французький персоналізм. Феноменологічну теорію інтенціональних актів філософ намагається застосувати в якості методології у власних дослідженнях щодо української нації. Розвиток історії, за Ю. Вассіяном, є результатом волевиявлення національної спільноти, направлення моральної свідомості окремого індивіда як представника національної спільноти, на духовну боротьбу.

Так наприклад, Е. Гуссерль в своїй дескриптивній психології обґрунтовує спрямованість свідомості на окремий предмет як окремий феномен, свідомість тут виступає як процес, що надає об'єктам сенс. У Ю Вассіяна ж свідомість виступає як процес, що надає сенс сутності українства та історії української нації. Він розглядає весь історичний процес як волевиявлення ідеї, що спрямоване до конкретної мети, зосереджуючи свою увагу на "внутрішній" свідомості нації, роблячи акцент на її психологічно-світоглядних і ментальних складових. Філософ був переконаний, що лише глибокий аналіз "внутрішньої" структури української нації допоможе розкрити сутність української нації як такої і допоможе пояснити її становище в європейському культурному просторі. Історія – результат волевиявлення, результат реалізації національної ідеї, яка на кшталт платонівського "ейдосу" є присутньою в свідомості нації і, навіть більше того, обумовлює останню. В своїй праці "Воююча Україна" Юліан Вассіян аналізує поняття моральної свідомості нації, визначаючи її як необхідну умову існування

нації взагалі. "Відношення до рідної землі передусім сповнитись повинно моральної свідомості, з якою людина признається до своєї батьківщини та сприймає її такою, якою вона історично є" [4].

Але моральна свідомість і духовність нації не виступають в концепції Вассияна чимось абстрактним. Вони реалізується в конкретній людині, тільки людина як індивідуальність може здійснювати історію. Основною рушійною силою в історії є людина як індивідуальність, як носій певного світогляду.

Астаф'єв в своїй дисертаційній роботі "Феномен континуїтності нації в українському історико-філософському вимірі" говорить, що в основі історіософії Ю. Вассияна – буття індивіда, яке мислиться в системі національних координат. Можна дещо скоригувати дане твердження тим фактом, що тут мова не йде про індивіда як окрему фізичну істоту, а говориться про людину як індивідуальність і особистість. Людина може стати творцем історичного процесу лише в якості яскравої творчої індивідуальності, активність та волевиявлення якої спрямована на вираження національної ідеї та реалізацію конкретного прагнення. Пасивний індивід в силу своєї природи та своїх особливостей не є здатним творити історію. Історія здійснюється лише завдяки креативним особистостям, які можуть поглянути на життя під іншим кутом зору і зламати закатені підвалини людського суспільства, пробудивши людей від великого сну.

Як вже було зазначено вище, Ю.І. Вассиян зазнав впливу західно-європейського і вітчизняного персоналізму, згідно якого людська особистість в усіх її творчих проявах визнається активною і діючою та проголошується основною метою людського існування проголошується самореалізація особистості, її універсальний розвиток.

Цей вплив дуже добре прослідковується в тому, що Ю. Вассиян розробляє поняття людської особистості як активного суб'єкту історичного процесу, наділяючи людину як неповторну індивідуальність і всебічно розвинену особистість формотворчими якостями, надаючи їй роль творця історії.

М. Антонович, дослідник спадщини Ю.І. Вассияна, в своїй статті "Історіософія Юліяна Вассияна" зазначає, що центральним й підставовим твердженням філософа є твердження про "...активне розуміння історичного процесу, що його формує воля особистості" [5]. Людина в своїй неповторній індивідуальності, вольовій активності та у своєму прагненні до самовдосконалення і духовного зросту є суб'єктом історичного процесу, бере участь в його здійсненні, не залишаючись пасивним спостерігачем подій, які відбуваються.

Історія, за Ю. Вассияном, твориться особистостями. В своїх роботах Вассиян вживає багато метафор, а в деяких випадках і термінів, над якими здійснює ґрунтовну рефлексію, таких, як: "духове зусилля", "душевна творча снага", "моральна самосвідомість". Але всі ці метафори-терміни характеризують одне й те ж саме твердження: людська особистість є наріжним каменем історії, є творцем історії.

З цим твердженням Ю. Вассиян пов'язує свої погляди щодо психології українства, говорячи те, що для української пересічної людини зовсім не є типовим здійснювати героїчні вчинки, а навпаки, він наголошує на тому, що: "українська людина не зуміла сама статися джерелом власного історичного розвитку, вона скорилася наказам чужої волі і хоч згодом розрослася числом до значних розмірів, то ще й сьогодні не має достатньо міцних внутрішніх основ, щоб здобути собі позицію історичного підмету" [6]. Той факт, що українська нація в період Визвольної війни та гетьманської козацької республіки пережила період піднесення, Ю. Вассиян трактує як виняток, який не є властивий психології українства. "Сварливий, недовірливий, анархічний українець розбиває кожну спробу на велику міру закроєного єднання і внівець обертає випадкові осяги геніальних імпровізацій своїх велетнів..., – пише він у своїй роботі "Степовий Сфінкс", – Їхні великі діла тануть в огні його пекельного заклоту – крамоли, мстивої зажерливості, непогамованої заздрості і братовбивчої гризні" [7]. Закінчуючи аналіз української людини, філософ підсумовує: "Де душі бракує засади руху – волі, там неможлива ніяка правдива історія, переткана мережею великих імен і славних подвигів" [8].

Але, підкреслюючи визначальну роль людини в процесі творення історії, дослідник ні в якому разі не постулює відокремленість людини від соціуму. Навпаки, в концепції філософа присутня діалектика одиничного і загального в контексті взаємозв'язку людини і суспільства. Людська особистість як окрема одиниця усвідомлює себе як члена певної спільноти, тобто має соціальну самосвідомість в тому сенсі, що, залишаючись індивідуальністю і гармонійно розвиненою особистістю, вона усвідомлює себе частиною спільноти, в якій знаходиться. Більше того, саме цій спільноті, вона усвідомлює себе як людську особистість і індивідуальність.

Хоча з однієї сторони людина як особистість формується в суспільстві, проте з іншої сторони людина як особистість і впливає на суспільство завдяки своїм духовним якостям і своїй здатності піднятися над суспільством. "Духова індивідуальність... Це самостійна сила, що в боротьбі за рацію індивідуального чину не тільки здобуває в збірній гушці людей становище рівно рядне, але й ви дигається понад неї та витискає на оточенні, немов на податливій вже матерії, знак своєї духовності" [9]. Лише завдяки вольовому напруженню і творчому пориву душі, людина може піднятися понад суспільством, в якому вона знаходиться та змінити його, порушуючи його духовні основи, вплинути на його громадян, запропонувавши їм нові принципи духовного єднання. Таким чином, Ю.Вассиян, як і всі філософи-націоналісти виступає проти концепції суспільства як однорідної статичної маси, де всі є рівні в своїх правах. "...Вассиян засуджує думку про рівність маси, однорідність руху й якісну статистику, ставлячи замість того як етичний принцип спільноти духову різномірність, гармонію творчих зусиль, індивідуальну динаміку" [10].

Найвищим щаблем людської спільноти є нація. "Національність – це найглибша, найзагальніша й найтривкіша підстава людської соціально-

ті" [11]. Лише усвідомлюючи свою належність до певної нації, людина долучається духовним чином до певної спільноти, отримуючи і усвідомлюючи історичний досвід минулого, пов'язуючи його з теперішнім. Таким чином, вона може відчувати безпосередній зв'язок із своєю спільнотою на духовному та ідейному рівні, усвідомивши свою належність до певного роду, залишаючись при цьому із своїм індивідуальним "я". В своїх роботах Ю. Вассиян вживає поняття "родова свідомість", розуміючи під родом не кровні зв'язки, а духовний, ідейний зв'язок, що об'єднує людей на вищому соціальному рівні, яким є нація.

Розкриваючи свою теорію нації через проблему співвідношення одичного і загального, Ю. Вассиян звертається до інших проблем, таких, як проблема ідейної основи нації, її вольових якостей, цілі її існування.

Він проголошує національність як найбільшу підставу людської соціальності. Розкриваючи в подальшому дане твердження, мислитель доходить до висновку, що там, де йде мова про національну єдність, йде мова про духовну єдність і соборність, про національну ідею.

Для Ю. Вассияна будь-яка нація має певну національну ідею, яка дозволяє ідентифікувати будь-яке соціальне утворення як націю. Ідея є притаманною нації на ментально-психологічному рівні і дає змогу зв'язати минуле з теперішнім, змушує нащадків почути своїх предків і взагалі є реальним підґрунтям для національної єдності, національної виокремленості. Завдяки національній ідеї, як регулятиву, відбувається об'єднання почуттів, емоцій, думок та прагнень, які фокусуються в світлі одної ідеї.

Лише маючи свою ідею, нація може знаходитись в межах всесвітньо-історичного процесу як самостійна одиниця. В роботі "Над Рубіконом" Вассиян пише стосовно національної ідеї, що "...Підметова її постава в людях є апріорна, а типова форма її восіблення – це почуття родової гідності, національної чести і лицарської мужности на сторожі її знаменного буття у світі" [12].

Ідея, в свою чергу, реалізується завдяки вольовій активності свідомості нації, воля і свідомість виступають як ті чинники, що надають настанову на перетворення буття. Ідея може бути не усвідомлюватися своїм народом, вона набуває цінності лише завдяки її вольовій реалізації. Ю. Вассиян, вдаючись до ліричних метафор, зображує цей процес як героїчні вчинки національних геніїв, порив душі, покликання долі, внутрішній голос життя і т.д. Але незмінним є той факт вольова маніфестація характеру виступає у Ю. Вассияна неодмінною умовою історії. Історія не може бути недієвою, осмислення історичного процесу повинно відбуватися із усвідомленням своєї належності до нації. Реалізація нації в історії залежить виключно від активно-творчого способу її поведінки, свідомість як окремої людини, так і нації в цілому повинна бути напрямлена на реалізацію національної ідеї. Порівнюючи вольову активність з самим життям, Вассиян таким чином, визначає волю, як головну умову існування нації, що повинна рухатись, боротися і перемагати, функціонувати в динамічно-

му темпі розвитку. Там де немає волі, немає нації. Порівнюючи націю з живим організмом, філософ відводить вольовій активності функцію хребта, каркасу, на якому тримається все розмаїття життєвих проявів.

Воля обов'язково є усвідомленою, завдяки конкретно спрямованим вольовим актам відбувається становлення та функціонування нації як окремої одиниці історичного процесу. Завдяки вольовій активності вона має можливість зміцнення, формування власної традиції, протистояння ворогам.

Кожен вольовий акт є спрямованим та обґрунтованим, вольові прояви не є стихійними, вони спрямовуються до конкретної мети. "Не сама первісна динаміка життя, тобто його стихійна сторона, вирішає про творчі вияви, безпосередньо з ним зв'язані, але спосіб життєвого руху до окремої мети, що має всі ознаки життєвої основи, однак у цілості з нею не тож сама, бо творить своєрідну цінність, уявляє собою в ієрархії життєвих форм найдосконаліший, духовий овоч" [13]. Волевиявлення ідеї відбувається раціонально, маючи на увазі конкретну мету – єднання і соборність нації, досягнення нею найвищого рівня духовності, встановлення "моралі переможного чину", яка дає змогу тій чи іншій нації здійснювати своє становлення, розвиватися та протистояти впливам інших націй, зберігаючи свою унікальність.

Таким чином, ми виявили, що природа нації визначається зв'язкою понять: ідея-воля-мета. Ідея активізує людську волю та діяльність, спрямовуючи її до конкретної мети. Національна ідея є живою ідеєю, що символізує собою згоду думки і буття, життя і духа. Тобто це не є абстрактний теоретичний конструкт, а дієва норма. Єдність цих трьох моментів (ідея – воля – мета) є необхідною умовою існування і розвитку кожної людини, яка водночас усвідомлює себе невід'ємною органічною складовою своєї нації як своєї власної спільноти.

Розмірковуючи над долею української нації та аналізуючи її "внутрішню" структуру, Ю. Вассіян констатує факт, що українська нація не має власної активної вольової спрямованості, що спричинено психологією осілого хлібороба, яка виробилася в українців з давніх-давен. Українська людина бралася за зброю лише в тому випадку, коли виникала небезпека її повного знищення. Але і в тому випадку протест українства носив стихійний характер. Конструктивне вирішення питання щодо вироблення власної національної ідеї в окремій державі ніколи не було властивим українським людям у своїй більшості. Саме ця обставина – прив'язаність до землі, не дозволяє українській нації чітко визначити мету свого розвитку і реалізуватися ідеї єдності і соборності української нації в українській державі.

Розглянувши історіософську концепцію мислителя, ми можемо з певністю сказати, що на прикладі української нації ми не можемо прослідкувати єдність ідеї, волі, мети – цих трьох "стовпів", на яких тримається здорова і всебічно розвинена, нація. Так звана психологія української миролюбності і надмірне захоплення ліричними почуттями не дає змогу українській нації реалізувати свої можливості в повну силу, змушуючи їх

здебільшого опоетизувати своїх історичних геніїв, роблячи з них романтичних героїв.

У наш час, в момент ідейної розпорошеності українського народу, є актуальною проблема ідейної єдності українців, яка може дозволити встановлення нації, що є оформленою, але не здійсненою в історії в повній мірі. Українській нації необхідно звернути увагу на свою "внутрішню" структуру, направивши всі свої сили на боротьбу за власну ідентифікацію.

Концепція Ю.І. Вассіяна дає можливість пояснити багато спірних моментів в історії світової, і, зокрема, української філософсько-історичної думки, які не в змозі пояснити інші концепції. Мислитель відкинув геополітичні проблеми, зосередивши свою увагу на питаннях національної психології та менталітету, намагаючись дослідити природу української нації "зсередини". Побудувавши свою теорію історичного процесу, базуючись на духовних характеристиках нації як спільноти, філософ дав відповідь на такі питання, як: в чому полягає природа нації, які принципи її встановлення, які умови необхідні для успішного її існування і протистояння іноземним впливам. Незважаючи на високий ступень рефлексійності і абстрагованості, вчення Ю. Вассіяна безпосередньо пов'язане із емпіричним рівнем функціонування тої чи іншої спільноти.

Таким чином, стає можливим отримати відповіді на ряд запитань, пов'язаних із становленням та розвитком української нації, української державності, української культури.

1. *Лаличак Т.* Д-р Юліан Вассіяна // Самостійна Україна. – 1954. – Ч. 10. – С. 11.
2. *Вассіяна Ю.І.* Воююча Україна // Степовий сфінкс. Суспільно-філософські нариси. – Торонто: Євшан-зілля, 1972. – С. 180.
3. *Вассіяна Ю.І.* До головних засад націоналізму // Розбудова нації. – Прага, 1928. – Ч. 2 – С. 33.
4. *Вассіяна Ю.І.* Воююча Україна. – С. 173.
5. *Антонович М.* Історіософія Юліана Вассіяна // Степовий сфінкс. Суспільно-філософські нариси. – Торонто: Євшан-зілля, 1972. – С. 28.
6. *Вассіяна Ю.І.* Степовий сфінкс // Степовий сфінкс. Суспільно-філософські нариси. – Торонто: Євшан-зілля, 1972. – С. 51.
7. Там само.
8. Там само. – С. 53.
9. *Вассіяна Ю.І.* До головних засад націоналізму. – С. 35–36.
10. *Антонович М.* Історіософія Юліана Вассіяна. – С. 31.
11. *Вассіяна Ю.І.* Ідеологічні основи українського націоналізму // Степовий сфінкс. Суспільно-філософські нариси. – Торонто: Євшан-зілля, 1972. – С. 123.
12. *Вассіяна Ю.І.* Над Рубіконом // Степовий сфінкс. Суспільно-філософські нариси. – Торонто: Євшан-зілля, 1972. – С. 44.
13. *Вассіяна Ю.І.* Степовий сфінкс. – С. 78.

К.Г. Якушко, асп., НАУУ, м. Київ

ФІЛОСОФІЯ СВОБОДОТВОРЧОСТІ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

Спроба поєднати в одному терміні "свободотворчість" фундаментальні філософські поняття "свобода" і "творчість" базується на тому, що створюється методологічна можливість звузити їхній зміст до історико – філософської та історико – культурної характеристик діяльності людської особистості. Виокремлюється акцент на тому, що особистість спроможна

вільно творити себе і навколишній світ, часто-густо йдучи у цій діяльності всупереч усталеним історично – культурним, соціальним та інтелектуальним традиціям. Крім того, слово – термін "свободотворчість" має певну функціональну зручність, оскільки дозволяє більш вільно оперувати аспектами обох понять – свободи і творчості у різних контекстах, залишаючи "в дужках" (якщо вдатися до гусерлівського терміну) смислове багатство обох термінів, ужитих порізно.

Особистість, яка спроможна на "свободотворчість", уособлює чинники культурного та історичного поступу суспільства. Історія світової, у тому числі української філософії, багата на такі особистості, які у своїй самодостатності та історичній змінюваності (але не замінюваності) створюють підвалини довічного інтелектуального поступу як кожної людини, так і людства як спільноти.

В історії української філософської думки, розглянутої під таким кутом зору, найбільш яскравою постаттю є видатний український філософ XVIII ст. Г.С. Сковорода. Його свободотворчість із рівноцінною силою виявилась як у вітлених у його філософських творах ідеях, так і в особливостях викладу цих ідей, у тому числі мовних та педагогічних. Загальний культурно-історичний та філософський контекст "свободотворчості" Г.С. Сковороди адекватно охарактеризував у своєму історико – культурному дослідженні праць та постаті мудреця видатний український культуролог і філософ XX ст. Д. Чижевський. Він звернув увагу на те, що Г.С. Сковорода – багатогранний неординарний мислитель, який був останнім представником українського Бароко і водночас передромантиком, для якого буття стоїть нібито на "роздоріжжі" та має "подвійний характер" [1].

Праці сучасних українських дослідників, які різноаспектно охоплюють питання свободотворчості в історико-філософському та історико-культурному аспектах, – А. Бичко, І. Бичка, І. Валявко, В. Горського, С. Кримського, В. Лісового, М. Максюті, Н. Мозгової, В. Нічик, І. Огородника, Н. Поліщук, М. Поповича, В. Скуратівського, Я. Стратій, М. Ткачук, М. Русина, В. Ярошовця – надають змогу відштовхнутися від уже зробленого ними як інтелектуальної опори й тому дозволять авторові цієї розвідки припуститися певних лакун у викладі конкретного матеріалу з тим, щоб виокремити "свободотворчість" Г.С. Сковороди як автономну рису його філософування та життєвого шляху. В. Ярошовець та І. Бичко актуалізують історико-філософську проблему "відкритість буття", "віднайдіння в текстах можливостей, не реалізованих авторами" [2]. М. Попович у праці, спеціально присвяченій філософії свободи Г.С. Сковороди, звертає увагу і на віковичну потребу людства в свободі [3], С. Кримський докладно аналізує питання ціннісно-смислового універсуму та питання експлікації філософських смислів [4].

Мета даної статті – деталізувати аспекти розуміння "свободотворчості" Г.С. Сковороди через "практику себе", через наближення до трансцендентності, у свободі волі та здатності до екзистенційного вибору. Голо-

вним предметом філософських міркувань Г.С. Сковороди, як прояву свободотворчості, є безмежний духовний простір окремішньої людини або, за його термінологією, "внутрішня людина".

На генезис світогляду Г.С. Сковороди – свободотворця позначився історичний період накладання на тогочасну духовність впливів пракультур готизму та еллінізму, коли була підкреслена увага громадськості до виховання вільного та індивідуального самовиявлення особистості, поряд з історично вмотивованим відстороненням від "макрореальності" XVIII ст. Філософ багаторазово наголошував, що тільки духовна людина вільна: у висоту, в глибину, в ширину літає без меж, прагнучи життєво-практично перебороти екзистенційну напругу, утворивши власне існування та тлі неповторної персональної та суспільно-історичної ситуації. На цьому він наголошує, зокрема, в "Іконі Алквіліадській", коли виводить образ сокола – людини, яка, не змирившись із гнітом повсякденності, прагне до духовного злету: "Правда, що земна куля без болотних калюж... бути не може. Але і в таких місцях... соколи з орлами вгору, у простір чистих небес... летять" [5]. Ці ідеї в подальшому спроектувалися і на світорозуміння О. Потєбні, але у спеціально мовному аспекті, коли йшлося про те, що "всіляке розуміння слова є нове його творення" [6].

Зasadничою складовою сквородинівської свободотворчості є зв'язок з трансцендентною сферою буття, у чому він продовжив традиції філософування українських книжників і полемістів XVII-XVIII ст., які вважали, що перетворення людини можливе лише за умови розділення думки на "розум писання" та "суд апостольської науки", вказували на подолання в процесі самопізнання своєї земної оболонки та входження в контакт з потойбіччям [7].

Створення духовного універсуму переходу від "зовнішньої" до "внутрішньої" людини несе внутрішню розраду для Г.С. Сковороди як особистості. Так, у байці "Гній та Діамант" домінують роздуми про духовні перспективи вдосконалення людини, про те, що вони несуть вищу насолоду та щастя для серця людини за будь – яких умов існування. Вдаючись до яскравих метафор, Г.С. Сковорода писав, що деревом життя усолоджуються гіркота та звеселяється серце людини. Ці міркування можна, до певної міри, кваліфікувати як своєрідний духовний утопізм. Він прослідковується у словах на кшталт "Серед образів і крила орлині..., підіймаючи схилене додолу пташине тіло, відображають іншу сутність,... тлінь світила цього стала сонцем правди і поселенням істини, як тільки вічний заснував у сонці поселення своє,... найкоротша казочка містить у вузлі своєму монумент найсолідшої вічності". У його творах символічний світ – Біблія постає як омріяний людиною світ мрій духовної культури. Г.С. Сковорода пише: "Біблія є новий мир і люд Божий. Немає у тій республіці ні старості, ні статі, ні відмінності – все там спільне – суспільство в любові, любов у Богові, Бог в суспільстві. Ось кільце вічності! Від людей це неможливо" [8].

Слід зауважити, що на своєму життєвому шляху Г.С. Сковорода зазнавав часто багато труднощів, вдавався до сумнівів щодо здійсненності своїх утопічних мрій. Це позначилося, до певної міри, на деяких мовних особливостях (умовних зворотах його текстів: "якби ми в ганебних справах були такими ж соромливими, боязкими, як часто ми буваємо боязкими і хибно соромливими в порядних вчинках..." [9]. Постійно сфокусована увага читача на умовності світосприйняття і у постійному рефрені до 28 піснi "Саду божественних пісень": "Як у серці нуда, буде... біда". Умовність з точки зору мовного викладу (одночасне вживання зворотів на "коли", "може", "краще сказати" "аби" в одному реченні) фігурує і в сквородинівській байці "Собака та Вовк": "Коли ж... станом та науками хвалитися..., то може. Ще краще сказати, аби ви мене полюбили", чим підкреслюється звернення до барокових пріоритетів мінливості настроїв, коли все відбувається водночас, у поєднанні непокданого тощо [10].

На шляху свободотворчих шукань український філософ часто звертається до недосяжних ідеалів трансцендентного світу – до осягнення духовних вершин чистоти розуму, світла, миру, гармонії, любові. Любоб до добродієвності подібна тендітному світлу вогню, яка "осяє очі та наповнює серце", незважаючи на те, що її складно підтримати. Українська архетипна ідея благосного повернення людства до первинної чистоти ще за земного життя, добротверджувальне відношення до дійсності в якості сонячного начала – позитивно – творчого спрямування світорозуміння відгукується у творчості Г.С. Сковороди поцінуванням стану чистоти серця і розуму.

Духовний активізм та свободотворчість яскраво проявилися і у тій увазі, яка надавалась Г.С. Сковородою діалогізму як засобу виходу у "відкрите буття", де здобуває натхнення, насичується потенціалом творчого самотворення. Слід зауважити, що поняття "гармонія", пошуки його смислового наповнення завжди були у центрі уваги філософа. Ці пошуки часто-густо розглядалися як єдність багатоманітності, зустріч протилежностей, Серед творів мислителя навіть за формальними ознаками знаходимо багато діалогів, де проповідник мудрості застосовував поширені того часу прийоми викладу думок у єдності питань та відповідей та елементи сократичного діалогу. У роздумах про зміст життя Г.С. Сковорода також часто звертається до діалогу. Вони подані у змісті діалогів творів "Боротьба Архистратига Михаїла з Сатаною", "Убогий Жайворонок", "Кільце": "Афанасій. Кільце немає кінця, за прислів'ям, і твоя мова. – Єрмолай. Не заважай йому. – Афанасій. Мені багато хорошого привела на пам'ять мова його!" [11]. Важливість спілкування як шляху осягнення злагодженого існування та, водночас, як спонукальної сили до свободотворчості, виявлено вже у самій назві твору "Діалог. Назва його – потоп зміїний", де є приписка – продовження – "розмовляють Душа і Нетлінний та Дух", у побудові інших діалогів (наприклад, у "Суперечці Біса з Варшавою" на кшталт "– Чи розумієш ти, що ... – Дуже добре розумію"), у сентенціях з листа 27 січня 1763 р. до М. Ковалинського, у зверненні до

Я. Долганського, філософ писав: "Для мене нема нічого приємнішого, ніж вести розмову з другом", "Розмова – це звідомлення думок і ніби сердець цілування; сіль і світло компаній – союз досконалості" [12].

У питаннях просвіти Г.С. Сковорода застосував і діалог – перевірку знання незмінної істини. Розгортання цього діалогу полягає у відшуканні прихованої репліки – загадки через необхідний код, хоча, певною мірою відповідь вже відома. Паралель з таким діалогом прослідковується у розмові біса з Варсавою однойменного твору, коли на початку здійснюється певна перевірка знань учня: "Демон. Що таке дерево життя? – Варсава. Це закон розуму. Даймон. – Що таке закон розуму? – Варсава... безсмертного отця... образ постаті..." [13].

У просторі зазначеного відкритого спілкування важливе значення має віра як розмова з трансцендентним. Віра для Г.С. Сковороди – це основа переконання в безсмертності духу як передумови життєтворення. Ця думка супроводжує його роздуми про безсмертя внутрішнього духу у творі "Ціцерон. Про старість". У байці "Два коштовні камені – Діамант і Смарагд", "Жаби" також наголошується на тожості життєтворчих орієнтирів із вірою: "освіта чи віра Божа, милосердя, великодушність, справедливість, постійність та цнотливість... Ось ціна наша й честь Віру, мир, радість, покірність теж. Й інше, що в ряді святим назвеш" [14]. Щира народна християнська віра, за Г.С. Сковородою, створює в людині душевний мир, що зростає в серці таємно та посилюється почуттям зробленого добра, позбавляє страху смерті, сприяє досягненню вічності завдяки надії, постійності. Тільки така віра без зовнішньої показовості зможе зберегти себе в цілісності, відкидаючи непотрібне, виконуючи заповіді Божі та у шуканні слави Божої. До Я. Правицького звернені слова Г.С. Сковороди про те, що саме "молитва й терпіння, терпіння та молитва, – це є мені межа, і щит, і сила, і надія, і втіха, і мир" [15]. В цьому контексті доречно згадати і визначення релігії Д.Чижевським як переживання, що обіцяє людині розв'язання "усіх парадоксій", "архімедівський пункт приложення сили поза світом" [16].

Наступним важливим моментом, ще недостатньо дослідженим, на наш погляд, є сукупність питань, пов'язаних із диференційованістю виявів свободної людської волі, на яку звертає увагу Г.С. Сковорода. Йдеться про те, що людська воля, постаючи перед необхідністю здійснення духовного й ширше – життєвого вибору, виявляється зовсім неодноспрямованою. Роздвоюючись на "добру" і "злу" волю, вона занурює людину у вир суперечностей, у тому числі пізнавальні сумніви (у Сковородиновому розумінні пізнання як духовного осягнення Божественного Абсолюту) та реальні життєві спокуси. Так, воля порівнюється Г.С. Сковородою у творі "Діалог. Назва йому Потоп Зміїний" із "апокаліптичним змієм", який, з одного боку, є мудрим, а з другого боку вводить людину в оману, випробовуючи її духовну міць. У листах до О. Сошальського та ін. філософ вказує на пріоритетність "внутрішньої людини" щодо "зовнішньої", на те, що боротьба

"злої" і "доброї" волі розгортається на межі екзистенційних можливостей людини. Г.С. Сковорода часто апелює до здорового глузду у міжлюдських стосунках, радить "навчитись стримувати волю" – "навчитись правильно володіти речами", ілюструючи, за спогадами М. Ковалинського, це переконавання таким унаочнюючим прикладом: коли батько вириває з рук сина ніж, сам ним користуючись, чи не ясно видно, що син не може правильно володіти речами, повертаючи їх на користь.

Вірний учень Г.С. Сковороди згадує і таку настанову свого вчителя: хоч серце слабкої людини повсякчас і стає полем бою світськості і самолюбства, які нападають на "добру" волю, щоб сісти на престолі її свободи, людина повсякчас має бути насторожі і поборювати у собі все зле. Зазначена тут воля є благосною енергією Небес – порухом внутрішнього Духа, що нагадує міркування Ф. Прокоповича про те, що саме розумні дії, правильне володіння тим, чого бажаєш, є щастя [17]. Протівитись "безодні бажань" та "потопу думок", яку спричиняють пишноти світу, можна, за Г.С. Сковородою, лише співвіднівши свої наміри з порухом внутрішнього Духа і лише його силою прокинутись у чарівному здивуванні (тобто у стані духовного блаженства).

Справжня (божественна) воля у Г.С. Сковороди, на нашу думку, – це всепоглинаюча таємна сила духу та премудрості, при якій людина водночас є і невідником. У кожній конкретній ситуації вона здійснює духовне поборювання усього злого і ницого у складному змаганні на межі прірви. Пов'язуючи духовне і соціальне, у творі "Вступні двері..." філософ пише: "премудрість... по всіх членах політичного тіла... розлившись робить його... добробутним,... у всі віки й народи завжди погідно вірили: є деяка таємниця і сила, що по всьому розливається і всім володіє,... підданим є кожен народ і однаково кожний признає перед ним рабство своє" [18].

Важливо тут звернути увагу на символічний та метафоричний бік міркувань Г.С. Сковороди. Під володарями він розуміє не конкретних людей – політичних керівників, а сили в межах самої людини, які реалізуються у моральних нормах суспільного існування та поведінці конкретних людей у конкретних ситуаціях. Доказом даної сентенції може слугувати сквородинівське переконавання в існуванні Божого світу лише за наявності духовних царів – моральних цензорів, про які він пише: "Світе! Світе безпорадний! Вся надія у царях! Невинність – небесний двір! Туди лети і там почий!" [19]. Роздуми про свободу і честь яскраво подані також у вірші Г.С. Сковороди "De libertate" та байці 17 "Два цінні камінці: Алмаз та Смарагд".

Ідеї мислителя співзвучні сучасним духовним потребам суспільства і можуть бути використані у сучасній просвітницькій праці та педагогічній практиці. Український філософ А. Бичко слушно вказує на формування життєвих орієнтирів українського народу через гартування волі, "яка не спирається на насильство і владу, а є внутрішньою потребою, певним результатом діалогічності особистісних мікросвітів, ґрунтовним усвідомленням цінності свободного самовияву особистості – чесності з собою" [20].

Актуальною на даний час складовою свободотворчості є і свобода вільного вибору між добром і злом. Це духовне поривання і життєва практика доступні кожному. Г.С. Сковорода повсякчас наголошував на духовно – очищувальному значенні вільного обрання людиною свого життєвого шляху: "Хто чому хоче навчитись, до цього і повинен прагнути", коли "щастя – стан незалежності і душевного спокою" [21]. Він також визначив важливість у виховному процесі ідеї "сродної праці" у "сродності" з Творцем. Визнання ролі вищого начала як джерела творення, природи суцього, у першу чергу передбачає вироблення відповідної життєвої постави чинити відповідно до визначеної природи, однак творчо, оскільки відшукування свого справжнього єства передбачає складний мисленнєвий процес – "блукання вільного духу" як життєвого акту.

Життєвий шлях Г.С. Сковороди був екзистенційно насиченим, а духовне наближення до Бога сквородинівської людини відбувалося у повсякденному існуванні, у духовній боротьбі "тут" і "зараз". Ось чому вважаємо найважливішим компонентом сквородинівської свободотворчості, насамперед "практику себе" – не боятися людини розмірковувати, а й втілювати переконання в реальному житті, оскільки упродовж усього життя мислителем здійснювалась постійна, надскладна духовна праця, напружена свободотворчість у сфері сенсожиттєвих орієнтирів.

Вчинок, як ідеальна дія, справді вільної людини ретельно розглядається Г.С. Сковородою у творах "Epigramma", "De libertato", "Розмові про премудрість": "Назви коротко мужа мудре діло! – В умі май світло і здорове тіло... зрівнивши все злото. Проти свободи воно лиш болото. Слава навіки буде з тобою. Вольності отче, Богдане – герою. Родився тут народ і навчений не так. Він дикі брехні ці сприймати не мастак" [22]. "Практика себе" – мистецтво бути доречним по-людськи, бути собою, за будь-яких життєвих обставин, прагнути стати людиною "сродної праці" за надскладних умов, коли для послідовника Г.С. Сковороди є і залишаються визначальними цінності самотворчості, реалізації індивідуальних можливостей у "мистецтві життя як поліфонії вчинку". Для створення цілісної картини свого внутрішнього духовного буття потрібно зблизити поняття "мистецтво", "самовираження", "перетворююча діяльність", "розкриття здібностей", "інтенсивна духовна діяльність" і "пізнання". Саме у такій креативній цілеспрямованій діяльності (у "накладанні фарб життя" на первісну натуру), проявляється духовна сутність людини, її прагнення до саморозвитку і самореалізації, оскільки творити свободу – покликання сильної особистості, яка органічно поєднує в собі безмежне прагнення до свободи і вміння відповідним чином організувати свою життєдіяльність щодо її здійснення. Українська архетипізація настанови "практичної корисності" доповнюється, на нашу думку, бароковим екзистенційним розумінням філософії як практичної моралі та практичної системи життя, котра наближає філософські роздуми, наукове мудрування про мистецтво життя до широкого загалу, насамперед., через пантеїзм та роман-

тизм. Таке розуміння важливості впровадження філософії в реальне життя, наближення "високих матерій" до широкого загалу часто виявляється як в сквородинівських листах до М. Ковалинського, так і в інших творах (наприклад, "Іконі Алквіадській"): "Невидимі блага душі знає той, хто має досвід... Нема години, не придатної для занять корисними науками... Я в цій книжечці показую досліди, яким чином можна входити у точний цих книг розум". Слід наголосити, що зустріч із собою у просторі "внутрішньої людини" передбачає зустріч сильного та слабкого чинника. Філософ, продовжуючи барокову традицію підвищення через умалення і смирення – містичне поєднання Бога і раба, не випадково приписує активність – справжнє життя, насамперед духовній сутності індивіду, залишаючись сам в тіні, певною мірою розчиняючись у тексті. Розглянуті аспекти свободотворчості через трансцендентну, метафізичну Божественну сферу буття, самопізнання, вияви людської волі, вибору, "сродну працю", "практику себе" є важливими складовими екзистенційного філософування Г.С. Сквороди, мають конституюючий вплив на духовні пошуки та життєвий шлях ("містецтво життя") українського мислителя. Ці аспекти важливі для висвітлення історико-культурних передумов філософування Г.С. Сквороди у річищі "свободотворчості", в актуалізації проблеми духовного динамізму в творенні майбутнього (не в тавруванні чи оплакуванні минулого).

Розгляд даної проблематики можна поглибити подальшим аналізом інших ціннісно-утворюючих компонентів "містецтва життя" Г.С. Сквороди, постать якого є сучасною в історико-філософській площині. Практичне значення розглянутої тут проблеми свободотворчості у філософії Г.С. Сквороди полягає у спрямуванні думки на духовний розвиток і на здатність вільного виявлення свого духовно-творчого потенціалу, а також на настанову до діалогу та розуміння. самовдосконалення людини.

1. Див.: *Чижевський Дмитро*. Філософські твори : у 4 т. / Під заг. ред. В. Лісового. – К.: Смолоскип, 2005. – Т. 1. – XXXVIII. – С. 16, 41. 2. *Ярошовець В., Бичко І*. Історія, філософія, історія філософії // Філософська думка. – 2003. – № 2. – С. 32. 3. *Попович М. Григорій Скворода: філософія свободи*. – К.: Майстерня Білецьких, 2007. – С. 246. 4. *Крымский С.* Экспликация философских смыслов. – М.: Идея-Пресс, 2006. – С. 102. 5. *Скворода Григорій*. Твори у двох томах. – К.: АТ "Обереги", 1994. – Т. 1. – С. 8, 46. 6. Див.: *Потебня А.А.* Философия языка // Слово и миф. – М.: Правда, 1989. – С. 269. 7. *Вишенський І.* Книжка // Твори. – К.: Державне видавництво художньої літератури, 1959. – С. 163. 8. *Скворода Григорій*. Твори у двох томах. – К.: АТ "Обереги", 1994. – Т. 2. – С. 22, 44. 9. Там само. – С. 258. 10. Там само. – Т. 1. – С. 103, 118. 11. Там само. – С. 391. 12. Там само. – Т. 2. – С. 89, 251. 13. Там само. – С. 88. 14. Там само. – Т. 1. – С. 76, 207, 112. 15. Там само. – С. 329. 16. *Чижевський Дмитро*. Філософські твори. – Т. 1. – С. 57, 58. 17. Див.: *Прокопович Ф.* Етика, або наука про звичаї // Філософські твори : в 3 т. – К.: Наукова думка, 1980. – Т. 2. – С. 513. 18. *Скворода Григорій*. Твори у двох томах. – Т. 1. – С. 142. 19. Там само. – С. 67. 20. *Бичко А.І.* Проблема свободи в українській національній самосвідомості // Мінливі обрії свободи. До 70-річчя Ігоря Бичка. – К.: Стилос, 2005. – С. 232–233. 21. *Скворода Григорій*. Твори у двох томах. – Т. 1. – С. 4; Т. 2. – С. 104. 22. Там само. – Т. 1. – С. 73, 85.

ЛОГІКА

А.С. Синиця, студ., ЛНУ ім. І. Франка, м. Львів

ВИТОКИ ЛОГІКИ

Виходячи з етимології терміну "логіка", ми натрапляємо на поняття "логос" (Λόγος). Логос – це термін давньогрецької філософії, який одночасно позначає і "слово" ("висловлювання", "мову") і "смісл" ("поняття", "судження"). В понятті "логосу" наявний також момент чіткого числового відношення – "відліку" (λόγον διδόναι). Логос – це протилежність усьому, що не піддається відліку, безсловесному, безвідповідальному, безформенному, безсмысленному в світі і людині. Термін "логос" вперше введений Гераклітом Ефеським на позначення процесу розходження, боротьби і взаємопереходу протилежностей, адже "логос" – це і закон буття і неадекватні йому "слова" людей.

Наявність "відліку", "лічби" як моменту в понятті "логосу" призводить до першої помилки, а саме: що логіка являється елементом теорії математики і постала з необхідності становлення арифметичних і геометричних розрахунків в процесі зародження і першопочаткового розвитку науки, передусім математики, приблизно в VI ст. до н. е. Слово "математика" походить від грецького μάθημα, що означає "наука, знання, вивчення" і вживається на позначення кількісних абстрактних властивостей і відношень між довільними об'єктами. Математика в кінцевому підсумку визначається суспільною практикою – технікою (розрахунками у конструюванні найпростіших пристроїв), торгівлею (потребами лічби в торгівлі, воєнній справі), економікою (при розподілі економічних ресурсів). Але не логіка.

Другою помилкою буде вважати, що логіка є частиною філософії, раціональним ядром останньої. Логіка спершу носила онтологічний характер, тобто відносилася до порядку речей, а не порядку ідей (закон тотожності у Парменіда, закон достатньої підстави у Демокріта). Специфікою логіки є не вивчення об'єктивного світу природи чи суб'єктивного світу людських переживань, а дослідження природи мислення, за допомогою якого людина пізнає і природу і психіку. Філософія виникла як результат синтезу людських уявлень про світ в найбільш загальних поняттях – категоріях. А тому для філософії завжди центральною являється пара категорій мислення – буття (буття – мислення). Але не для логіки.

Витоки логіки слід шукати в риториці. "Логіка як наука про мислення першопочатково виникла у зв'язку з практикою ораторського мистецтва, як частини теорії риторики" [1]. Риторика як наука виникла в V ст. до н. е. на Сицилії завдяки працям Емпедокла, Коракса, а згодом Лісія, Горгія тощо. Риторика як мистецтво переконання – це завжди єдність двох

апеляцій: до емоцій комуніканта (що найкраще може забезпечити психологія) і до його мислення (реалізується за допомогою логіки). Логіка вичленувалась з риторики в Давній Греції (перший трактат Арістотеля присвячений проблемам логіки називався "Топіка", тобто розділ риторики, який досліджував загальні місця, загальнозначущі судження, аргументи чи теми), Індії і Китаї (в логіці яких судження не визнавалося самостійним актом думки, а лише членом умовиводу). Перші системи логіки, як науки про мислення, що здатне пізнати істину, створені Демокритом і Арістотелем, виникли в боротьбі з вербальною еквілібристикою і безпринципною риторикою диспутів софістів. А тому вихідним моментом логіки як складової риторики першопочатково був умовивід. Згодом для Платона, в процесі обґрунтування основ філософії, таким вихідним елементом логіки стає поняття, для Арістотеля – судження. В результаті цього логіка перестає бути частиною риторики. Домінування аналізу в логіці привело з однієї сторони до її математизації (формалізації), а з другої – до втрати її практичної складової – невід'ємної частини комунікації.

Логіка, у формі аналітики, втратила свою динамічну складову, перетворившись сьогодні в основному на статичну складову математики. Але ж спочатку був не символ (математичний), не поняття (філософське), а "логос" (умовивід), цілісність якого є необхідною умовою існування як символу, так і поняття.

1. *Маковельський А.* История логики. – Жуковский; М.: Кучково поле, 2004. – С. 5.

Н.Т. Супрун, студ., КНУТШ

ІНСТРУМЕНТИ ВПЛИВУ, ЯКІ ВИКОРИСТОВУЄ ВІДПРАВНИК У ПРОЦЕСІ КОМУНІКАЦІЇ

Кожного дня ми стаємо учасниками комунікаційного процесу. Це може бути буденна розмова чи звичайний перегляд рекламних роликів. В цьому процесі людина може займати місце 1) відправника "повідомлення" або 2) одержувача "повідомлення". Комунікативний процес, в свою чергу, можна визначити як такий, що є ситуацією, в якій одна із сторін (відправник) прагне передати "повідомлення", а інша сторона переслідує мету отримати чи, навпаки, не отримати це "повідомлення". Засобом надсилання для людей, зазвичай, є мова.

Не прості взаємозв'язки між мовою і дійсністю є однією з причин того, що вибір, який здійснює відправник в момент кодування думки, відіграє важливу роль в структуруванні завдяки мовним засобам. Цей вибір відправника надає йому певну владу в процесі комунікації. Вона проявляється у тому, що людина, яка повідомляє, користується різними інструментами (механізмами) для здійснення впливу (вплив може мати характер свідомого або не свідомого).

Отже, інструменти впливу: 1) вибір слів і виразів серед вже існуючих; 2) створення нових слів і виразів; 3) вибір граматичної форми; 4) вибір послідовності елементів вербальної комунікації; 5) вибір невербальних характеристик; 6) вибір старих чи прихованих засновків.

Розглянемо ці всі пункти детальніше.

1. Вибір слів і виразів серед вже існуючих. Завдяки такому вибору відправник отримує силу влади тому, що для освітлення одного і того ж явища, предмета можна використати різні слова, що знаходяться в одному синонімічному ряді і передають різноманітні відтінки предмету, який досліджується. Тобто думка, що міститься у "повідомленні", може бути закодована багатьма альтернативними але функціонально еквівалентними кодами. Саме така різноманітність надає судженню потрібне забарвлення. Один і той же трикутник можна назвати "трикутником, що має рівні сторони" і "трикутником, що має рівні кути", все залежить від того, яка саме характеристика нам потрібна.

2. Причиною створення нових слів і виразів є прагнення оновити старе чи дати назву речам, явищам, подіям, що тільки з'явилися. В рекламній сфері чітко видно, що від назви товару (яскравості, неординарності) залежить попит на нього. "Помаранчева революція", що є назвою політичних подій в Україні, теж сприймали по різному. Деякі пов'язували з терміном "революція" фізичне насильство, озброєні виступи. Це відповідно створювало негативне ставлення до цих подій. Інші ж акцентували увагу на слові "помаранчева" і вбачали в ньому щось тепле, світле – позитив.

Отже, виходить, що сприйняття самого явища, речі відбувається на основі сприйняття імені і відповідної побудови асоціативного ряду.

3. Вибір потрібної граматичної форми теж надає владу відправникові "повідомлення". Застосовуючи активну чи пасивну форми в реченні можна впливати на те, яким саме чином сприйматиме інформацію одержувач. Прикладом цього може слугувати порівняння двох висловлювань: (1) "Міліція затримала мітингуючих" і (2) "Мітингуючі були затримані міліцією". Різні форми одного речення підкреслюють місце "головної дійової особи", тому в першому висловлюванні зазначається активність міліції; в другому, навпаки, відповідальність переноситься на мітингуючих, так наче вони спровокували арешт. Тому той, хто говорить і, той, хто сприймає, мають бути уважними щоб розуміти, що ці два висловлювання містять в собі різні причинно наслідкові зв'язки. Граматична форма – не просто "формальність", а механізм для здійснення влади.

4. Вибір послідовності рівноправних елементів впливає на сприйняття інформації. Це пов'язане з тим, що відправник може визначити "лідера" у ситуації, що розглядається, лише його положенням і місцем в реченні.

5. Невербальними елементами є тон голосу, наголос на певне слово чи словосполучення. Таким чином, передаються бажані чи дійсні емоції та переживання відправника. Фраза "Я вірю у Вас" може звучати по різ-

ному: як запитання або ствердження, як вираз, де підкреслені сама віра чи особа, яка вірить.

6. Вибір старих чи прихованих засновків. Завдяки цим засновкам відправник може задавати напрям розмові. Це надає йому можливість вносити попередні думки в структуру. Найчастіше приховані засновки використовують для того, що б не помітно для одержувача "повідомлення" внести в розмову таку інформацію, яку одержувач не хоче сприймати в якості вихідного пункту. Таким методом користуються журналісти. Яскравим прикладом, що ілюструє цей механізм є звернення президента Джонсона до Конгресу: "Підвищення податків викликане не звичайним збільшенням адміністративних розходів, а війною у В'єтнамі". Як видно, Джонсон не пропонує обговорювати, чи потрібне підвищення податків. Це має сприйматися як даність (вихідне положення), а Конгресу пропонується на обговорення лише причини, які призвели до цього росту.

Розглянувши ці інструменти впливу, цей механізм влади, що концентрується в руках відправника (але влада є і у одержувача "повідомлення"), можна сказати, що інформація, яку надає відправник ніколи не буде нейтральною (об'єктивною). Адже, обираючи слова, граматичну форму, наголос відправник створює той контекст, в якому він хотів би бачити своє висловлювання.

ТЕОРИЯ ТА МЕТОДОЛОГІЯ ПІЗНАННЯ

*В.Е. Буденкова, канд. филос. наук, доц.,
Томский государственный университет, Томск*

ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ ДВУХ СПОСОБОВ ПОСТРОЕНИЯ ОНТОЛОГИИ

В классической философской традиции существует два способа построения онтологии: "от субъекта" и "от объекта". Первый способ предполагает в качестве первоосновы или абсолютно достоверного начала мир человеческой субъективности (например, философия Р. Декарта или феноменология Э. Гуссерля). Оба философа исходят из реальности собственного "Я", как несомненно данного. Эта реальность дана нам непосредственно и только в ее существовании мы можем быть абсолютно уверены. Онтология "от субъекта" – форма интроспективного конституирования реальности, поскольку все, с чем мы имеем дело в действительности, весь наш опыт "объективного мира" выводится из реальности самосознающего субъекта. "От субъекта" в данном случае означает не только "отправную точку", направление движения мысли, но и ту дистанцию, которая отделяет конституирующее сознание от конституируемого им мира. Дистанцию не в физическом, а в экзистенциально- онтологическом смысле.

Другой вариант формирования онтологии – "от объекта". В отличие от предыдущего, здесь акцент делается на независимости первоначала от субъекта, его онтологической самодостаточности. Это может быть "субстанция" Б. Спинозы, или марксистская "материя", или "эйдос" Платона. Во всех случаях мы имеем дело не просто с признанием существования чего-то вне нас и нашего сознания, но с иным способом конституирования реальности, когда в роли конституирующего начала выступает некая сущность, мыслимая, как первичная по отношению к человеческой субъективности. Онтология "от объекта" подразумевает не только несомненную данность внешнего мира, но, если речь идет о философской онтологии, утверждение в качестве первоосновы того, что Гуссерль предлагает "заключить в скобки" и "вывести из игры". В онтологии "от объекта" источником конституирования реальности является опыт, причем не только эмпирический (наивный онтологизм), но и преобразованный с помощью интеллекта в метафизический, освобожденный от всего чувственно-конкретного и случайного. Этим объясняется и тот факт, что объективно-идеалистические концепции попадают в разряд онтологий "от объекта".

Если рассматривать два способа построения онтологии в контексте современных тенденций в эпистемологии, то можно обнаружить их связь с такими ее направлениями, как реализм и конструктивизм. Онто-

логия "от субъекта" близка определенным установкам конструктивизма. Так, конструктивистские интенции обнаруживаются в принципе активности трансцендентального субъекта в процессе конституирования реальности, а также в негативном отношении к метафизике в ее традиционном понимании.

Что касается онтологии "от объекта", то здесь напрашивается параллель с реализмом (в его различных проявлениях).

При этом часто упускается из виду тот факт, что реализм, как вариант ответа на вопрос о существовании независимой от человека реальности, отражает онтологическую сторону проблемы, а конструктивизм – эпистемологическую.

Следует отметить, что с точки зрения решения именно гносеологических (эпистемологических) задач, определить, какой из способов построения онтологии предпочтительнее, довольно сложно, т.к. каждый из них порождает определенные проблемы. Проблема онтологии "от субъекта" связана с переходом от внутреннего мира "Я" к внешней реальности, от субъекта к тому, что можно считать объективным миром и что, в конечном счете, является предметом познания. Другими словами, при построении онтологии "от субъекта", есть риск получить реальность "в единственном числе", реальность собственного "Я", как чистого *cogito* (трансцендентальный солипсизм).

В онтологии "от объекта" главная трудность связана с тем, что признание существования независимой внешней реальности неизбежно приводит к вопросу о том, какова эта реальность на самом деле. Насколько наши представления о мире соответствуют тому, что есть в действительности? Реальность (внешняя), как бы ее не понимали, не дана нам непосредственно. Связующим звеном между человеком и реальностью выступает язык.

Как убедиться в том, что объект, "стоящий" за именем или мир, скрытый за "завесой" слов и выражений, именно таков, каким мы его видим и представляем? Многослойность реальности, с которой мы имеем (или можем иметь) дело в онтологии "от объекта", не позволяет однозначно ответить на этот вопрос.

Таким образом, мы обнаруживаем неожиданное сходство (правда, скорее, негативного плана) двух способов построения онтологии: ни один из них сам по себе не гарантирует "прямого выхода" к реальности и, следовательно, не позволяет разрешить трудности, с которыми столкнулась классическая эпистемология.

В то же время необходимо помнить, что, во-первых, любая онтология – продукт наших интеллектуальных усилий, а потому конструктивна. Во-вторых, "посредническая" роль языка в познании выражается (помимо прочего) в конструировании реальности, что позволяет говорить об "имплицитном" конструктивизме онтологии "от объекта". Это в свою очередь означает, что между реализмом, как формой онтологии "от объекта", и

конструктивизмом, как следствием построения онтологии "от субъекта", нет "непреодолимой пропасти". Элементы конструктивизма нарастают, когда на основе полученной онтологии формируется эпистемологическая программа. Данное обстоятельство позволяет поставить вопрос о "конструктивном реализме", как способе преодоления трудностей классической эпистемологии и основании эпистемологии неклассической.

*В.М. Петрушов, канд. філос. наук, доц.,
Українська державна академія залізничного транспорту, Харків*

ЕКЗИСТЕНЦІЯ СУМНІВУ ТА ФЕНОМЕН СКЕПТИЦИЗМУ

Якщо прийняти в якості методологічної основи нарративну модель філософських дискурсів М. Фуко і розглянути скептицизм на археологічному зрізі історико-філософського знання, то це дозволяє виявити можливість застосування до вивчення структури скептицизму подвійної рефлексії, тобто одночасного екзистенційно-феноменологічного мисленнєвого позиціонування стосовно предмета (або предметів) дослідження, маючи при цьому на увазі гегелівський контекст рефлексії як взаємне відображення одного в іншому (наприклад, явище в сутність). Останнє фіксується в гайдегерівському питанні: "Хіба ми повинні намагатися досягати відповідності з Буттям суцього?" Але ж це є питання всієї філософії: "Відповідність буттю суцього і є філософія, проте тоді, і тільки тоді, коли ця відповідність здійснюється... Філософія є самостійно здійснювана відповідність, яка говорить, оскільки дослухається до поклику Буття суцього. Ця відповідність прислуховується до голосу Буття. Те, що звертається до нас як голос Буття, привертає нашу відповідність... Сущє як таке привертає мову таким чином, що вона налаштовується (accorder) на Буття суцього. Відповідність є налаштованою обов'язково і завжди, а не лише інколи випадково. Вона є деяка налаштованість. І тільки на основі налаштованості (disposition) оповідання відповідності отримує свою точність, свою розташованість.

В якості налаштованого і розташованого (als ge-stimmtes und be-stimmtes) відповідність дійсно існує в деякому настрої. Тим самим наша поведінка так чи інакше організується. Настрій, який розуміється таким чином не є музикою випадково вилинаючих почуттів, які лише супроводжують відповідність. Коли ми характеризуємо філософію як налаштовану відповідність, ми жодним чином не хочемо вручити мислення випадковим змінам і коливанням почуттів. Мова йде виключно про те, щоб вказати, що всяка точність оповідання укорінена в розташованості відповідності...

Але вказівка на сутнісну налаштованість відповідності не є деяким сучасним винаходом. Вже грецькі мислителі, Платон і Арістотель, помітили, що філософія і філософування належать тому виміру людини, яке ми називаємо настроєм (в сенсі налаштованості і розташованості)" [1].

Цей уривок з твору Гайдеггера вартий підвищеної уваги тому, що в ньому мислитель аналітично точно вивіряє онтологічне значення настрою філософуючої людини на тлі покликання всієї філософії. Гайдеггер виділяє два домінуючих типи філософського настрою – подив та сумнів: "Подив веде філософію і повсюдно панує в ній... Подив є тим настроєм, в якому грецьким філософам була дана відповідність Буттю суцього. Цілком іншого роду той настрої, котрий спонукав мислення повному поставити традиційне питання про суще і тим самим розпочати нову епоху філософії. Декарт в "Роздумах" запитував не тільки і не стільки – що є суще, оскільки воно є. Декарт запитував: яке те суще, котре є істинне суще в сенсі *ens certum*. Між тим для Декарта сутність *certitudo* змінилася. Адже в середні віки *certitudo* означало не вірогідність, а жорстку обмеженість суцього тим, що воно є. *Certitudo* тут ще рівнозначне *essential*. Для Декарта ж те, що дійсно є, вимірюється інакше. Сумнів стає для нього тим настроєм, в якому вібує налаштованість на *ens certum*, вірогідно суще. *Certitudo* виявляється тією фіксацією *ens qua ens*, котра виходить із безсумнівності *cogito (ergo) sum* для людського Его. завдяки цьому виділяється *sub-jectum* як Его і людська сутність вперше вступає в область суб'єктивності в сенсі егоцентризму (*Egoitat*). Із налаштованості на це *certitudo* мова Декарта отримує визначеність деякого *clare et distincte percipere* (ясного і чіткого сприйняття (лат.) – *В.П.*). Настрої сумніву стає позитивно згодою з вірогідністю. Віднині вірогідність стає мірузадаючою фірмою істини" [2].

Отже, якщо античний скептицизм мав на меті заперечення вірогідності знань та істини як такої (негація суцього), то вже в епоху Нового часу "настрої сумніву стає позитивною згодою з вірогідністю. Віднині вірогідність стає мірузадаючою формою істини". Має місце так звана "онтологічна різниця", яка полягає в "утриманні буття і суцього разом (*zusammen*) на відстані одне від одного" (Гайдеггер). Інакше кажучи, імовірне суще пробабілізму Аркесілая і вірогідне суще (*ens certum*) Декарта, перебуваючи в стані "онтологічної різниці", відповідають настроям різного характеру: в першому випадку – сумнів виступає як феномен ("...іменування включає в себе того, хто іменує, – але особливе іменування як раз в тому, що іменування входить в нього лише для того, щоб самому перед суцим відступити на задній план. Тоді суще є чистий феномен" [3]; сумнів, який заперечує суще, відступаючи від нього "на задній план", маємо підстави вважати феноменом); в другому випадку – сумнів виступає як екзистенція ("людська сутність вперше вступає в область суб'єктивності в сенсі егоцентризму"; цим самим людина співвідносить себе з буттям суцього, відкриваючи перед собою сукупність можливостей, а сумнів "стає позитивною згодою з вірогідністю" реалізації цих можливостей", що і надає нам право декартівський сумнів визначити як екзистенцію [4]).

Проте таке смислове порівняння античного сумніву з новочасовим сумнівом може виглядати не дуже переконливо, бо філософська палітра

скептицизму зовні насичена різноманітними відтінками скептичної думки, відстежити які досить важко. Але якщо повернутись до методологічних меж нарративної моделі філософського дискурсу, то виявляється, що на загальному рівні скептицизм як різновид епістеми і сумнів як форма док-си взаємодіють саме дистинктивно, розрізнено: як феномен та екзистенція відповідно. Але тут виникає проблема суто методичного характеру, – якщо феномен підлягає об'єктивації (скептицизм можна досліджувати в філософських текстах), то екзистенція не об'єктивується, це висхідний принцип екзистенціалізму. Тому варто скористатися думкою Гайдеггера: "...Філософія в якості філософії є не грецький, але якийсь надгрецький спосіб екзистенціювання" [5]. Спів ставляючи з тим, що міркував мислитель стосовно феномену ("Ніхто вже більше ніколи не досягав висоти грецького досвіду суцього як феномену", – визначивши це як екзистенціювання, – В.П.), можемо зробити припущення про можливість перенесення розгляду "екзистенції – сумніву" в феноменологічну площину: надати сумніву сенс ноетичного компоненту переживання, яке постає як безперервна варіація, потік феноменологічного буття з його актуальним і потенціальними фазами.

В тому випадку коли ситуація дослідження вимагає екзистенційної рефлексії, "епістема скептицизму" повинна розглядатися як простір екзистенціалів, збуджуючих уяву "бачення алатеї (суцього), переживання "екстатичного екзистенціювання" (що було природньо для греків на етапі переходу від міфа до логосу [6]). Виходячи з цього, в сучасному позитивізмї емпіричні знання сприймаються під кутом зору їхньої залежності від стану спостерігача, сам експеримент як організація вибору можливих станів систем "об'єкт-суб'єкт" [7]. Одним з прикладів такого підходу в науково-філософських дослідженнях може бути так званий "метафізичний експеримент" [8].

Поняття "метафізичний експеримент" ретроспективно звернено до кантівської "експериментальної філософії", яка відсилає нас до дослідних дій перевірки змісту та застосованості тих чи інших категорій і понять. Серед останніх існують гранично загальні по своєму смислу та значенню (в термінології Канта – метафізичні), які і донині залишаються за межею сучасних методів експериментальних досліджень і представляють собою предмет онтологічних зіставлень в різних філософських системах і наукових концепціях. Мова йде про такі поняття, як "Бог", "безсмертя", "душа", "космічний розум" і таке інше. Саме вони утворюють фронтальний поділ між раціональністю та ірраціональністю в плані здійснення духовних пошуків людства, що часто приймають форми духовної боротьби та протистояння. Очевидно, що подальший прогрес на шляху раціонального пізнання світу багато в чому залежатиме від подолання "бар'єру" апріорної невизначеності, за яким знаходяться сутнісні і семантичні характеристики цих понять. Згідно з Е. Гуссерлем, необхідно "привести латентний розум до самопізнання своїх можливостей і тим самим

прояснити можливість метафізики як істинну можливість – такий єдиний шлях дійсного здійснення метафізики або універсальної філософії" [9]. Розуміючи тут "латентний розум" як особливий рівень внутрішнього сприйняття спонукання до філософування, дуже важливо визначити умови та деякі правила "приведення латентного розуму до "самопізнання" в контексті розкриття певних меж його самовиявлення і потенційних можливостей. В цьому і полягає ідея здійснення метафізичного експерименту як спеціальної філософсько-психологічної форми раціоналізації інтелектуальної діяльності, яка повинна виконуватися в межах особливої дидактичної системи. Для створення такої системи ретельно аналізується досвід ірраціонально-містичних течій (їхні школи та форми практичної діяльності), написання і тлумачення езотеричних текстів, способи споглядально-медитативного пізнання світобудови, а також сучасні наукові досягнення в галузі вивчення мінливих станів свідомості. По суті метафізичний експеримент представляє собою достатньо складну з психічної точки зору методику "зіткнення" відкритої і закритої раціональності (в сенсі визначення цих форм раціональності В.С. Швирьовим [10]).

Такий експеримент дозволяє виявити деякі закономірності проявів "латентного". Зокрема, в складних задачах трансцендентного аналізу подій, явищ і предметів відмічається прагнення розуму (інтелекту) індивіда до зміни апріорних форм сприйняття дійсності (звичні простір і час заміщуються "системою" координат "Світло – Пітьма – Мовчання"), що засвідчує раціоналізацію мислення як адаптацію до нових умов мисленнєвої діяльності, а не як деяку форму містифікації скрізь призму інтроспективних образів та відчуттів. Важливим є те, що в процесі послідовної зміни деяких форм апріорності індивіду видається випадок діятя, сприймати реальність і аналізувати її вже на якісно нових гносеологічних рівнях, котрі будуть відображати принципово інші, але адекватні конкретній ситуації, типи раціональності. Ключем до розуміння метафізичного експерименту та його подальшого розвитку є судження К. Хюбнера: "Історичній ситуації, в якій ми сьогодні знаходимося, належить не тільки те, що ми практично (теоретично це не пояснимо) рухаємося по колу альтернативних онтологій, їхніх метафізичних рефлексій і саморефлексій, також як і за їхньою допомогою організованого досвіду, але також існуємо в міфологічних (релігійних, естетичних) формах життя і мислення, які далеко виходять за межі ... досвіду виникнення онтологій" [11].

Перспективна задача метафізичного експерименту полягає в науково-методологічному проникненні в "сферу ірраціонального", не відхиляючись "від боротьби за прояснення граничних даностей і від висування граничних й справжніх раціональних цілей" [12].

Отже сучасна "постнеопозитивістська ситуація" (як її називає В.В. Налімов) має тенденцію до "екзистенціалізації" емпірично-дослідницьких систем, виставляючи їхні епістемні частини дійсно таки "простором екзистенціалів", в якому суб'єкт має почувати себе в певних екзис-

тенційно-помежових умовах відчуття трансцензусу, котрий відкриває суб'єкту "справжнє буття". При цьому на першому плані досліджень постнеопозитивістів опиняються парапсихологічні феномени, як то телепатія, телекінез, яснобачення та інші, котрі найбільше відповідають науковим інтерпретаціям з екзистенціальним контекстом (що по суті і є "екзистенціалізацією феноменів" або наповненням останніх змістом екзистенціалів). Що ж стосується доксеми, то в таких випадках вона охоплює широке коло думок науковців, релігійних догматів, містично-езотеричних уявлень, від чого виникає "поліфонічне звучання істини", яка врешті решт викликає наступний сумнів в правомірності такого підходу. Але сучасна лібералізація науки виходить з того, що "світло неможливе без п'тьми, тому пізнати ніч необхідно" (А. Камю "Міф про Сізіфа"). Багато, хто з вчених так і вважає: парапсихологія з її постнеопозитивістським витонченим варіантами є не що інше, як "сутінки науки". Але тут не все так просто, як здається на перший погляд.

А тепер звернемося до поглядів на "екзистенцію сумніву і феномен скептицизму" відомого екзистенціаліста-антискептика М. Бердяєва, який це питання розглядав як "сумніви і боріння духу": "по вдачі своїй, по духовній структурі своїй я зовсім не скептик. Моє мислення протікає не у формі сумніву. Мені властиві не сумніви, а духовні боріння, протиріччя. Я не сумніваюсь, я бунтую. Але і бунтуючи, я завжди стверджую. Моє пізнання здійснюється не у формі внутрішнього діалогу, в якому долаються сумніви і заперечення, надані самому собі. Заперечення проти моєї думки і мого пізнання я завжди проектував зовні, в образі ворога моїх ідей і вірувань, з якими я вів боротьбу. Моє мислення було стверджувальним, воно було таким і тоді, коли воно було критичним. Але невірно було б думати, що я мислю догматично. Я вірю в Істину, котру шукав, вірю в Бога, якого шукав. Але я був шукачем, перебував в русі, досягнення моїх пошуків визначалися творчими підйомами. Я зараховую себе до іншого типу, ніж тип скептика і тип догматика. Скептик, по суті, не шукає по-справжньому, він не знаходиться в русі. Абсолютний скепсис, який неможливий, був би мертвою точкою нерухомості. В дійсності скептик зраджує своєму скепсису на кожному кроці і тому тільки живе, виражає себе в слові, рухається. Межі скептика і догматика сходяться в нерухомості, в замиранні творчого життя...

Скепсис застиглий і тривалий у часі, який не є тільки момент духовного шляху та діалектичного процесу думки, означає метафізичну безхарактерність, нездатність до вольового вибору" [13] (підкреслене нами – *В.П.*).

Мислитель в цьому тексті вимальовує скептицизм (скепсис) як явище, як феномен, але сприймати це треба з застереженням Гайдгера: "Що таке, однак, феномен в грецькому сенсі? Якщо дотримуватися новоевропейського способу виразу, то феномен греків буде як раз тим, що в Новий час феноменом стати не може; це сама річ, річ в собі. Між Аристотелем і Кантом пролягає безодня. Тут треба стерегтися всілякого ретроспективного тлумачення" [14].

Для греків "присутнє" (наявне) і те, що виказує себе само собою (ви-явлене), – цілком одне, є феномен. В підкреслених судженнях Бердяєва як наявне (або "присутнє") "виражає себе в слові" і застигає в нерухо-мості "творчого життя" є однією наявністю, отже є феноменом. Іншими сло-вами, бердяєвський опис скепсису можна вважати феноменологічним. Коли ж справа доходить до "сумніву" Бердяєв постає справжнім екзистен-ціалістом, яскраво подаючи його як екзистенцію:

"Помилково думати, що сумнів носить інтелектуальний характер. Лю-дина обманює себе, вважаючи, що його сумнів і заперечення проти віри інтелектуально-пізнавальні. В дійсності сумнів має емоційний і вольовий характер... І саму емоційність я б назвав трансцендентальною. Існують трансцендентальні емоції, емоційне а пріорі пізнання, перед усім релігій-ного пізнання.

Все моє життя пройшло в боріннях духу. Але я рідко виражав безпо-середньо боріння духу в своїх писаннях. Звичайно боріння духу я проек-тував зовні і виражав їх у формі боротьби з ворожими течіями. По своїй манері писати і виражати себе я ніколи не міг бути тим, хто сумнівається. Я завжди писав і говорив впевнено, завжди здійснював вольовий акт вибору. Але чи були у мене сумніви? Думаю, що в мене ніколи не було зупиненого, застиглого сумніву. Я знав і розумів всі заперечення проти моїх думок і вірувань, проникав в них, але я завжди робив творче зусил-ля внутрішнього подолання і виражав в них лише результати цього зу-силля. Релігійні сумніви у мене були і є, і часом дуже сильні. Але сумніви ці звичайно приймали форму пристрасної моральної емоції. Я не стільки сумнівався, скільки обурювався. І якби я відмовився від Бога, то, ймові-рно, відмовився б в ім'я Бога. Але як філософ я заперечую онтологічний доказ буття Божого, головний доказ. Бог не є буття, і до Нього не засто-совані категорії буття, які завжди належали мисленню. Він існує, Суцйй, і про це мислити можна лише екзистенційно і символічно. Моє ставлення до Бога екзистенційно драматичне і в нього входять боріння. Болісні ре-лігійні сумніви я переживаю лише в той момент, коли припускаю істин-ність та вірність застиглої традиційної догматичної віри, викликаючої мій протест і навіть обурення. Але варто мені відчутти неістинність і невір-ність такого роду віри, щоб в мене зміцніла віра та впевненість, всякий сумнів зникає. Це не схоже, звісно на звичайний тип сумніву. Але з цим пов'язані болісні хвилини мого життя... Віра і переконання виражають синтез душевного життя, досягнутий ним цілісний образ, утворення осо-бистості. Сумнів, тривалий скепсис означає розпад цього синтезу, зіб-раності особистості. В сновидінні послаблена синтезуюча активність свідомості і з надр підсвідомого народжуються невиразні, несинтезовані в цілісній особистості образи. Остаточне опанування аналітичного сумніву перетворює життя в сновидіння. Тільки синтезуючий акт духу не допус-кає перетворення в страхітливе сновидіння... Людина живе і тримається вірою. Вживаю слово "віра" не в догматичному сенсі. Скепсис є послаб-лення людини і смерть" [15].

Цією сповіддю мислитель переконує нас в тому, що уособлений "сумнів" має такий екзистенційний характер. Але його сумнів має особливий зміст: у ньому пасивне несприйняття заперечення Бога заміщується активним "борінням духу" проти "застиглої традиційної догматичної віри". Отже бердяєвське "боріння духу" наближує нас до розуміння адогматизму як форми виявлення сумніву, відштовхуючись від застиглості, нерухомості "абсолютного скептицизму", крайні межі якого збігаються з тим же догматизмом. То ж даремно Л. Шестов, скептицизм якого часто є "гіперболізацією всякого сумніву", зізнається, що "...послідовний скептицизм сам себе спростовує, бо заперечення можливості знання є вже твердження" [16], але й сам він (Шестов) своїми судженнями "грішив" тим, що, "направляючи їх проти загальнообов'язковості, надавав їм форму все ж тієї загальнообов'язковості" (М. Бердяєв).

Ф. Ніцше, який своєю філософією ставив за мету перегляд всіх життєвих цінностей, і вважає, що він вже "перехворів на нігілізм", створив власний нігілізм, котрого ще не було в світі. "Пожертвувати Богом за Ніцше – ця парадоксальна містерія останньої жорсткості збереглася для підростаючого сьогодні покоління..."[17] – це його слова. Але ж чи не актуальні вони і для сучасності? Їх можна було поставити "під сумнів", якби не сумнів самого Ніцше: "Хибність судження ще не слугує для нас запереченням судження; це, може бути, найбільш дивний з наших парадоксів" [18]. Теж саме, тільки іншими словами, висловлює Шестов: "Некорисність і непотрібність якої-небудь думки або навіть цілого ряду, систем думок не може слугувати достатньою підставою, щоб заперечити їх. Раз думка з'явилась – відчиняй ворота" [19].

І ось тут відкривається те, до чого ми наближались на протязі всього дискурсу: жоден філософ не гарантований від попадання в пастку скептицизму, назва якої парадоксальність мислення (для Кіркегора глибинні відчай та сумнів перетворилися на "парадокс віри", який Шестов сприйняв через лютерівське кредо *sola fide* – тільки вірою). Парадокс, як загострене протиріччя і доведене до абсолютного взаємо виключення суджень, в даному випадку ґрунтується на розбіжностях екзистенційних проявів сумніву і феноменальних ознак самого скептицизму, який існує поза суб'єктивністю в об'єктивному онтологічному вимірі. Сумнів народжується як філософський настрій і є особистісним переживанням, екзистенцією, а тому жодній об'єктивації не підлягає. Але філософ, усвідомлюючи свою причетність до загальної Систем Філософського Пізнання світу, так чи інакше, в той чи інший спосіб намагається донести свої сумніви, свою екзистенцію до цієї Системи, яка принципово вибудована на онтологічному фундаменті і сприймається філософом не аспектно, не фрагментарно, а цілісно. Ціле ж, яке з'являється і сприймається цілісно, – може бути тільки феноменальним цілим:

"Феномени локальні по відношенню до тотальної перспективи (або замкнуті у своєму світі по відношенню до неї) і незалежні: суб'єкт може

лише додати їх до зовнішніх спостережень і логічних визначень – вони або є, або їх нема... Виявлення цілого як цілого феноменальне" [20].

Але ж чи варто парадокси, які породжуються скептичним мисленням вважати чимось неприйнятним або недоречним в філософській культурі дискурсу? Звичайно, що – ні. Парадокси з часів античних апорій дозволяють виявити логічні, математичні, фізичні і цілу низку соціальних проблем у світлі їхнього теоретичного та практичного вирішення. Ми ж маємо на меті показати, що адогматичне мислення здатне не тільки виявити парадоксальність тих чи інших ситуацій, але й враховувати природу їхнього виникнення в контексті залучення до таких досліджень нових багатовимірних форм мислення, обумовлених можливостями подвійної рефлексії як то екзистенційно-феноменологічних чи діалектико-метафізичних проекцій на площину буття, відтворюючи при цьому актуальні образи сучасної реальності нарівні якісно нових ментальних утворень. З цієї точки зору цікавими є висловлювання Ніцше: "Парадокси автора. Так звані парадокси автора, шокуючи читача, знаходяться часто не в книзі автора, а в голові читача" [21];

"Коли доречні парадокси. Інколи, щоб переконати в чомусь обдарованих людей, треба тільки викласти твердження у вигляді дивовижного парадоксу" [22].

В поєднанні одне з одним висловлювання Ніцше відтворюють гайдегерівське "питання про буття", яке зводиться до формули "Смисл – Істина – Місце (топос)" [23]. Парадокс є висвічування буття в світлі знаходження Істини ("щоб переконати в чому-небудь (що це не істина)..., треба викласти твердження у вигляді... парадоксу"). Але Гайдеггер стверджує, що висловлювання "істина буття" не має зовсім ніякого смислу, якщо істина розуміється як правильність якогось висловлювання (отже "шокуючий читача парадокс" сприймається лише в контексті деякої очевидної помилковості висловлювання, а це не "істина буття"). Істина тут повинна сприйматися, на думку Гайдеггера, як "неприхованість" ("непо-таённость" російською мовою), ще точніше, якщо ми будемо переміщуватися в спосіб бачення парадоксальної сторони буття, як проблиск. Тож "істина, буття означає проблиск буття" [24]. І цей "проблиск" має відбуватися в свідомості читача, тоді парадокс не буде вже "шокуючим", а відкриває бажану Істину. Саме для такого позиціонування, яке забезпечує "міцне" бачення "проблиску буття", пропонується застосування в філософських дослідженнях подвійної рефлексії. Прийом та спосіб такої подвійної рефлексії, які спрямовані на виявлення парадоксальності, абсурдності і контрадикторності як головних модальностей скептицизму, будемо називати адогматизмом.

1. *Хайдеггер М.* Что такое философия? // Вопросы философии. – 1993. – № 8. – С. 120–121. 2. Там же. – С. 122. 3. *Хайдеггер М.* Семинар в Ле Торе, 1969 // Вопросы философии. – 1993. – № 10. – С. 124. 4. *Ільїн В.В.* Апологія ірраціонального. Філософія

для тебе. – К., 2005 – С. 130. 5. *Хайдеггер М.* Семинар в Ле Торе, 1969.– С. 126. 6. *Кессиди Ф.Х.* От мифа к логосу (становление греческой философии). – М., 1972. 7. *Налимов В.В.* Размышления о путях развития философии // Вопросы философии. – 1993. – № 9. 8. *Романов Н.Н.* Метафизический эксперимент как способ философско-методологических исследований // Проблема рациональности наприкінці ХХ століття : Матеріали Харківських Міжнародних Сквородинівських читань. – Харків. – 1988. 9. *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию (главы из книги) // Вопросы философии. – 1992. – № 7. – С. 144. 10. *Швырев В.С.* Рациональность как ценность культуры // Вопросы философии. – 1992. – № 6. 11. *Хьюбнер К.* Рефлексия и саморефлексия метафизики // Вопросы философии. – 1993. – № 7. – С. 170. 12. *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию (главы из книги). – С. 145. 13. *Бердяев Н.А.* Самопознание (опыт философской автобиографии). – М., 1990. – С. 66–67. 14. *Хайдеггер М.* Семинар в Ле Торе, 1969. – С. 124. 15. *Бердяев Н.А.* Самопознание (опыт философской автобиографии). – С. 67–69. 16. *Шестов Л.* Апофеоз беспочвенности: опыт адогматического мышления. – Л., 1991. – С. 74. 17. *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла : Сочинение. – Харьков, 1998. – С. 609. 18. Там же. – С. 564. 19. *Шестов Л.* Апофеоз беспочвенности. – С. 49. 20. *Мамардашвили М.К.* Классический и неклассический идеалы рациональности. – М., 1994. – С. 32. 21. *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла. – С. 133. 22. Там же. – С. 195. 23. *Хайдеггер М.* Семинар в Ле Торе, 1969. – С. 132. 24. Там же. – С. 133.

*М.Ю. Русин, проф.,
С.В. Руденко, канд. філос. наук, асист., КНУТШ*

СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ АНАЛІЗ ЯК МЕТОД ФІЛОСОФСЬКО-ЕСТЕТИЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Ситуацію осмислення теоретичного статусу методу соціокультурного аналізу та його застосування у сучасних філософських дослідженнях можна охарактеризувати як досить суперечливу. З одного боку, соціокультурний аналіз є методом, який так чи інакше завжди використовується у філософських роботах різних напрямків та спеціальностей, а з іншого – зміст та сутність цього методу залишається малодослідженими й нетематизованими, що дозволяє зробити висновок про його стихійне (несистематичне) застосування.

Термін "соціокультурний аналіз" з'являється пізніше ніж сам цей метод. Наскільки нам відомо, саме поняття соціокультурного вводиться в науковий обіг саме у вітчизняній філософській традиції 60–80-х рр. ХХ ст. і розглядається у багатьох аспектах. Цей термін вживається у роботах, які розглядають методологічні проблеми історико-філософського пізнання, у дослідженнях, що присвячені аналізу проблем філософії та методології науки, наукових розвідках філософсько-світоглядних аспектів розвитку науки і суспільства. Однак, це зовсім не означає, що до вказаного часу цей метод не розроблявся і не застосовувався у різноманітних філософських дослідженнях. Цей метод можна знайти у філософських системах минулого, які належали як різним епохам, так й філософсь-

ким школам, течіям і напрямкам. Але цим ми не хочемо стверджувати інваріантність методу соціокультурного аналізу для всього історико-філософського процесу, оскільки існують певні специфічні особливості його змісту, джерела яких хоча і формуються у процесі історичного розвитку філософії, але дозволяють умовно демаркувати його становлення і розвиток. Сам метод соціокультурного аналізу позначався і позначається зараз такими термінами як "культурно-історичний аналіз", "конкретно-історичний підхід" і т.д. Однак, на наш погляд, існують такі змістовні особливості такого підходу, які дозволяють чітко виокремити соціокультурний аналіз від подібних йому методологічних принципів та прийомів.

Першою і найважливішою такою особливістю виявляється та обставина, що метод соціокультурного аналізу не є самодостатнім, а розвивається, розглядається та застосовується лише у єдності із протилежним йому за змістом методом логічного, проблемно-категоріального аналізу. Іншими словами цей метод можливий лише в системі методів, у такому співвідношенні методів (методології), коли кожен із них змістовно представляє собою "своє інше" протилежного. Тобто відношення між методами соціокультурного та проблемно-категоріального аналізу є рефлексивним, коли кожен із них проникає в інший і визначає межі його застосування. Саме тому метод соціокультурного аналізу, досліджуючи зовнішні (соціальні, культурні, історичні, політичні, економічні та ін.) умови формування певних ідей та явищ духовного життя, втрачає свою сутність та визначеність без того методу, який охоплює сферу іманентних чинників розвитку філософії, науки та духовної культури в цілому, визначаючи їх *границю*, і, відповідно, *єдність* із зовнішніми. При застосуванні методу соціокультурного аналізу поняття зовнішнього мислиться у його діалектичній єдності із внутрішнім, відношення яких розкривається в системі категорій філософського пізнання. Як наслідок цей метод містить у собі свою *границю*, яка розкривається не як диференціація, розрізнення методів, а як визначення їхньої *єдності*.

Однак, у системі методологічних засад філософського осмислення дійсності існують та використовуються такі методологічні прийоми, які, будучи лише подібними до соціокультурного аналізу, іноді видаються за нього. Мова йде про такі підходи до дослідження якогось явища, коли культурно-історичні, соціально-політичні, економічні умови його формування лише *описуються* і поза увагою залишається їх зв'язок з конкретним явищем. Саме тому слід наголосити на тому, що соціокультурний аналіз представляє собою не простий опис супутніх елементів у розвитку певного явища духовної культури, наукової концепції чи філософської теорії, а виявлення та реконструкція їх знятої присутності у відносно самостійних процесах розвитку філософії, науки, мистецтва чи релігії, тому цей метод дозволяє проникнути на більш глибокі рівні теоретичного дослідження, чого не можуть забезпечити описові підходи. Цікаво й те, що іноді, навіть у роботах видатних вчених, імена яких увійшли до скарбниці

світової історії філософії, можна віднайти спроби осмислення творчості видатних філософів, вчених, митців на основі опису їх буденного життя, звичок, особистого життя і т.д. Яскравим прикладом тому, на наш погляд, є загальновідома робота Ч. Ламброзо "Геніальність та божевілля", в якій міститься претензія на основі опису зовнішніх умов життя видатних постатей (психічні й тілесні хвороби, сімейне життя і т.д.) обґрунтувати їх безпосередній зв'язок (під яким досить часто розуміється саме відношення причини й наслідку) з мотивацією та протіканням творчого процесу, виникнення тих чи інших творів мистецтва, філософських та наукових відкриттів [1]. І, мабуть, не випадково автором вдається здійснити тільки опис, а визначення сутності, форм та специфіки зв'язку між буденними умовами життя і творчістю закінчується інтуїтивними здогадками і виглядає зовсім не переконливим. Прийоми, що подібні до методу соціокультурного аналізу, у своєму застосуванні характеризуються спрощеним (абстрактним) розумінням зв'язку між іманентним та зовнішнім, який, як правило тлумачиться як причинно-наслідковий. В сучасній літературі вже простежується усвідомлення того, що подібна ситуація характерна не лише при аналізі співвідношення соціокультурного та іманентно логічного у системі методологічних засад філософських досліджень. Так, наприклад, відомий дослідник методологічних проблем історико-філософського пізнання Е.Ю. Соловійов при аналізі сутності та змісту методу біографічного аналізу обґрунтовує тезу про неможливість ототожнення його з описом зовнішніх умов життя того чи іншого мислителя. Біографічне дослідження, на думку вченого, – не простий опис низки фактів чи подій життя філософа, вченого чи митця, які тлумачаться як зовнішні причини виникнення певного вчення, концепції, твору мистецтва, "біографія стає... розгорнутим проблемним запитом до систематичного історико-філософського дослідження" [2]. Відповідно, зв'язок між зовнішніми подіями життя й продуктами творчої діяльності некоректно тлумачити як каузальний, оскільки така екстраполяція свідчить про вульгаризоване застосування методологічних підходів позитивних природничих наук, для яких категоріальна пара "причина-наслідок" є базовою, до предметної сфери гуманітарного знання, яка має іншу специфіку і може бути осмислена лише у іншому методологічному масштабі. Розробка філософських ідей, наукових концепцій, створення творів мистецтва не можуть бути осмислені (без суттєвих парадоксів) за допомогою такої категорії наукового пізнання як "закон". Іншими словами, немає таких позитивних законів, за якими виникають філософські ідеї, наукові досягнення і особливо очевидно те, що немає законів створення творів мистецтва як й творчого процесу в цілому, адже, досліджуючи ці сфери духовного буття людства, ми можемо говорити лише про деякі закономірності, що характерні для творчого процесу, які нерідко демонструють свою умовність.

Однак, це зовсім не означає те, що сфера духу не може бути пізнана й осмислена. Її предмети вимагають відмінних від природничо-наукових

методологічних принципів та прийомів, відмінної методології пізнання в цілому. Повертаючись до роботи Е.Ю. Соловйова в якості прикладу можна зазначити, що, на його думку, формою зв'язку між зовнішніми подіями індивідуального життя й продуктами творчої діяльності є їх проблемна єдність: "Проблема – ось ця реальна опосередковуючи ланка, яка поєднує життя і мислення, особистість і систему" [3].

Цілком зрозуміло, що проблемна єдність представляє собою такий тип зв'язку, який не редукується до причинно-наслідкового, хоча і не заперечує його повністю, але тут його місце в системі методологічних засад та принципів та сфера застосування визначається певною методологією, яка, розкриваючи системний рефлексивне співвідношення методів, дозволяє уникнути невиправданих абсолютизацій та однобічностей. Як вже зазначалося, соціокультурний аналіз як метод філософського пізнання може розглядатися лише у своїй єдності з іманентно-логічним аналізом, вони взаємовизначають одне одного на основі умов можливості мислення внутрішнього і зовнішнього у їх єдності. Сам цей метод за своїм поняттям репрезентує у собі діалектику як методологію філософського пізнання і співвідношення методів соціокультурного та іманентно-логічного аналізу ґрунтується на загальному принципі єдності логічного та історичного. Тому, на наш погляд, дослідження змісту й сутності методу соціокультурного підходу можливе лише на основі розуміння діалектики як загальної методології пізнання, яка не обов'язково має бути редукованою до логічної діалектики Г. Гегеля, адже в історії світової філософії розвивалися різні типи діалектики, які не можна редукувати одну до одної що підтверджується в тому числі й розробкою методу соціокультурного аналізу в таких філософських школах як в гегельянство та марксизм, так і в неокантіанських, позитивістських та герменевтичних вченнях, які у своїх теоретичних засадах не поділяють принципів гегелівської філософії. Невипадково в сучасних філософських дослідженнях не існує єдиної думки про зміст поняття "соціокультурного" [4], однак майже всі спроби розробки змісту цього методу здійснюються на основі розуміння діалектичної взаємовизначеності понять соціокультурного та логічного в межах діалектичного способу мислення. "Соціокультурне та логіко-гносеологічне поняття в наукових концепціях, – зазначає дослідник соціокультурного аналізу розвитку наукового знання та наукових концепцій В.А. Рижко, – знаходяться в діалектичному взаємозв'язку. Соціокультурне є визначаючим по відношенню до логіко-гносеологічного в тому смислі, що воно більш багатше, включає логіко-гносеологічне тільки як один із своїх моментів. В той же час із соціокультурного поняття не можна дедукувати логіко-гносеологічне. Допущення такого – сильна вульгаризація відношення між соціокультурним та логіко-гносеологічним поняттями" [5]. Наведена цитата окреслює принциповий підхід до розгляду змісту методу соціокультурного аналізу, який полягає у розумінні соціокультурного та іманентно-логічного як двох моментів єдиного про-

цесу пізнання, єдиної методології. Діалектична єдність цих методів розкривається у тому, що кожен із них, будучи моментом цілого, відтворює у собі своє інше. Це дає критерій для принципового розрізнення соціокультурного аналізу та сукупності соціологічних методів взагалі. Соціокультурне та соціологічне в цьому випадку не є синонімами, а метод соціокультурного аналізу зовсім не тотожний соціологічним. Амфіболія і, як наслідок, еквівокація цих понять призводить до того явища, яке отримало назву "вульгарний соціологізм", який призводить до необґрунтованої дедукції філософських та наукових ідей, творів мистецтва й творчого процесу в цілому із зовнішньо схоплених соціально-політичних та культурно-історичних обставин. З приводу твердження про деяку субординацію понять соціокультурного та логіко-гносеологічного, яке обґрунтовує В.А. Рижко, на наш погляд можливі деякі зауваження.

Безперечно, по відношенню до аналізу наукового знання та наукових концепцій така субординація має місце, оскільки сама наука представляє собою не тільки знання в чистому вигляді, але й є соціальним інститутом, елементом культури в цілому. Втім, при застосуванні методу соціокультурного підходу до дослідження мистецтва така субординація створює певні парадокси, оскільки сам твір мистецтва, який представляє його реальне буття, та художній образ далеко не завжди співвідносяться з культурно-історичними обставинами, оскільки досить часто синкретично виражають культуру й суспільне буття, які опосередковані поняттям *світосгляду*. Це, звичайно, не означає, що твір мистецтва не є елементом культури та життя суспільства, але і одночасно мистецтво й творчий процес є не тільки процесами, що функціонують в культурі, а й такими, що її *створюють*, і сама культура знаходиться "на межі" творчості. Тому, ми вважаємо, що при аналізі мистецтва та творчого процесу поняття іманентно-логічного не може тлумачитися як таке, що є вужчим за соціокультурне і, відповідно, цей принцип розуміння співвідношення культури та творчого процесу, мистецтва обумовлює предметну визначеність та послідовність застосування як методу логічного так й методу соціокультурного аналізу, які можна виразити в певних правилах. Але перед тим як перейти до розгляду методу соціокультурного аналізу при дослідженні мистецтва необхідно визначити той історико-філософський контекст становлення діалектики, в якому протікало формування предметної сфери методу соціокультурного аналізу. Одразу зазначимо, що ми не ставимо за мету здійснити вичерпний історико-філософський огляд цієї проблеми, що може стати предметом окремого ґрунтовного за змістом та обсягом дослідження. Виходячи із розуміння методу соціокультурного аналізу як такого, який формується в межах діалектичного мислення, спробуємо виділити основні вузлові пункти та ідеї, які стали основними моментами у історичному розвитку цього методу. Тому, звузивши наш огляд до аналізу основних ідей історії діалектики, зосередимо увагу на філософській сис-

темі Г. Гегеля, його деяких найвидатніших послідовників і розробку цих ідей в сучасних вітчизняних філософських дослідженнях.

Досить часто в дослідженнях філософії Гегеля мають місце звинувачення її у панлогізмі. Воно стосується перш за все філософсько-історичної та історико-філософських концепцій видатного німецького філософа, в яких, на думку багатьох дослідників, має місце невинуваті схематизації та спрощення, джерело яких знаходиться у наданні пріоритетів логічного тлумачення розвитку історико-філософського процесу та історії в цілому. Підстави для такої інтерпретації гегелівської філософії найбільш чітко простежуються у його історико-філософській концепції, тому і теза про панлогізм виникає та обґрунтовується в роботах, що присвячені історико-філософській проблематиці. Якщо спробувати узагальнити аргументацію та висновки таких досліджень, то їх (звичайно, дещо спрощуючи) можна звести до такого міркування. Історико-філософська концепція Гегеля представляє собою одну з перших спроб філософсько-осмислення історико-філософського процесу, в якій здійснюється суттєвий для історико-філософської науки перехід від опису до розуміння [6]. Розуміючи історію філософії як єдиний процес розвитку однієї із сфер духу, духовного життя, Гегель тлумачить його з позицій принципу єдності та як такий, що має самостійний характер та власну логіку й закономірності розвитку. Розрізняючи зовнішню та внутрішню історію розвитку духу та форми їх єдності німецький філософ формулює предмет, поняття та принципи історії філософії як філософської науки, розуміючи її як *систему*, яка знаходиться у розвитку. На основі обґрунтування принципу єдності історико-філософського процесу, принципу "зняття", заперечення, сходження від абстрактного до конкретного та ін., в історико-філософській концепції Гегеля аналізуються такі категорії історико-філософського пізнання як "в собі буття", "для себе буття" "розвиток", "конкретне", будується кумулятивна модель історико-філософського процесу, розробляється методологія історико-філософського пізнання, яка розкриває внутрішню діалектику, яку має в собі зміст духовного утворення і яка рухає його вперед. Всі ці досягнення свідчать про те, що саме гегелівські ідеї продовжують залишатися основою сучасних історико-філософських досліджень та розвитку історії філософії як науки взагалі. Однак, попри всі переваги, гегелівський підхід має принципові недоліки, які характерні для філософської системи Гегеля в цілому. Досліджуючи логіку історико-філософського процесу і вводячи її до предмету історико-філософської науки, Гегель надає невинуваті перевагу методу іманентно-логічного аналізу історико-філософського процесу, абсолютизує його, що призводить до суттєвих протиріч та парадоксів в межах його системи. По-перше, в гегелівській теорії втрачається зв'язок розвитку історії філософії та культурно-історичної, соціально-політичної сфер розвитку духовного життя; різні культурно-історичні та філософські епохи штучно пов'язуються логікою, логічними переходами однієї категорії в іншу. По-друге,

внаслідок цього схематичною та непереконливою виглядає кумулятивна модель історико-філософського процесу, поняття якої ґрунтується на принципі сходження від абстрактного до конкретного та описується за допомогою механізму повного "зняття" попередньої філософської системи наступною, що призводить до суттєвих парадоксів та протиріч у розумінні та оцінці філософських ідей минулого (наприклад, філософія Платона "абстрактніша" за філософію Канта і т.д.). І, по-третє, таке розуміння розвитку історико-філософського процесу з необхідністю веде Гегеля до висновку про "кінець історії філософії", що завершується його системою, в якій абсолютний Дух завершує сходження до себе і своє самопізнання.

Наведене в узагальненому вигляді міркування, на наш погляд, репрезентується у багатьох дослідженнях історії філософії Гегеля і стало настільки домінуючим в марксистсько-ленінській літературі, що набуло ознак догматизації та кліше у розумінні та оцінці гегелівської історії філософії. Однак, ми вважаємо, що на основі аналізу текстів Гегеля можна де в чому не погодитись з такою інтерпретацією його системи і знайти причини та пояснення виникнення "протиріч" та "парадоксів" гегелівської історико-філософської концепції. Думається, що джерело багатьох суперечностей та проблем гегелівського розуміння історії філософії знаходиться не стільки в текстах видатного німецького філософа скільки у однобічному їх прочитанні та вульгаризованому розумінні та узагальненні. Це зовсім не означає, що гегелівська система не має суперечностей та недоліків, однак, всі вони мають не настільки поверховий, примітивний та спрощений характер. Враховуючи наші завдання, ми не будемо аналізувати всі наведені вище "недоліки", а зосередимо нашу увагу на понятті панлогізму та його застосування до гегелівської філософії, адже саме тут Гегелю приписується однобічно-логічне тлумачення життя і розвитку духу і ігнорування культурно-історичного та соціального контексту розвитку філософії, відповідно, не розробленість методу соціокультурного аналізу, який, на наш погляд, вперше розробляється і застосовується саме у історико-філософській концепції Гегеля.

У "Вступі" до "Лекцій по історії філософії", формулюючи завдання історико-філософського дослідження, сам Гегель вводить метод соціокультурного підходу, ставлячи одне з основних завдань виявити взаємозв'язок філософії з культурно-історичним контекстом: "...потрібно ближче розглянути *тісний* зв'язок, в якому філософія перебуває із спорідненими їй сферами, з релігією, мистецтвом, з іншими науками та політичною історією" [7]. І далі у вступі дає методологічний аналіз співвідношення філософії та релігії, мистецтва, науки. Соціокультурний аналіз у діалектичній системі Гегеля розкриває свою сутність у тому, що описуючи зовнішні зв'язки розвитку філософських ідей з іншими сферами духовного життя, встановлюючи границю зовнішнього з внутрішнім, він виявляє міру присутності внутрішнього у зовнішньому, іншими словами, міру при-

сутності філософії у релігії, мистецтві та науці, і, одночасно, міру присутності релігійних, мистецьких та наукових елементів у розвитку філософії.

Хоча, безперечно, поряд із цим слід зазначити, що культурно-історичний підхід у концепції філософа є змістовно рівноцінним логічному підходу лише у "Вступі", в якому репрезентована загальнотеоретична та методологічна частина історико-філософського вчення. Що ж до конкретних досліджень, де аналізується історико-філософський матеріал, то в них цей підхід втрачає свою рівноправність із методом логічно-категоріального аналізу історико-філософського процесу, який виявляється превалюючим. Особливо чітко це видно при аналізі та логічній інтерпретації Гегелем зміни культурно-історичних епох, що якраз найменш піддається логіці і тому виглядає дещо натягнутою та схематизованою.

Цілком зрозуміло, що критика гегелівської системи за невиправдане надання домінуючого значення логіці не є зовсім безпідставною. Сам Гегель у своїх текстах дає основу для подібних звинувачень, адже у тому ж "Вступі" він зазначає: "...послідовність систем філософії в історії така ж сама, що й послідовність у виведенні логічних визначень ідеї. Я стверджую, що, якщо ми звільнимо основні поняття, які виступали в історії філософських систем, від усього того, що відноситься до їх зовнішньої форми... якщо візьмемо їх у чистому вигляді, то ми отримаємо різні ступені визначення самої ідеї в її логічному понятті" [8]. Сам розвиток гегелівських ідей в історії світової філософії демонструє нам критичне переосмислення та доповнення його концепції. На наш погляд, проблема спрощеної інтерпретації гегелівських ідей полягає у специфічній особливості текстів мислителя, ідеї з яких, певні висловлювання не можна розглядати відірвано від контексту роботи в цілому. Щойно наведена цитата, якщо її взяти у абстрактному вигляді, безсумнівно свідчить про панлогізм, але зовсім іншого значення вона набуває при розгляді у єдності з іншими ідеями філософа, в плані цілого всієї роботи "Лекції по історії філософії". Такий абстрактний та однобічний розгляд гегелівських думок суперечить самому системному духу філософії видатного мислителя, елементи якої неможливо осмислити і дослідити, а тим більш розвивати і застосовувати не враховуючи їх системний зв'язок, що репрезентує певне ціле.

На перший погляд ці зауваження виглядають як загальновідомі та зрозумілі, однак, на наш погляд, про особливу їх доречність свідчать відносно сучасні дослідження, в яких і досі без спеціальних приміток чи зауважень відтворюється розуміння гегелівської історико-філософської концепції за допомогою таких понять як "панлогізм", "схематизм", "однобічність", "кінець історії філософії" і т.д. [9]. Проте, не всі дослідження гегелівської філософії (в тому числі й ті, які публікувалися в період "панування" марксистсько-ленінської філософії) характеризують її як панлогістську і т.д. (М. Булатов, Ю. Кушаков, В. Соколов та ін.) [10]. Отже, підсумовуючи викладене, можна зробити висновок, що в історико-філософській концепції Гегеля здійснюється перший крок до філософсь-

кого визначення та обґрунтування методу соціокультурного аналізу, який застосовується у історико-філософських дослідженнях. Характерним для гегелівської концепції є те, що цей метод, його зміст та сутність розглядаються у єдності з протилежним йому логічним підходом в цілісній методологічній системі історико-філософського пізнання. При цьому необхідно зазначити, що Гегель, розкривши його сутність у теоретичній частині (вступі) "Лекцій по історії філософії" надає йому вторинного значення у конкретних дослідженнях, що було помічено вже його сучасниками.

Серед видатних сучасників та послідовників гегелівської філософської школи на необхідність розробки й застосування методу культурно-історичного аналізу в історико-філософських дослідженнях звернув увагу Л. Фюрбаха, історико-філософська концепція якого ставала предметом окремого дослідження в сучасній вітчизняній філософській науці [11]. "Гегелівський метод, – підкреслював Фюрбах, – в цілому страждає на той недолік, що він розглядає історію лише як потік, не досліджуючи *дна*, над яким цей потік протікає. Цей метод перетворює історію на неперервний інтелектуальний акт, яким вона не є. Історія філософії переривається антифілософськими, суто практичними інтересами й тенденціями, суто емпіричними потребами людства. Зрозуміло, і в такі епохи філософія залишається в силі, але вона виявляється обтяженою елементами того *дна*, над яким протікає." [12]. Причому, Фюрбах вказуючи на певні проблеми у застосуванні гегелівського методу, підкреслює єдність та відносну самостійність історико-філософського процесу, а соціокультурний метод має своєю метою більш всебічне дослідження умов формування філософських ідей в історії та їх зв'язку з культурою. Однак, і Фюрбах розробляє соціокультурний аналіз як метод історико-філософського пізнання.

Розширення сфери застосування методу соціокультурного аналізу до загальнофілософського рівня належить ще одному видатному послідовнику гегелівської філософії К. Марксу. В марксистській філософії різних напрямків метод соціокультурного аналізу став предметом методологічної рефлексії. Особливо цікавими для нас є роботи деяких представників західної гілки марксизму, в яких здійснюється філософський аналіз співвідношення духовного та суспільного життя, виявляються форми впливу соціального буття суспільства на формування філософських ідей, наукових теорій та мистецтва, які розглядаються як елементи суспільних відносин, які активно їх формують та визначають. Не вдаючись до деталей, можна окреслити такі сфери дослідження у межах школи західного марксизму як онтологія суспільного буття, суспільство та культура, соціологія мислення, соціологія знання, аналіз взаємозв'язку суспільного буття та мистецтва. Узагальнюючи можна сказати, що соціокультурний підхід набуває особливого статусу в марксистській філософії і він не зводиться до вульгарного соціологізму, адже марксистські дослідження завжди певною мірою відтворюють критику розповсюджених на початок ХХ століття шкіл культурно-історичного плюралізму (А. Тойнбі, О. Шпенглер та

ін.), в яких здійснюється абсолютизація культурно-історичного підходу до аналізу історичного процесу та культури в цілому.

Мистецтво у його відношенні до розвитку суспільного життя стає предметом дослідження таких представників західного марксизму як Д. Лукач, Т. Адорно, М. Хоркхаймер та ін. На наш погляд, найцікавішою є робота Д. Лукача "Своєрідність естетичного", в якій здійснюється ґрунтовне дослідження природи естетичного відображення та процесу художньої творчості у їх зв'язку з логікою розвитку суспільного життя, науки. "...Наука, – зазначає Д. Лукач, – направлена на відображення буття як такого в його по можливості очищеної від усяких суб'єктивних привнесень формі, в той час як буття, що мається на увазі будь-якою естетичною концепцією – це завжди світ людини" [13]. Однак, слід зауважити, що всі ці концепції відтворюють деяку схильність до перебільшення соціологічної детермінанти розвитку духовного життя, зводячи іманентну логіку розвитку науки, мистецтва, філософії до логіки розвитку суспільно-економічних відношень, формацій та повсякденного життя, суспільної свідомості та психології. Що ж до аналізу розвитку мистецтва така методологічна позиція, виявляючись продуктивною при дослідженні фольклору, на наш погляд, не завжди може бути застосована до аналізу професійного мистецтва, про що піде мова нижче. Також можна узагальнено сказати, що в межах зазначеного напрямку методу соціокультурного аналізу досить часто надається соціологічний зміст, що обумовлюється особливостями історико-філософського контексту розвитку цих ідей. Адаже навіть у своїй трьохтомній роботі Д. Лукач приділяє більшу увагу застосуванню методу соціокультурного аналізу ніж дослідженню його змісту та сутності.

У вітчизняній філософській традиції систематичне обґрунтування методу соціокультурного підходу здійснив Д.І. Чижевський у своїй роботі "Нариси з історії філософії на Україні". Одразу зауважимо, що в творчості Чижевського цей метод розглядається у контексті предметної сфери історико-філософських досліджень взагалі та історії української філософії зокрема [14]. Не розкриваючи зміст загальновідомих поглядів мислителя лише зауважимо, що в його концепції, на наш погляд, присутня певна абсолютизація методу соціокультурного аналізу при аналізі історії вітчизняної філософії, якій мислитель відмовляє у самостійності та самобутності і пов'язує її розвиток з функціонуванням філософських ідей в культурі.

У розвитку радянського марксизму метод соціокультурного аналізу розглядається в межах різних галузей філософського знання. По-перше, соціокультурний підхід розробляється у дослідженнях, що присвячені методологічним проблемам історико-філософської науки (М.О. Булатов, П.В. Копнін, Ю.В. Кушаков, В.І. Шинкарук та ін.) [15], основним результатом яких є створення нових підходів та прийомів дослідження німецької класичної філософії, розробка особливого напрямку у традиції її дослідження та розуміння. По-друге, це роботи у галузі філософії та методології науки [16], що присвячені як аналізу соціокультурного аспекту у

структурі наукового знання так й методу соціокультурного аналізу при дослідженні феномену науки в цілому. Особливо цікавою, на наш погляд, є робота В.А. Рижка, в якій соціокультурне розглядається як один із важливих чинників формування логіко-гносеологічних основ науки, як аспект діяльнісного опосередкування наукової теорії з практикою і як метод, за допомогою якого можна дослідити наукову концепцію як таку форму наукового знання, яка створює умови можливості верифікації та застосування теоретичних надбань в практичній діяльності [17]. І якщо розробці та застосуванню методу соціокультурного аналізу у двох вищенаведених напрямках присвячене не одне монографічне дослідження, то сфера визначення особливостей змісту та застосування цього методу при аналізі мистецтва була лише окресленою і залишається мало розробленою нині. Наскільки нам відомо, на сьогоднішній день немає жодного монографічного дослідження, яке було б присвячене аналізу цієї проблеми.

Одна з перших спроб дослідження феномену професійного мистецтва та фольклору в системі методологічних проблем соціології мислення належить відомому грузинському філософу К.Р. Мегрелідзе. Особливо цікавим та актуальним сьогодні залишається аналіз сутності фольклору в контексті діалектики індивідуального та суспільного у творчому процесі, спроба за допомогою соціокультурного аналізу визначити його місце в системі розвитку суспільних відносин. Втім, знову ж таки, не звертаючись до змісту ідей Мегрелідзе, слід зазначити, що вони викладаються досить схематично як невелика частина в контексті іншого дослідження [18]. Однак, якщо дослідження Мегрелідзе спрямоване на вичленення соціокультурного в логічному, то в роботі його видатного послідовника П.В. Копніна, яка знову ж таки спеціально не присвячена цій проблемі, здійснена спроба віднайти спосіб буття логічного в мистецтві через аналіз співвідношення ідеї та художнього образу [19]. Закінчуючи цей короткий історико-філософський огляд проблеми дослідження сутності та змісту методу соціокультурного аналізу, можна зробити висновок про не розробленість теоретичних засад його застосування до аналізу мистецтва та творчого процесу в цілому. Втім всі наявні дослідження сьогодні можуть стати важливою теоретичною основою для дослідження змісту цього методу, встановлення його місця в системі методологічних засад філософського пізнання та умов можливості його застосування до аналізу мистецтва.

Застосування методу соціокультурного аналізу до дослідження мистецтва як елемента духовного життя сьогодні набуває особливої актуальності і розкриває нові дослідницькі перспективи. Саме філософське дослідження мистецтва на відміну від наукового, коли мистецтво стає предметом дослідження різних наук, є умовою можливості виявлення сутності та фундаментальних закономірностей розвитку цього феномену безвідносно до конкретних його проявів на різних історичних етапах розвитку, чим як правило займається наука, об'єктом якої є явище. Однак, було б великим спрощенням вважати, що загальнофілософське розумін-

ня змісту та сутності методу соціокультурного аналізу може безпосередньо застосовуватись до дослідження мистецтва без специфікації та конкретизації його природою самого предмету. Саме тому нашим завданням є виявлення змістовних особливостей та правил застосування соціокультурного підходу при аналізі розвитку мистецтва, які ґрунтуються на специфічних особливостях його функціонування в культурі. Спробуємо визначити деякі аспекти історичного розвитку цієї форми духовного життя, які обумовлюють специфіку застосування методу соціокультурного аналізу.

Узагальнюючи висновки сучасних дослідників можна зазначити, що першою такою особливістю є те, що мистецтво взагалі, поняття мистецтва є ідеалізованим абстрактним об'єктом філософського дослідження. Філософія мистецтва як дисципліна на відміну від позитивних мистецтвознавчих наук, мистецтвознавства, оперуючи ідеалізованими об'єктами, має своїм завданням відтворити логіку та закономірності розвитку явищ. Реальним же буттям мистецтва є твір, в художньому образі якого реальне та ідеальне, абстрактне та конкретне є знятими синкретично поєднаними моментами. Відповідно ми можемо стверджувати, що в конкретному творі мистецтва соціокультурне та іманентно-логічне представлені у теоретично нерозчленованій єдності, розрізнення якої можливе тільки на рівні філософсько-методологічного дослідження.

Друга, але не менш важлива, особливість розгляду феномену мистецтва полягає в тому, що у своєму історичному розвитку мистецтво розвивалося в двох умовних площинах професійної діяльності та народної творчості, фольклору, які відображали елітарну та масову культуру. Можна стверджувати, що професійне мистецтво та фольклор – не різні види мистецтва, а елітарна та масова культура – не різні види культур. Професійність і народність, елітарність та масовість представляють собою різні модулі розвитку творчості та культури в цілому. Але вони, на наш погляд, суттєво об'єднують та визначають методологічні особливості їх дослідження, і, відповідно застосування методу соціокультурного аналізу.

В умовах сучасного розвитку мистецтва та культури можна спостерігати той факт, що твір професійного мистецтва досить часто стає елементом фольклору. Границі між професійною та народною творчістю в умовах розвитку масової культури значно змінилися і тому ті критерії, які застосовувалися (переважно в наукових дослідженнях) для розрізнення цих двох модусів мистецтва в його попередніх історичних формах вже виявляються недостатньо виправданими. Ми вважаємо, що одним із аспектів визначення належності твору мистецтва до професійної творчості чи фольклору є аналіз співвідношення "художник-публіка". Натовп – статична індиферентна величина доти, доки не вступає в контакт із твором мистецтва. Колективний контакт перетворює натовп на якісно нову величину публіку. Публіка – відносно нова якісна величина, яка виникає із появою масової культури споживання та технічних засобів доведення твору мистецтва до широких мас. А фольклор представляє собою

таке *смысловое поле*, в якому твір мистецтва (професійного та непрофесійного) вступає в контакт з публікою, широким колом споживачів, перетворюючись тим самим на факт фольклору. Твори ж професійного мистецтва як правило сприймаються обмеженою кількістю реципієнтів. І якщо професійне мистецтво відображає ціннісно-нормативні уявлення обмеженого кола фахівців, які належать до певних шкіл, професійних груп, інститутів критики, то аналіз фольклору може дати уявлення про життя суспільства в цілому, суспільної психології, тих ціннісно-нормативних уявлень, що функціонують в ньому. Іншими словами, професійне мистецтво можна досліджувати як корелят професійної культури, а фольклор – як масової.

Зазначені особливості, на наш погляд, визначають способи та правила застосування методу соціокультурного аналізу до дослідження мистецтва.

У процесі розвитку професійного мистецтва, безперечно, мають місце як іманентно-логічні так й культурно-історичні детермінанти. В творі професійного мистецтва дослідження соціокультурного можливе як виявлення в його художньому образі тих зовнішніх культурно-історичних умов, які, будучи знятими в ньому, розкривають його відношення до певної культурної епохи. Але більше дізнатися про розвиток професійного мистецтва, дослідити умови виникнення, ідею того чи іншого твору можна за допомогою проблемно-категоріального аналізу, який дозволяє виявити логіку, яка завжди має місце у розвитку певної професійної мистецької школи, напрямку. Застосування методу соціокультурного аналізу поряд з іманентно-логічним при дослідженні професійного мистецтва виявляється необхідним тоді, коли потрібно з'ясувати умови та особливості переходу від однієї мистецької епохи до іншої, коли логіка, яка має місце у певній школі, переривається і вступають в дію культурно-історичні та соціальні чинники. На наш погляд, найслабшими місцями гегелівського дослідження мистецтва є спроба обґрунтувати *логічний* перехід від однієї епохи до іншої, та розвиток і зв'язок різних видів мистецтва, який здійснюється на основі логічного принципу сходження від абстрактного до конкретного (від архітектури до поезії). Така специфіка розвитку професійного мистецтва визначає спосіб, предмет та правила застосування методу соціокультурного аналізу. Якщо коротко підсумувати, то при аналізі професійного мистецтва правилами застосування методу соціокультурного підходу є використання його поряд із логічним аналізом та правило предметної визначеності (дослідження тих моментів, в яких переривається логіка розвитку мистецького напрямку). Тобто, метод соціокультурного аналізу при дослідженні професійної творчості, будучи діалектично пов'язаним із іманентно-логічним аналізом, має статус відносної вторинності і чіткі предметні умови власного застосування.

Проте, дослідження фольклору, народної творчості не може здійснюватися за тими ж правилами, за якими аналізується професійне мистецтво. Логічний метод є корисним при аналізі змісту та сутності фольклору,

однак, при аналізі фактів фольклору, конкретних творів мистецтва, узагальнюючи історично змінні типи суспільної свідомості, які фіксуються у фольклорі, намагаючись на основі них дати логічні критерії належності твору мистецтва до фольклору він призводить певних суперечностей та односторонностей у розумінні народної творчості. Ми вважаємо, що така ситуація вже мала місце в історії дослідження фольклору, коли різні науки намагалися універсалізувати такі ознаки фольклору, які принципово належать певній культурно-історичній епосі і відходять разом із нею. Саме тому, ми стверджуємо, що такі нібито загально прийняті ознаки як усність, варіативність, непрофесійність і т.д. вже не можуть повністю відображувати сутність фольклору. Некоректне застосування логічного аналізу при дослідженні та розумінні фольклору призводить до створення псевдофольклорних елементів, які зовсім не відображають ціннісно-естетичний рівень суспільного життя, до так званих "фольклоризмів". Довільне розширення меж використання традиційної фольклористичної методики до явищ сучасної художньої творчості має своїм наслідком зведення багатоманітності її форм до творів більш-менш штучних і екзотичних (фольклоризмів), які не відбивають дійсних шляхів художнього розвитку.

Тому при дослідженні фольклору метод соціокультурного аналізу має первинний статус по відношенню до логічного і сфера його застосування виявляється відмінною від професійного мистецтва. Соціокультурний аналіз фольклору, який відображає розвиток масової культури, і відкриває перспективи дослідження суспільної свідомості на конкретно-історичних етапах її розвитку.

Підсумовуючи викладений матеріал зробимо деякі висновки. Метод соціокультурного аналізу посідає важливе місце в системі методологічних засад філософського пізнання. Історично формуючись в межах діалектичного мислення, цей метод розробляється у руслі методологічних проблем історико-філософського пізнання далі розширюючи свій зміст до меж загальнофілософського рівня. Застосування цього методу до філософського аналізу мистецтва має деякі правила, сутність яких полягає у тому, що при дослідженні професійного мистецтва він має статус відносної вторинності поряд із іманентно-логічним підходом, а при аналізі фольклору розкриває його зв'язок із суспільною свідомістю, яка формується в межах культурно-історичної епохи і художньо виражається у фольклорі.

Метод соціокультурного аналізу має значний евристичний потенціал не тільки при дослідженні суспільної свідомості, історії та теорії творчого процесу але й при впровадженні та обґрунтуванні нових художньо-естетичних цінностей, раціональних засад цілісного розуміння розвитку мистецтва.

1. Див.: Ламбозо Ч. *Гениальность и помешательство*. – Симферополь: Реноме, 1998. 2. *Соловьев Э.Ю.* Биографический анализ как вид историко-философского исследования // *Соловьев Э.Ю.* Прошлое толкует нас (Очерки по истории философии и

культуры). – М.: Политиздат, 1991. – С. 27. 3. Там же. – С. 22. 4. *Рыжко В.А.* Научные концепции: социокультурный, логико-гносеологический и практический аспекты. – К.: Наукова думка, 1985. – С. 26. 5. Там же. – С. 32. 6. *Кушаков Ю.В.* Историко-философская концепция Л. Фейербаха. Теория. Методология. Конкретные результаты. – К.: Вища школа, 1981. – С. 46. 7. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. – СПб.: Наука, 2001. – Кн. 1. – С. 74. 8. Там же. – С. 92. 9. Див.: *Нетоплик Я., Черны И.* Отношение всемирного и национального как методологическая историко-философская проблема // Проблемы марксистско-ленинской методологии истории философии. – М.: Наука, 1987. – С. 59–72; *Пауза М.* К соотношению исторического и логического в истории философии (На материале чешской философии XIX – начала XX в.) // Проблемы марксистско-ленинской методологии истории философии. – М.: Наука, 1987. – С. 72–79. 10. Див.: *Булатов М.А.* Ленинский анализ немецкой классической философии: логико-диалектические и историко-философские проблемы. – К.: Наукова думка, 1974; *Кушаков Ю.В.* Историко-философская концепция Л. Фейербаха; *Соколов В.В.* Историко-философская концепция Гегеля // Философия Гегеля и современность / Ред. коллегия: Л.Н. Суворов и др. – М.: Мысль, 1973. – С. 255–277. 11. *Кушаков Ю.В.* Историко-философская концепция Л. Фейербаха. 12. *Фейербах Л.* История философии : в 3 т. – М., 1967. – Т. 3. – С. 382. 13. *Лукач Д.* Своеобразие эстетического : в 4 т. – М.: Прогресс, 1986. – Т. 3. – С. 264. 14. *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. – К.: Обрій, 1992. – С. 5–23. 15. Див.: *Булатов М.А.* Ленинский анализ немецкой классической философии; *Копнин П.В.* Диалектика. Логика. Наука. – М.: Наука, 1973. – С. 254–269; *Кушаков Ю.В.* Диалектика проблемно-категориального и социально-исторического анализа историко-философского процесса // Проблемы философии. – К.: Вища школа, 1981. – Вып. 53. – С. 51–55; *Шинкарук В.И.* Единство диалектики, логики и теории познания. – К.: Наукова думка, 1977. 16. Див.: *Рыжко В.А.* Научные концепции: социокультурный, логико-гносеологический и практический аспекты. 17. Там же. – С. 13–35. 18. *Мегрелидзе К.Р.* Основные проблемы социологии мышления. – Тбилиси, 1973. – С. 333–337. 19. *Копнин П.В.* Идея как форма мышления. – К.: Изд-во Киевского ун-та, 1963. – С. 64–79.

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ ТА КУЛЬТУРОЛОГІЯ

*Н.В. Барна, канд. філос. наук, доц.,
Університет "Україна", м. Київ*

ІМІДЖ ЯК МІФОЛОГІЧНИЙ АРХЕТИП: ФІЛОСОФСЬКО-КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ

Щоб дослідити імідж як міфологічний архетип, міфологізацію іміджу з'ясуємо її складові: імідж, як міфологічна свідомість, поняття архетипу в контексті іміджелогії.

Важливим інструментарієм іміджу є міфологізація. Це спроба побудови подвійного повідомлення, бажання обійти фільтр аудиторії, впливати на неї на підсвідомому рівні. Ефективна комунікація не стільки задає нові повідомлення, скільки підключається до уже наявних у масовій свідомості уявлень. Міф й архетип – це саме той тип інформації, що на глибинному рівні присутній у кожному з нас, і завдання полягає в тім, щоб активувати цю символіку на вигідному для комунікатора напрямку. Символи – це виразники архетипних подій, які перекладають енергію архетипу у свідоме мислення. Міфи відбивають певні бажання аудиторії.

Міфологізація – це процес створення такої інформації про об'єкт і поширення про нього відомостей в такому напрямі, в якому імідж об'єкта обростає все новими і новими атрибутами, що підсилюють і автоматично скеровують необхідний ефект його впливу на маси. При міфологізації відбувається налаштування підсвідомих мотивів життєдіяльності споживачів інформації під те коло інформації чи ту її частину, що потрібна саме на цей момент.

Архетип – це той тип інформації, що на глибинному рівні присутній у кожному з нас. Архетипічні образи виникають із прагнень людей подолати небезпеку, досягти бажаної могутності, досягти поставленої мети. В душі кожної людини заховано сотні архетипів, які міцно закріпилися там і підсвідомо впливають на психіку.

Літературознавчий словник-довідник дає таке тлумачення терміну: "архетип" походить від грецьких слів *αρχη* – початок і *τυπος* – образ – прообраз, первісний образ, ідея. За Платоном, – це "ейдос", образ, що осягається інтелектом, за Августином Блаженным, – споконвічний, наявний в основі пізнання образ. Термін у різних системах духовної діяльності має відмінне понятійне наповнення:

- ✓ у текстології – найдавніше спільне джерело всіх наступних копій, переробок (переважно рукописних списків);
- ✓ у лінгвістиці – вихідна форма слова для пізніших утворень;
- ✓ у психології прадавній взірць (абстрагована від конкретних ситуацій ідея) колективної, збірної підсвідомості, який існує одвічно у свідомості

людства і, передаючись з роду в рід, від покоління до покоління впродовж тисячоліть, у кінцевому підсумку мотивує вчинки і дії людини [1].

Поняття архетип було введено піфагорійцями та розглядалося в подальшому платоністськими школами як аналог "вічних ідей" в їх символічному позначенні. В такому розуміння архетипи використовувались Діонісієм Ареопігітом, Бруно, Кеплером, Скворородою.

У психологічному плані вчення про архетипи розроблялось Юнгом, який пов'язував їх з символічними структурами "колективного підсвідомого" типу "Самість" (особистість власного "Я"), "Маска" (соціальні ролі, що заміщають справжню суть особи чи псевдо-"Я"), "Тінь" (чи анти-"Я", демон), "Аніма" (образ жіночості) та ін.

За різними аспектами здійснення архетипи можуть виступати як міфологеми (на зразок фантастичних уявлень про небо, землю, пекло) чи як раціональні утворення (типу наскрізних для історії науки уявлень про атоми, образів симетрії та гармонії, хаосу та порядку), або образи етико-нормативної свідомості (як то 10 заповідей в їх співвіднесенні з євангелічними чи апокрифічними притчами).

Існують також національні архетипи, які, за Гайдеггером, у ментальності різних народів можуть позначатись образами типу "Дім" – символ святого довілля буття, "Поле" – символ джерела існування, "Храм" – символ святинь. Аналіз архетипів є евристичним засобом дослідження культури та національної свідомості [2].

С.Кримський говорить, що термін архетип походить від грецьких слів αρχή – початок, походження і τυποξ – слід, відбиток та в широкому розумінні означає наскрізні символічні структури історії культури, асоціюють певний тематичний матеріал свідомого та підсвідомого функціонування людських цінностей.

Символіка архетипів співвіднесена з ідейним чи образним змістом таким чином, що при усіх конкретно-історичних варіаціях цього змісту інваріантним, незмінним залишається сама тематизація через архетипічні символи тих чи інших цінностей. Так, трійця "істина – добро – краса" притаманна усім епохам цивілізаційного розвитку, але в кожній з них має специфічне змістове втілення за наскрізності самої теми співвіднесення моральних, естетичних та наукових цінностей. З символічного боку архетипи є схильностями до реалізації певних образів чи ідей, прототипами чи можливостями їх здійснення в культурних процесах [3].

В.Б. Шапар пише, що термін архетип в перекладі з грецької означає прототип – це "суть, форма і спосіб зв'язку наслідуваних несвідомих прототипів і структур психіки, що переходять із покоління в покоління. Архетипи забезпечують основу поведінки, структурування особистості, розуміння світу, внутрішня єдність та взаємозв'язок культури і взаєморозуміння" [4].

Архетип актуалізується і виявляється в різних сферах духовного життя і поведінки людини через символи, образи уяви, які мають прихований сенс і потребують відповідного тлумачення. Особливого значення

архетип набув в аналітичній психології Юнга, де він співвідноситься з несвідомою активністю людини, хоч і не визнається нею.

Архетип закладений в основу чуттєво-настроевих комплексів, визначаючи їх автономію, найяскравіше постає у міфах, фантазіях, снах, художній творчості тощо у вигляді спрадавна стійких мотивів та асоціацій, названих Юнгом "архетипічними ідеями", що існують поряд з інстинктами. Це вроджені психічні структури, зосереджені в глибинах "колективного несвідомого", які закладають підвалини як специфічно національної, так і загальнолюдської символіки. Людська душа має в собі розмаїті архетипи: тут і апіорні умови інтуїції, і первісні форми осягнення довкілля та внутрішнього світу, і позачасові підстави думок і почуттів, відображені у багатстві міфологічних тем, і колективний осад історичної минувшини, закарбований в етногенетичній пам'яті і тому наділений архаїчною прикметою.

Різні вчені розглядають архетипи стосовно своїх концепцій: уподібнюють до тих мотивів, образів, які походять від міфів, ритуалів тощо, розширено тлумачать поняття архетип, твердячи, що в поезії архетип – це ідея, персонаж, акція, об'єкт, випадок, що охоплює найбільш суттєві риси, які є первісними, загальними, універсальними і виявляються критиками шляхом зіставного аналізу з міфами і ритуалами. Архетипи розглядаються як одне з потужних і невичерпних джерел літератури та мистецтва [5].

Архетипи в контексті іміджмейкерства – це основний розумовий матеріал, на якому будується імідж, щоб певним чином впливати на суспільну свідомість. Це стійкі, емоційно забарвлені спрощені моделі реальності, що викликають у людини почуття симпатії чи антипатії до явища, яке асоціюється з тим чи іншим набутим нею досвідом. Процес мислення зводиться до простих реакцій на події, які відбуваються в суспільстві, роль яких саме й виконують архетипи.

Архетип, як і будь-яке психічне утворення, поєднує в собі дві взаємодіючі засади – знання та ставлення, кожне з яких може бути домінантою. Для архетипу переважного значення набуває ставлення, тобто емоційно забарвлене оціночне утворення, яке одночасно пов'язане з волею та мисленням людини, що й прокладає місток до єдності ставлення і знання як раціонального елемента архетипу [6].

Ступінь істинності оцінок або суджень, які робить індивід на підставі архетипів, прямо пропорційний глибині його пізнань у тій галузі життя, де вони формуються. Тут дуже важливо, який зміст приховується за архетипом, як глибоко він охоплює істотні взаємозв'язки явищ, типові риси, притаманні подіям або цим явищам. Якщо зв'язки, на яких акцентується увага, або риси, що підкреслюються, не істотні та поверхові, то створюваний архетип далекий від життя. Це – архетип викривлений, псевдоархетип. Такі архетипи не дуже важко фабрикувати, оскільки вони охоплюють лише найбільш виразне й привабливе – те, що справляє зовнішній ефект і сильно "б'є" емоціях, викликаючи в людей бурхливу реакцію [7].

І навпаки, якщо зв'язки та риси реальних явищ, охоплених архетипом, істотні та визначальні, у такому випадку архетип наближається до істин-

ного. Такий архетип складається повільно і формується за допомогою логічного мислення, на підставі реального досвіду. Справжній архетип складається при обставинах конкретно-історичного змісту, є міцним фундаментом свідомого ставлення людини до життя, до різних явищ і процесів, надійним компасом її поведінки.

В контексті вище сказаного доцільно розглянути поняття "стереотип", яке близьке за своїм тлумаченням до поняття "архетип". В.Б. Шапар дає таке визначення поняття: "стереотип – відносно стійкий і спрощений образ соціального об'єкта – групи, людини, події, явища та ін., що складається в умовах дефіциту інформації як результат узагальнення особистого досвіду і уявлень прийнятих у суспільстві (нерідко упереджених)" [8]. Це поняття вперше було введено в науковий обіг американським дослідником засобів масової комунікації У. Ліппманом.

Стереотипи мають об'єктивну природу і є невід'ємною властивістю психіки людини узагальнювати. Справді, яки людина не володіла даром стереотипізування, узагальнення, спрощення оточуючої дійсності, вона не змогла б швидко орієнтуватися в безперервно зростаючому потоці інформації. Цю можливість забезпечує здатність головного мозку людини виробляти узагальнені уявлення про явища і факти, що формуються на основі попередніх знань людини, а також нової інформації, що до неї надходить.

Щоб бути зрозумілими та доступними для всіх, стереотипи не повинні бути надто багатогранними та різноманітними. Вони мають абстрагуватися від деталей, доступних лише фахівцям, і передавати сутність події, явища одним словом, реченням, малюнком, зрозумілим усім або більшості [9].

Стереотипи мають важливе значення для оцінки людиною явищ, подій, процесів, але вони відіграють подвійну роль – як позитивну, так і негативну. З одного боку, стереотипи досить "економічні" для свідомості й поведінки людей, оскільки сприяють істотному "скороченню" процесу пізнання і розуміння всього того, що відбувається у світі і навколо людини, а також швидкому (часто автоматичному) прийняттю необхідних рішень. В.Г. Королько відзначає: "Не сприяючи точності й аналітичності пізнання, стереотипи прискорюють можливості поведінкової реакції на основі насамперед емоційного сприймання або не сприймання інформації, її "попадання" або "не попадання" в жорсткі, проте певні рамки. Тому в повсякденному житті люди часто й поводяться шаблонно, відповідно до стереотипів, що склалися. За допомогою цих стереотипів люди швидко орієнтуються в життєвих обставинах, які не вимагають особливих розумових аналітичних зусиль і не потребують особливого індивідуального рішення" [10].

З іншого боку, спрощуючи процес пізнання, стереотипи призводять до формування досить примітивної свідомості, для якої вагомими насамперед є всілякі упередження, що часто зводять поведінку людини до набору простих, інколи неадекватних автоматичних емоційних реакцій. Такі стандарти автоматичної реакції поведінки відіграють негативну роль у ситуаціях, де потрібна повна й об'єктивна інформація, її аналітична оцін-

ка, прийняття самостійних рішень. Завдяки цьому в масовій свідомості нерідко і складаються стереотипи, які сприяють виникненню і закріпленню упереджень, не сприйняття нового тощо.

Визначення істинності або хибності стереотипів повинно будуватися на аналізі конкретної ситуації. Будь-який стереотип, що дійсним в одному випадку, в іншому може виявитися зовсім помилковим або таким, що менш відповідає дійсності, а отже неефективний для вирішення завдань орієнтації в навколишньому світі [11].

Отже, архетипи й стереотипи ґрунтуються на певних об'єктивних закономірностях функціонування людської психіки. Уся справа лише в тому, заради яких інтересів ці закономірності використовуються. Наголошуючи на ролі стереотипів у впливі на громадську думку, У.Ліппман, зокрема, зазначав, що читач не просто дізнається про новини, а про новини з елементом навіювання, що підказує як вони мають бути сприйняті. Він чує повідомлення, але не такі об'єктивні, як факти, а стереотипізовані відповідно до певних способів поведінки, оскільки перш ніж надійти до читача, кожний газетний матеріал піддається обробці, мета якої – відібрати те, що друкувати, визначити, в якому саме місці його розташувати, яку відвести площу для повідомлення і на чому акцентувати увагу [12].

Дослідники вже давно твердять, що створення архетипів, стереотипів, іміджів, традиційний порядок речей. Для спонтанних подій потрібен був герой, а для організованих – знаменитість. "Герой, – пише Бурстін, – був відомий своїми справами, знаменитість – своїм іміджем або фірмовим знаком". Герой уособлював певний піднесений ідеал, знаменитість використовують, щоб виліпити далеко прозаїчніший імідж, який виконує виключно прагматичні функції, слугує повсякденним цілям: виборам президента, продажу автомобілів, корпорації тощо. А якщо імідж "зносився" і вже не працює, його можна викинути, замінити іншим. "Тепер, – наголошує Бурстін – мова іміджів панує скрізь. Вона повсюди замінила мову ідеалів" [13].

Ще зовсім недавно абсолютно очевидно здавалась просвітницька концепція, за якою міф, якщо він навіть існує у сучасній свідомості, має вигляд вторинного, недосконалого, низькосортного продукту. Доказом цього ставала, як правило, політична міфологія реакційних рухів у тому вигляді як вона сформувалась, наприклад, у "Міфі ХХ століття" ідеолога нацизму А. Розенберга. Пізніше риси міфу стали все частіше виявлятися у продукції масового мистецтва. При цьому виділялись як архетипові елементи такої міфологізації, так і її консервативна спрямованість.

У ХХ столітті поступово формувалось інше розуміння масової комунікації та міфу, коли міфотворним виступає вже сама діяльність різних видів та засобів масової комунікації. При цьому особливе значення надається телебаченню. Відомий канадський теоретик М. Маклуен, наприклад, зазначав, що йому немає сенсу вибудовувати ті повідомлення, які до нього надходять, у логічно струнку, "лінійно-перспективну", "раціональну" послідовність. В даному випадку причина є тим, що з'являється на

початку дії, а наслідок – це те, що виявиться наприкінці. Телеглядач поєднує всю трансльовану телемозаїку через віддзеркалення її окремих елементів. Як результат, у його свідомості постійно формується та виникає "кулеподібний" космос миттєвих і спонтанних взаємозв'язків тих елементів, які промайнули на екрані. Звідси напрошується той висновок, що телебачення занурює людину у міф. Він, як колись у далекому минулому, має цілком органічне, а в багатьох випадках вихідне відношення до дійсності духовне виробництво [14].

Масова комунікація сама по собі виявляє здатність виступати могутнім джерелом міфу, дозволяє не лише помітити їх схожість, але й можливість взаємопідсилюватись. В міфі відбувається злиття узагальненого, особливого та одиничного в єдину нерозривну цілісність. Усе, що насправді є далеким від нього виступає наче спорідненим, тобто все виявляється близьким і безпосередньо взаємопов'язаним: міфологічний час подає "усі часи і простори водночас", у нерозривне ціле поєднує минуле, сьогоднішнє та майбутнє [15].

Усе сказане особливо характерне для відносно нової для нашого суспільства складової масової комунікації – паблік рілейшнз. Це явище міфологічне уже за своєю природою і тими завданнями, які ставить перед собою. Паблік рілейшнз – це обов'язкове перебільшення, перехвалювання об'єкту з метою спокусити потенційного споживача інформації. Тому елементи достовірної інформації по товар, послугу чи політичного діяча обов'язково поєднується з елементами містифікації, врешті-решт створюючи майже ідеальний і водночас відірваний від реальності міфологічний образ.

Теоретичне підґрунтя цього явища заклав своєю теорією архетипів творець аналітичної психології К. Юнг. Під архетипами він розумів певні "першопереживання", "первообрази", тобто якісь мотиви та їх комбінації, що повторюються у різних авторів протягом усього існування культури. Вони не можуть бути пояснені ні індивідуальним складом психіки художника, ні впливом на нього оточуючого середовища [16]. Архетипи коріняться у сфері "колективного несвідомого", там, де сукупний, мільйони разів повторений досвід усього людства – це не якісь конкретні чи складові уявлення, а скоріше "спадкові можливості уявлення". У кожному окремому випадку вони наповнюються конкретним матеріалом свідомого досвіду, який підказує соціальна практика даного часу. Архетип функціональний і функція його, скажімо, у межах міфологічної та культурної свідомості може нарощувати образну плоть [17].

Характеризуючи вчення Юнга про колективне несвідоме і його роль в розумінні природи міфу, А.М. Руткевич пише: "Архетипні образи... є джерелом міфології, релігії, мистецтва. В цих культурних утвореннях відбувається поступове шліфування сплутаних образів, вони перетворюються в символи, все прекрасніші за формою і за змістом. Міфологія була початковим способом обробки архетипних образів" [18].

Джозеф Хендерсон, учень К. Юнга розширив поняття архетипу, коли заговорив про "архетип групи", "архетип суспільства", "архетип культури", "архетип ініціації". Він також зафіксував поняття "культурного несвідомого", яке означає "сферу історичної пам'яті, що знаходиться між колективного несвідомим та існуючим зразком культури". "Культурно несвідоме", за Хендерсоном, може виникати лише тоді, коли "розбурханий архетип" готовий створити символічну репрезентацію для соціальної групи [19].

Саме архетипи як міфологічні образи колективного несвідомого, являють собою підґрунтя будь-якої культури, і саме вони завдяки підсвідомим механізмам впливу широко використовуються в іміджмейкерстві.

Імідж справді знаходиться поза розумовим сприйняттям, він, як правило, апелює до підсвідомого, видового, родового, до стадних інстинктів, умовних чи безумовних рефлексів людини. Не випадково в ньому домінує маніпулятивний за характером спосіб спілкування з об'єктом впливу. Саме тому імідж так часто звертається до міфів. Хоча міфологізація часто затемиює походження наших ідей, але тим самим посилює їх концептуальність. Це і є основною проблемою імідж-творчості. Мало знайти ефектне образно міфічне втілення потрібної іміджмейкерів ідеї, необхідно, що це втілення без найменшої напруги розшифровувалось масовою аудиторією.

Поведінка людини значною мірою керована постійними або яскравими враженнями і образами, які залишаються у підсвідомості і навіть не завжди осмислюються людиною. Серед провідників вражень такого роду знаходиться робота іміджмейкерів.

Дослідження різноманітного впливу іміджу за умови результативності повинні привести до активізації процедур обробки інформації адресатом іміджу, дозволити йому успішно відокремлювати реальні факти і ідеї від навіяних інтерпретацією, зрештою, протистояти зовнішньому прихованому примусу до небажаної для адресата дії, тобто сприятимуть вивільненню з-під влади міфу. Але що в такому разі розуміють під всеосяжним словом "міф"?

Якщо взяти до уваги концепцію відображення світу у свідомості людини і колективній свідомості людської спільноти у сенсі А.Ф. Лосєва, слід погодитися з тим, що всі ми живемо у сконструйованому в результаті подвійного викривлення (логічними та мовними сітями) умовному, тобто міфологізованому світі, у "домі буття", який вибудований етносом або особистістю перед лицем світу [20]. Вчені сьогодні активно послуговуються згаданим значенням слова "міф", коли стверджують, що міфологічним є будь-який дискурс, бо він утілює підсвідоме прагнення людини узагальнити і впорядкувати свої уявлення про оточуючий світ, зробити його своїм, керованим і розумним [21]. Потреби даного дослідження вимагають дистанціюватися від згаданого значення.

Найпоширеніше значення міфу, найбільш вдале визначення якого належить, на наш погляд, М. Еліаде, веде до його розуміння як "сакральної історії соціуму" [22] і вимагає розгляду у колі співпричетних понять – казка,

легенда, символ і подібних. Це значення використовується у даному дослідженні як первісне, що до терміну "міф" в описі іміджевого міфопроєктування у вузькому сенсі. Нарешті, не може не привернути увагу сучасного дослідника значення, яке у слова "міф" виникає у словосполученнях: "міфи сучасності", "соціальні міфи" і подібних. Вони зазвичай визначаються як навіяні ідеї, які сприймаються без раціонального осмислення і складають основу викривленої картини світу, створеної маніпуляторами.

Парадоксально, але Е. Макінтайр стверджує, що маніпулятивна модель домінує в нашому суспільстві, і об'єкт маніпуляції, коли прагне втілити власні принципи та життєву позицію в практичному світі, з легкістю перетворюється на суб'єкта маніпуляції [23], і в цей час він вважає, що звільнений від законів, що регулюють поведінку маніпульованих [24]. Сказане з усією науковістю ставить питання про потребу дослідження форм, тобто сценаріїв маніпулювання.

До проблеми пошуку сценарію маніпулювання свідомістю дослідники сучасних інформаційних технологій звертались неодноразово. Серед сценаріїв маніпулювання свідомістю, які використовуються всіма інститутами, пов'язаними зі світом ідей, С. Благодетелева-Вовк називає три, а саме:

- ✓ "я кращий, і це не потребує доказів";
- ✓ "порівняння на користь кращого";
- ✓ "вибір кращого з-поміж гіршого" [25].

Іміджеве міфопроєктування засноване на активізації або нав'язуванні аудиторії соціального міфу через психологічні механізми навіювання, зараження, принцип доміанти, ефект ореолу, нейролінгвістичне програмування, соціально-психологічну настанову та інші [26].

"Міф, – стверджує А.Ф. Лосєв, – не вигадка, він містить в собі найсுவорішу і визначену структуру і є логічною категорією свідомості і буття взагалі" [27]. Говорячи про структуру цього виду ціннісно-смиислової реальності, А.Ф. Лосєв мав на увазі символічну форму буття міфу: "міф наскрізь символічний, символи суть основи міфу" [28].

У психоаналізі міфи розглядаються як колективні образи, які не відповідають дійсності, але служать символічному задоволенню несвідомих бажань людей [29].

Розрізняють наступні види міфів:

- ✓ стародавні міфи;
- ✓ міфологеми (народні оповіді і казки);
- ✓ історичні міфи (інтерпретації історичних подій);
- ✓ політичні (державно-ідеологічні) міфи;
- ✓ групові (зокрема організаційні і сімейні) міфи;
- ✓ особисті міфи.

Сучасні соціальні міфи можна розглядати як варіанти інтерпретації реальної події в житті групи або конкретної особи. "Соціальні події, – говорить О.Змановська, – на відміну від фізичних явищ не можуть мати строго об'єктивну оцінку. Їх сприйняття суб'єктивне. У зв'язку з цим все

частіше говорять про те, що історія є не сукупність фактів життя народу, а їх інтерпретацію (міфологізацію) з боку офіційної влади або конкретної історичної особи" [30].

Дані архетипічні образи виникають з вічних прагнень людей подолати небезпеку, досягти бажаної могутності і безсмертя. Перераховані несвідомі мотиви і образи можуть бути передані за допомогою цілком усвідомлюваних засобів: імені, сюжетної лінії, зовнішнього вигляду, поведінкових особливостей і символів.

Таким чином, у міфологізації концентрується чи не найцінніша грань іміджмейкерських кампаній – це найбільш виразний спосіб кристалізації опорної ідеї повідомлення. Саме міфологічний архетип здатний результативно "зачепити" увагу реципієнта, викликати його живий інтерес, спонукати до роздумів про необхідність відгукнутись на суть пропозиції.

Проведене дослідження дало нам змогу виконати поставлені у вступі завдання та досягти мети – визначити імідж як міфологічний архетип.

Дослідивши міфологізацію іміджу ми дійшли висновку, що міфологізація – це процес створення такої інформації про об'єкт і поширення про нього відомостей в такому напрямі, в якому імідж об'єкта обростає все новими і новими атрибутами, що підсилюють і автоматично скеровують необхідний ефект його впливу на маси. При міфологізації відбувається налаштування підсвідомих мотивів життєдіяльності споживачів інформації під те коло інформації чи ту її частину, що потрібна саме на цей момент.

Завданням іміджмейкера при міфологізації є вміння підключити до вже існуючого в масовій свідомості міфу ту інформацію, яка найбільш вдало буде проведена через його сюжет.

Звернення до міфу при створенні іміджу лише посилює позиції суб'єкту іміджування, оскільки додає до сучасності певні відсилання на минуле, у ряді випадків настільки архаїчні, що вони навіть можуть не декодуватися аудиторією.

Дослідивши імідж як міфологічну свідомість ми побачили, що засобами іміджу здійснюється міфологізація інформації, яку продукує індивідуальна свідомість, і разом з тим, надання їй форми відповідної до тих міфологем, які є звичними та зрозумілими для масової свідомості.

Міф й архетип – це саме той тип інформації, що на глибинному рівні присутній у кожному з нас, і завдання полягає в тім, щоб активізувати цю символіку на вигідному для комунікатора напрямку

Розглянувши архетипи в контексті іміджології ми дійшли висновку що – це основний розумовий матеріал, на якому будується імідж, щоб певним чином впливати на суспільну свідомість. Це стійкі, емоційно забарвлені спрощені моделі реальності, що викликають у людини почуття симпатії чи антипатії до явища, яке асоціюється з тим чи іншим набутиим нею досвідом. Процес мислення зводиться до простих реакцій на події, які відбуваються в суспільстві, роль яких саме й виконують архетипи.

Дослідивши імідж як міфологічний архетип ми дійшли висновку, що архетипи як міфологічні образи колективного несвідомого, являють собою підґрунтя будь-якої культури, і саме вони завдяки підсвідомим механізмам впливу широко використовуються в іміджмейкерстві.

Саме міфологічний архетип здатний результативно "зачепити" увагу реципієнта, викликати його живий інтерес, спонукати до роздумів про необхідність відгукнутись на суть пропозиції.

1. Літературознавчий словник-довідник / *Р.Т. Гром'як, Ю.І. Ковалів* та ін. – К.: ВЦ "Академія", 1997. – С. 65. 2. Філософський енциклопедичний словник / *В.І. Шинкарук* та ін. – К.: Абрис, 2002. – С. 39. 3. Там само. 4. Психологічний тлумачний словник / *В.Б. Шапар*. – Х.: Прапор, 2004. – С. 27. 5. Літературознавчий словник-довідник. – С. 65. 6. Філософський енциклопедичний словник. – С. 39. 7. Там само. 8. Психологічний тлумачний словник. – С. 506–507. 9. Філософський енциклопедичний словник. – С. 27. 10. *Королько В.Г.* Паблік рилейшнз. Наукові основи, методика практика. – К.: Видавничий дім "Скарби", 2001. – С. 222–223. 11. Там само. – С. 224. 12. Там само. – С. 225. 13. Там само. – С. 226. 14. *Демченко С.* Міф та символ у рекламі та паблік рилейшнз // *Біблія і культура* : 36. наук. статей / За ред. А.Є. Нямцу. – Чернівці: Рута, 2003. – Вип. 5. – С. 235. 15. Там само. – С. 236. 16. *Хендерсон Д.* Культурное бессознательное // *Хендерсон Д.* Психологический анализ культурных установок. – М., 1986. – С. 141–170. 17. Там само. – С. 187. 18. *Руткевич А.М.* Жизнь и воззрения Юнга // *Юнг К.Г.* Архетип и символ. – М.: Ренессанс, 1991. – С. 161. 19. *Хендерсон Д.* Культурное бессознательное. – С. 154. 20. *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа // Опыт : литературно-философский журнал. – М., 1990. 21. *Мазиев Ю.М., Сарафинникова Е.В.* Мифология политического дискурса в современном информационном пространстве // Язык, коммуникация и социальная среда. – Воронеж, 2001. – Вып. 1. – С. 34–40. 22. *Элиаде М.* Аспекты мифа : Пер. с франц. – М.: Академический проект, 2000. – С. 15. 23. *Макінтайр Е.* Після чесноти. Дослідження з теорії моралі. – К., 2002. – С. 105. 24. Там само. – С. 128. 25. *Благодетелева-Вовк С.* Сценарии манипуляций сознанием. – [Електронний ресурс] Режим доступу – <http://e2000.kyiv.org>. 26. *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа. – С. 271. 27. Там само. – С. 141–142. 28. Там само. – С. 143. 29. *Руткевич А.М.* Жизнь и воззрения Юнга. – С. 32. 30. *Змановская Е.* Руководство по управлению имиджем. – СПб.: Речь, 2005. – С. 111.

*В.Е. Буденкова, канд. филос. наук, доц.,
Томский государственный университет, Томск*

РАЦИОНАЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ И ГРАНИЦЫ ТОЛЕРАНТНОСТИ

Проблема толерантности – одна из наиболее актуальных и широко обсуждаемых в современном мире. Причем ее значимость и "популярность" обнаруживается как в теоретическом, так и в практическом плане. Теоретический аспект связан с пониманием тех процессов и тенденций, которые формируют современную социокультурную ситуацию и обуславливают ее специфику. Что касается практического "измерения", то можно утверждать, что толерантность напрямую связана не только с сохранением самобытности отдельных культур и социальных групп, но и с выживанием человечества в целом. Практический характер данной

проблемы подчеркивается тем, что сам термин "толерантность" прочно утвердился в лексиконе политиков, общественных деятелей, представителей религиозных конфессий и т.д.

Изменения, переживаемые культурой и обществом на протяжении нескольких последних десятилетий и способствовавшие актуализации проблемы толерантности, можно разделить на внешние и внутренние. Первые касаются феноменального уровня, вторые относятся к основаниям культуры. На феноменальном уровне в мы имеем дело с возрастающим разнообразием культурных миров, динамизацией социокультурных процессов, плюрализмом ценностей, вариативностью моральных норм и моделей поведения, "сокращением" времени и "преодолением" пространства с помощью электронных средств связи и коммуникаций. За этими проявлениями обнаруживаются некоторые общекультурные тенденции: глобализация – локализация, рост связей и взаимодействий – стремление к обособлению, возрастание свободы и повышение зависимости человека (в частности, от техники и технологий). Нетрудно заметить, что указанные тенденции отличаются противоречивостью, которая, в свою очередь, обусловлена неоднородностью оснований культуры.

Признание гетерогенности оснований современной культуры стало в философии почти общим местом и нашло отражение во многих концепциях и направлениях. Одним из наиболее влиятельных и последовательно отстаивающих идею онтологического плюрализма и многообразия культурных миров является мультикультурализм. Но мультикультурализм, "утверждая, что культурные различия имеют статус онтологических, то есть "последних" различий и не могут быть преодолены без уничтожения носителя этих различий – конкретного народа или социальной группы" [1], таит в себе серьезную опасность и отрицает саму идею толерантности. Таким образом, обнаруживается противоречие, не получившее пока должного осмысления специалистов: плюрализм как необходимое и обязательное условие толерантности, превращается в антитолерантный фактор, препятствуя ее реализации и развитию в современной культуре. Следует подчеркнуть, что речь идет именно об онтологическом плюрализме, т.е. о множественности и различии оснований культуры.

Нам представляется, что гетерогенность оснований культуры "несколько преувеличена", в том смысле, что она не означает "фатальной замкнутости" культурных миров. А раз так, то необходимо искать некое общее основание культуры, которое должно быть, хотя бы потому, что мир (культура, человечество) все еще существует как целое. Поиски такого основания не означают возврата к единому (понимаемому как единственное) началу, но позволяют снять вопрос об абсолютной несоизмеримости культур. При этом особо отметим, что толерантность, как определенное качество межлических и межкультурных отношений, осуществима только при наличии общей "системы координат", общих оснований.

Учитывая то обстоятельство, что искомое начало должно обладать определенной степенью универсальности, с одной стороны, и принимая во внимание отказ современной философии от субстанциализма, – с другой, в качестве исходной следует принять идею взаимодействия или коммуникации. Продуктивность данной идеи обусловлена тем, что, во-первых, современная культура носит коммуникативный характер (универсализм), во-вторых, общее основание обнаруживается в самой социокультурной реальности (антитрансцендентализм), и, в-третьих, оно "располагается" вне самих культурных миров, а между ними (антисубстанциализм).

Более того, идея "между" как раз и предполагает взаимодействие различного или различных; иначе, если взаимодействуют одинаковые (имеющие одну основу), то необходимости в пространстве "между", т.е. в коммуникации – нет. Последнее утверждение требует пояснений. Пространство "между", проще говоря, коммуникативное пространство – это пространство, в котором формируются общие смыслы, ценности, общая ответственность. Это та область, где каждый участник коммуникации, отказываясь от каких-то своих интересов, приобретает взамен новые цели, смыслы и перспективы, являющиеся продуктом совместных усилий и совместной деятельности. Тем самым значительно расширяется спектр возможностей развития для каждого участника коммуникации при условии сохранения их собственной идентичности. Когда "в роли" участников коммуникации выступают целые культуры, речь может идти не только о развитии, но и о выживании, поскольку общие ценности представляют собой "очаги устойчивости" в сегодняшнем быстро меняющемся мире. Итак, можно сделать "промежуточные" выводы. Толерантность невозможна в условиях абсолютного онтологического плюрализма, поскольку в ее основе изначально заложена идея единства как общности интересов, смыслов, целей. Но и абсолютное единство культурного начала превращает ее в необязательное "излишество". Таким образом, сферой, где толерантность может из абстрактной идеи превратиться в реальный регулятор человеческих взаимоотношений, являются коммуникации и создаваемое ими коммуникативное пространство. Следует также отметить, что коммуникация, как продуктивный диалог, цель которого – взаимопонимание, невозможна без толерантного отношения его участников друг к другу, без обоюдной готовности участников к уступкам.

Здесь мы подходим к еще одной стороне рассматриваемой проблемы – определению и пониманию самой толерантности. Широко распространена точка зрения, согласно которой толерантность – это терпимость и уважение к иным культурным традициям, ценностям и их носителям, даже если сами ценности существенно отличаются от наших собственных. Такая трактовка толерантности является упрощенной и не раскрывает сути феномена. В контексте наших рассуждений представляется важным по-

казать, что уважение и терпимость – не одно и то же и вообще, что уважение еще не гарантирует толерантности во взаимоотношениях.

Прежде всего, необходимо различать уважение к другой культуре или системе ценностей, как существующим независимо от наших желаний и "позволений" и потому не дающим кому-либо права навязывать им другие ценности или тем более уничтожать их только за то, что они не вписываются в наши представления о добре и зле, и уважение к "своему". При этом "своими" могут быть не только локальные ценности и культуры конкретных народов, но культурные миры, близкие "по духу", характеризующиеся общностью культурного пространства и базовых мировоззренческих принципов. Для народов, развивающихся по "западному пути", таким общим пространством являются европейская культура и история.

В первом случае уважение не отрицает возможности критиковать иную систему, во втором – предполагает готовность отстаивать, защищать близкие и понятные ценности. Первое основывается на различии и означает терпимость; второе – на общности и подразумевает солидарность. Но ни то, ни другое сами по себе не обеспечивают толерантности. Толерантность – это поиск общего в различном, это, как замечает В.А. Лекторский, "уважение к чужой позиции в сочетании с установкой на взаимное изменение позиций... в результате критического диалога" [2].

Но такое понимание означает, что толерантность не априорна и не абсолютна, она требует сознательных усилий и имеет определенные границы. Толерантность формируется, выстраивается, создается вместе с коммуникативным пространством и обнаруживается в нем. Обращение к другому предполагает осмысленность этого акта, в том числе и осознание себя как участника коммуникации, своих задач, целей и интересов. С другой стороны, именно цели и интересы определяют готовность участников диалога к взаимным уступкам, от которых, в свою очередь, зависит его продуктивность. Таким образом, толерантность неразрывно связана с рациональностью. Рациональность лежит в основе толерантности и помогает расширить ее границы.

Понять природу рациональности можно только исходя из идеи взаимосвязи и обоюдной обусловленности мира и человека. Рациональность – это мера взаимного соответствия человека и мира. В контексте рассматриваемой проблемы рациональность – это соответствие человека миру в его поступках, действиях, познавательных и коммуникативных актах и соответствие мира человеку в плане возможности их осуществления. Если для реализации некоторой идеи нет необходимых условий, она не будет рациональной, хотя сама по себе может выглядеть вполне разумно.

Сегодняшняя действительность, сложная и динамичная, характеризующаяся нарастающим прагматизмом, порождает динамическую рациональность, специфические черты которой – дополнительность, саморефлексивность, ситуативность. Взятые вместе, они представляют форму существования разума в современных условиях.

Идея дополнительности достаточно широко известна и с успехом используется не только в научном познании, но может рассматриваться как мировоззренческая установка и общекультурная методология. Дополнительность – не просто допущение взаимоисключающих точек зрения на предмет или его интерпретаций и даже не признание их "равноправия"; это акцент на их взаимосвязи, на принципиальной невозможности одностороннего, "одномерного" понимания действительности. Дополнительность – это осознание сложности окружающего нас мира. Как познавательная установка она подчеркивает зависимость предмета от условий и отношений, в которых этот предмет находится и заставляет нас думать о его возможных свойствах, скрытых сейчас, но способных проявиться в иных обстоятельствах.

Следует отметить, что дополнительность имеет не только методологический статус, но и онтологическое измерение. Она проявляется повсюду: в природе, обществе, культуре, в человеке и его мышлении. В частности, мы имеем дело с дополнительностью, когда речь идет о формах существования культуры: Восток – Запад, глобализация – локализация, открытость – закрытость и т.п. многие проблемы современного человечества связаны с недооценкой или непониманием данного феномена. Стремление навязать определенные ценности, подогнать под заданный стандарт, "втиснуть" культуру в какие-то рамки или, наоборот, желание отгородиться от всего мира, искусственно сохраняя в неприкосновенности собственную культурную идентичность, вызывают противодействие именно потому, что абсолютизируют одномерность, превращая часть в целое. С этой точки зрения принцип дополнительности должен стать одним из базовых в современной политике как основа толерантности и взаимопонимания. Продуктивный диалог и сотрудничество возможны лишь там, где осознание многомерности социокультурной реальности, существующей в форме разнообразных культурных миров, предполагает свободу их выбора.

Саморефлексивность часто сближают с открытостью критике или критической установкой разума, суть которой хорошо выразил Х. Патнэм: все, достойное называться истиной, "должно быть подвержено проверкам и вынесено на публичное обсуждение... мы должны проверять и перепроверять ее сами и должны позволять другим проверять ее" [3]. Подобно принципу дополнительности, критическая установка из сферы методологии науки (критический рационализм К. Поппера и др.) распространилась далеко за ее пределами, став одной из наиболее влиятельных интеллектуальных тенденций в жизни современного общества. Сегодня любая идея, любое явление культуры должны доказать свою состоятельность в открытом критическом диалоге. Полностью соглашаясь с требованиями критицизма, отметим лишь один его недостаток: критика, как отличительная черта рациональности, не затрагивает саму рациональность. На наш взгляд, более правильно было бы гово-

речь не о критике или рефлексии, а о саморефлексивности, как неотъемлемой черте современной рациональности. Под саморефлексивностью подразумевается осознание своих возможностей и границ через восприятие другого и отношение к нему. Такая саморефлексивность поддерживает диалог и развивает коммуникацию, поскольку стремление преодолеть собственные границы, осознавая их, является источником познания и "вечным двигателем" культуры.

Если дополнительность и саморефлексивность "воплощают" в рациональности коммуникативность, то прагматизм связан с еще одним ее качеством – ситуативностью. В самом широком смысле ситуативность – это обусловленность наших идей и поступков теми обстоятельствами, в которых они осуществляются. Ситуативность является "прививкой" против абсолютизации разума. "Абсолютный" разум не ситуативен, он вне или над ситуацией; он не "отягощен" конкретикой жизненных обстоятельств и потому часто догматичен и беспомощен в решении насущных проблем. Более того, он не толерантен, поскольку, в силу своей абсолютной самодостаточности, "не слышит" другого и полностью к нему равнодушен.

Ситуативность означает сосредоточенность на "здесь и сейчас" именно вследствие осознания уникальности настоящего момента и нашего "пребывания" в нем. Ситуативность – не форма релятивизма, как может показаться на первый взгляд, а понимание того, что рациональность (и успешность) наших действий и поступков определяется сложной системой взаимосвязей и взаимоотношений, в которую они включены. Эта система связей и отношений – наше коммуникативное пространство и создаваемые нами культурные миры. Поэтому ситуативность – это еще и ответственность, являющаяся необходимым условием толерантности.

Перечисленные качества рациональности сообщают ей необходимую гибкость и динамичность, позволяющие решать многие проблемы современного общества: от познания действительности до управления социальными процессами.

Подводя краткие итоги, хотелось бы еще раз подчеркнуть, что толерантность, как определенное качество межлических и межкультурных отношений, является продуктом коммуникации и, одновременно, условием продуктивности диалога. Она исторически изменчива и имеет свои границы, зависящие от событий, людей, обстоятельств, образующих целостный социокультурный контекст. Границы толерантности связаны с ее рациональной природой и определяются господствующей в культуре формой рациональности. Форма разума, которую мы назвали динамической рациональностью, отражает особенности современной социокультурной ситуации и позволяет расширить границы толерантности посредством формирования новых коммуникативных связей и развития коммуникативного пространства.

1. Чукин С.Г. Ю. Хабермас versus А. Макинтайр: к вопросу об основаниях современного философствования // Размышления о философии на перекрестке второго и третьего тысячелетий. – СПб., 2002. – С. 76. 2. Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. – М., 2001. – С. 31. 3. Боррадори Дж. Американский философ. – М., 1998. – С. 79.

*Т.А. Зайцева, канд. истор. наук,
Томский государственный университет, Томск*

ТРАДИЦИЯ И НОВАЦИЯ В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМЫ ФОРМИРОВАНИЯ РАЗНООБРАЗИЯ КУЛЬТУРНОГО ОПЫТА

Сегодня интерес к обозначенной проблеме обусловлен процессом глобализации, что делает необходимым выяснение возможности интеграции различных культурных традиций на политических, экономических, социокультурных и прочих основаниях. Кроме того, важным фактором современной действительности становится усиление этноцентризма, обусловленного ростом самосознания отдельных культур, их стремлением показать свою уникальность на уровне традиций.

Проблема формирования культурного опыта многоаспектна. Феномен разнообразия культур может быть рассмотрен с различных позиций: с точки зрения различий в условиях существования, или с позиции заложенных в культурах потенциалов.

Соотношение обозначенных параметров довольно сложное. Здесь нужно учитывать разнообразие не только среды существования, но и самих культурных форм, появление которых обусловлено необходимостью реагировать на изменение внутренних и внешних условий существования природного и социокультурного характера. Многочисленные сочетания известных форм социальной организации трудовой деятельности, взаимоотношений между полами и т. д. могут привести к новым формам и так далее по нарастающей. Таким образом, разнообразие культур – это результат многочисленных комбинаций существовавших и существующих форм и функций [1].

Процесс формирования разнообразия культурного опыта связан с определенными дихотомиями: изменчивость – постоянство (подчеркивание наличия общих черт при разнообразии форм и содержания определенных институтов культуры); интеграция – автономность (притягивание и отталкивание). Отмеченные дихотомии объясняют процесс дифференциации культур, который способствует складыванию различных типов культур, формированию культурного разнообразия. Не последнюю роль в этом процессе играют традиция и новация.

Традиция может быть рассмотрена в контексте перечисленных выше дихотомий: изменчивость – постоянство, интеграция – автономность. В

рамках первой из них, традиция, может быть представлена как институт, направленный на сохранение устоявшихся норм жизни, определенной последовательности действий, сохраняя тем самым возможность существования культуры, поддерживая ее постоянство. С другой стороны, традиция, ее формирование, может быть рассмотрена как ответ на вызов среды. В этом контексте она предстает в качестве одного из механизмов, способствующих развитию социокультурных систем. Традиция, рассматриваемая в динамическом плане, выполняет две функции. Во-первых, это функция сохранения самобытности культуры. Во-вторых, это функция "вбирания" и формирования инноваций, раскрытия заложенного в них потенциала. Вследствие этого, традиция не может быть представлена только в качестве исключительно консервативного проявления культуры. Напротив того, она способствует формированию множества культурных реалий.

С точки зрения второй дихотомии (интеграция-автономность), традиция может быть рассмотрена как механизм дифференциации культуры, подкрепления ее самобытности, и как объединяющее, интегрирующее начало.

Сложность обозначенной проблемы определяет важность самого понятия "традиции". Оно может быть предельно узким, то есть просто обозначать связь с прошлым, которое трактуется как авторитарное, либо, что характерно для современного понимания традиции, может подразумевать связь с новациями (новшество) и инновациями (то, что уже начинает восприниматься культурой), что расширяет содержание понятия "традиция". Подобное расширение подразумевает качественно иную основу рассмотрения традиции: не как "устойчивости", способствующей консервации культуры, которую она представляет, а как "способа передачи опыта", в чем проявляется "динамическая интерпретация культуры" [2].

Действительно, если культура понимается как изменяющаяся система, то традиция, являющаяся одним из механизмов, благодаря которому происходят изменения в культуре, не может восприниматься и пониматься как статичное явление. Тем более в современном мире, динамично меняющимся, предлагающим разнообразие реалий, выбор которых определяет позицию культуры по отношению к внешнему окружению, а так же ее внутреннее содержание. В данном случае, традиция выполняет коммуникативную роль, реализующуюся в формировании внешних и внутренних связей. Внешние связи – это готовность к контакту с другими культурами (проявление дихотомии интеграция – автономность), в данном случае контакты могут быть установлены либо по принципу комплиментарности, либо по принципу лояльности, терпимости к проявлению иных культурных традиций вплоть до их принятия. Внутренние связи подразумевают передачу опыта индивидуального или коллективного (это дихотомия изменчивость – постоянство), здесь особо важными являются связи между поколениями, между хранителями и

трансляторами традицій і теми, кому вони їх передають, а також масштаб розповсюдженості традицій (існують в різних соціальних групах, субкультурах і пр.), вивченням даного аспекта традицій цікавилися такі дослідники як М. Мід, Р. Бенедикт, М. Харрис. Традиція, як комунікація, безперервно пов'язана з новаторством, так як мова йде не тільки про збереження цілостності культури, але і про її трансформації в ході обміну інформаційними потоками, стають основою для інновацій і, надалі, нових традицій.

Таким чином, традиція, інтерпретувана як процес і як один з механізмів, що сприяють розвитку соціокультурних систем, може розглядатися як фактор, активізуючий самоідентифікацію культур, засновану на збереженні їх унікальності, а також активізуючий процеси вбирання новаторств, що стає однією з причин формування різноманітності культурного досвіду.

1. *Дерягіна М.А.* Еволюційна антропологія. Біологічні та культурні аспекти : Учеб. посібник. – М., 1999. – С. 208. 2. *Маркарян Э.С.* Проблема цілостного дослідження культури в антропології США // Етнологія в США і Канаді. – М., 1989. – С. 42.

Н.Ю. Кривда, канд. філос. наук, доц., КНУТШ

КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ ПРОБЛЕМИ "ЧУЖИЙ / ІНШИЙ" У ФІЛОСОФСЬКОМУ ДИСКУРСІ

Розрізнення між своїм та чужим – основний досвід людини від початку її розвитку, з розвитком власного Я пов'язане усвідомлення різних ступенів чужості чи навпаки, різних ступенів пов'язаності з більшими чи меншими групами [1]. Чужинець починається тоді, коли виникає усвідомлення відмінності, він закінчується тоді, коли ми всі визнаємо себе чужими, пише "чужинець" Ю. Кристева [2].

Проблема "чужий/інший" в її філософсько-культурологічній інтерпретації вагомо заявила себе наприкінці ХХ століття, творчо увібривши попередній теоретично-філософський дискурс. Адже через досвід історико-філософського тлумачення понять "інше", "інобуття", через філософію діалогу, через визначення існування "не-свого", ідея концептуалізувалася в поняттях "чужий" та "інший". Такий контекст проблеми "чужий/інший" дозволяє визначити її витoki, принаймні від робіт В. Дільтея. Водночас слід визнати і ту різницю, яка відокремлює дільтейвський погляд від позиції Е. Гуссерля, М. Гайдеггера чи Г.Г. Гадамера, з іменами яких пізніше асоціюється концепція, передусім, "іншого" і які знаходяться під помітним впливом В. Дільтея. При всіх теоретичних досягненнях В. Дільтея, його ідеї "іншого" ще не звільнені від традиційного історико-філософського забарвлення, властивого опрацюванню поняття "інше" (Платон, Арістотель, Гегель).

Метою написання цієї статті є спроба проаналізувати ступінь теоретичного опрацювання проблеми "чужий / інший" у філософському дискурсі останнього часу та визначити теоретичні модуси існування цих понять.

Визнаючи теоретичні витоки проблеми "Іншого", слід визнати роль Е. Гуссерля в її утвердженні як об'єкта послідовної наукової уваги. Він, зокрема, поставив проблему "Іншого" як проблему інтерсуб'єктивності. "Інший" – представник чужого світу – сприймається суб'єктом як людина взагалі, за принципом подібності. Життєвий світ розкриває себе як модус інтерсуб'єктивного, що живиться, з одного боку, суб'єктивною генезою будь-якого предметного смислу, а з іншого – відкриває можливість доторкнення до "Іншого" в його інакшості. Буття "Іншого" чуже мені, його світ – принципово чужинний, не просто закритий в якості неможливості іншого бачення речей, а *принципово недосяжний* для мого бачення, обумовленого неповторністю, унікальністю іншої особистості.

Життєвий світ, за Е. Гуссерлем, поділений на "рідний світ" та "чужий світ", отже являє себе як "між-світ". Поставши як світ культури, він передбачає інтерсуб'єктивність як основну характеристику. Повсякчасно ми стикаємося, відшукуємо "Іншого" поряд із собою. А відчувши його не схожість, намагаємося її осягнути, – отже присвоїти, зробите "Інше" своїм, зрозумілим. "Чуже" потребує розуміння, але його може не статися, і тоді "Чуже" стає "Ворожим". Поріг "Чужості" практично неможливо подолати остаточно, проте існує ступінь розуміння, де "Чуже" перетворюється, до певної міри, на зрозуміле своє.

Феномен "Чужого" з'являється у Е. Гуссерля в "Картезіанських медитаціях" (1931), проте поняття "Іншого" та "Чужого" ще не розрізняються філософом. Подальша термінологічна і сутнісна розробка відбувається в дослідженнях Бернхарда Вальденфельса, сучасного німецького філософа і культуролога, який, продовжуючи розвивати ідеї Моріса Мерло-Понті, пише про "Чужого" не лише в топосі простору, але й у топосі часу.

Б. Вальденфельс "вибудовує" ланцюг тих імен, позиція яких поглиблювала як уявлення про "Чужого", так і теоретичне опанування простором, часом, свідомістю як "проривом до світу" та ін. Ця ланка, за Вальденфельсом, виглядає наступним чином: Е. Гуссерль, М. Гайдеггер, Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понті, Е. Левінас.

Зазначимо, що Б. Вальденфельс неоднозначно оцінює Е. Гуссерля, констатує властиву йому суперечливість чи обережність. Він вважає, що до вчення Гуссерля про інтенціональність "вкрадається новочасовий дуалізм зовнішнього і внутрішнього, іманентного переживання та трансцендентної дійсності. Коли хтось щось переживає чи пізнає, то він є сам у собі з іншим, поза собою, переступаючи через себе" [3]. І хоча Б. Вальденфельс підтримує тих, хто робить "радикальніші" за Е. Гуссерля висновки, він все ж віддає належне тій теоретичній витонченості, з якою філософ визначає переходи "сам у собі з іншим", "поза собою", "через себе" та ін. Не можна не визнати ролі Е. Гуссерля у теоретичному від-

критті для феноменологічної філософії ролі і значення свідомості, яка "у найрізноманітніший спосіб переплетена з тим, що в ній конститується. Серед трьох вирішальних вимірів смислу різноцінне значення, за Е. Гуссерлем, надається "досвіду чужого".

Радикальнішим за Е. Гуссерля щодо з'ясування природи "Іншого" Б. Вальденфельс вважає точку зору Ж.-П. Сартра з його ідеєю "прориву до світу". Ця ідея, сформована в одному із ранніх сартрівських есе, мала на меті саме діалог з "Іншим". Проте подальшого розвитку в роботах філософа вона не отримала.

Відомо, що феноменологія ніколи не стояла осторонь психоаналізу і сьогодні розглядаються дві хвилі щодо їх взаємовпливу. Перша – це "екзистенціальна феноменологія" Г. Політцера, Д. Лагаша, А. Геснара, представники якої, за висловом М. Мерло-Понті, закріплювали за З. Фрейдом титул "феноменолога не за буквою, а поперед неї" [4], а друга – це теоретичні розвідки Ж. Лакана.

Феноменологію 40-х – 70-х рр. підходили до ідеї ототожнення фрейдівського несвідомого з "Іншим", а подекуди і з "Чужим". На жаль, ця концепція залишилася в зародковому стані. Проте включення інших психоаналітичних ідей в контекст проблеми "Чужий / інший" все ж має місце і лише підтверджує теоретичний потенціал цього напрямку дослідження. Це стосується надзвичайно ємкої роботи Ю. Кристевої "Самі собі чужі" (1988), на сторінках якої розглядається, в колі інших питань, фрейдівське поняття "тривожної чужості", структурованого єдністю суміжних понять, а саме: "неспокій, подвійність, повторюваність й несвідоме" [5].

Загалом підтримуючи можливість залучення психоаналітичного підходу до всебічного розкриття феномена "Чужий / інший", слід водночас постійно враховувати, що З. Фрейда завжди цікавило внутрішнє психічне життя людини. Культурологічний же аспект проблеми "Чужий/інший" передбачає, передусім, вихід на зовнішнє спілкування з домінуючою культурою та її можливість засвоєння.

Подальші дослідження "Чужого" переносяться у етичний контекст – відповідальність за "Іншого", діалог з ним, ворожість та її подолання тощо. Відповідальність (і відповідь) – головний мотив філософствування Б. Вальденфельса. В просторі між свідомістю людини і феноменальним світом, "Я" та "Іншим", одним культурним полем та іншим переплітаються, звиваються, перетинаються комунікативні вектори, побудовані та типом "виклик-відповідь". "Чуже" уникає "полону" осягнення і виходить за межі розуміння. Лише в межах відповіді може бути схоплене "Чуже" як власне "Чуже", яке не може бути редуковане до "Я-свідомості".

Смисловим вузлом стає проблема "Чужого" у філософії французя Емануеля Левінаса – автора таких вагомих досліджень із зазначеної теми як "Час та Інший" (1946), "Етика і Безконечність" (1982), "Між нами: дослідження думки – про-іншого" (1991). Семантичне поле його текстів дозволяє співіснування поняття "Чужий" з поняттям "Інший". Відношення

до "Іншого" виражається через чужинність: я ставлюся до нього як до чогось відмінного від мене. "Чуже" постає в його самості, в його чужинності постає не як таке, що, за Е. Гусерлем, зводиться до "власного". "Інший" в його чужинності знаходиться поза сферою нашого досвіду. Адже як тільки феномен "Іншого" входить до нашого досвіду, до сфери нашого "Я", він перестає демонструвати оригінальність, втрачає чужинність, перестає бути "Чужим". "Чуже" "тікає" зі сфери "Я", що вказує на дещо принципове відмінне від мене – чуже. Воно недосяжне у досвіді саме через свою недосяжність. Досвідну форму існування "Іншого" як "Чужого" дослідник називає "досяжною недосяжністю".

Унікальність культури осмислюється, таким чином, лише через відношення до "Іншого", адже початок свідомості – це досвід розрізнення, яке, на думку Е. Левінаса, фундаментальніше за аналіз та синтез. "Інший" задає систему координат цього розрізнення, формує семантичне поле (простір смислу) і, в такий спосіб, робить можливим рефлексію, вірніше, самоосмислення людини, її власного існування, своєї культури. Власне, до руйнування самої культури веде знищення "Іншого", винищення простору смислу, який і задається наявністю "Іншого". Діалог з "Іншим" є життєво необхідним, він нагадує "сковзання" між своїм та чужим. Визнання, наближення, торкання "Чужого" живить розвиток власної особистості, своєї культури. Дозволю собі перефразувати латинське "Через терні – до зірок", сказавши "*Через Іншого – до себе*".

Відповідальність за "Іншого" у Е. Левінаса – фундаментальна ідея, що визначає етичну спрямованість його міркувань. Відповідальність за "Іншого" конститує людську суб'єктивність: "я" є собою тією мірою, якою "я" є відповідальним. "Суб'єктивність як така є насамперед заручником і вона несе тягар відповідальності аж до спокути вчинків іншого" [6].

Е. Левінас – представник діалогічного напрямку у філософії та культурології, представленого М. Бубером, Ф. Розенцвейгом, М. Бахтінім, В. Біблером та інш. Для нього інтерсуб'єктивне відношення – асиметричне, що задається глибинною визначеністю суб'єктивності як здатністю до моральної відповідальності. Буття з симетричною взаємодією, не обтяженою відповідальністю, нейтральне перебування поруч не передбачає етичного модусу. Буття набуває етичного модусу у якості "буття-для-іншого", коли, не обіцяючи подяки чи нагороди, "Інший" самим фактом свого існування вимагає мого втручання, участі. "Для мене найважливішою тут є асиметрія...: всі люди відповідальні один за одного, і я – більше, ніж всі інші" [7]. (Згадаймо Ф. Достоєвського з його власною мірою відповідальності за усіх чи А. де Сент-Екзюпері з його "ми у відповіді за тих, кого приручили").

З моменту зустрічі "Інший" зразу стає тим, за кого я маю відповідати, обличчя "Іншого" примушує мене до відповідальності, взаємності по відношенню до мене – його вибір, при чому не обов'язковий. Заклик "Іншого" передує двосторонньому дискурсові на паритетних засадах. Суть

відношення до першого зустрічного-пересічного – милосердя, любов до ближнього. Відповідальність в первинному сенсі, вважає Е.Левінас, постає як милосердна любов, яка є визначальною.

Теоретичне обґрунтування відношення, що вимагає присутності третього (спостерігача? судді? Третього Іншого? – *Н.К.*), передбачає поняття справедливості, яке, хоч і належить світу об'єктивного, породжується власним, особистісним почуттям відповідальності. Отже, любов та справедливість – два крила відповідальності. Інтерсуб'єктивний простір формується на основі асиметричного відношення "Я" та "Іншого", що постулюється святістю іншої особистості.

Слід підкреслити, що проблема "Чужий / інший" хоча вже і має певну теоретичну історію, все ж залишається, скоріше, на рівні постановки й активного осмислення, ніж вирішення. Це, передусім, стосується її культурологічного аспекту, який виявив чимало суперечностей щодо співставлення "своєї" культури із культурою "Чужого" чи "Іншого". Це підтверджується думкою відомого російського культуролога В. Біблера, який зазначав: "Культура лише тоді культура, коли вона персоналізована як особистість, коли спілкування культур актуалізується в спілкуванні особистостей" [8]. Саме "свій – чужий – інший" і обумовлюють складність таких феноменів як персоналізація, спілкування, діалог культур тощо. Зазначимо, що суперечності культурологічного аспекту проблеми "Чужий / інший" переконливо виявили представники постмодернізму, зокрема Ж. Дельоз, який, підтримуючи ідею "Іншого", вважає її здатною здолати "обмежений простір" нашого "Я" та "детериторіалізувати" індивіда.

У контексті зазначеного особливої ваги набувають розробки сучасних культурологів (С. Кримський, В. Малахов, М. Мамардашвілі, А. Пелипенко, М. Ямпольский), які або торкаються проблеми "Чужий / інший", або з'ясовують дотичні до неї питання, що дозволяють поглибити та розширити дослідницьке поле.

Наголосимо, що функціонування та розвиток культури передбачає наявність специфічного типу активності людини, спрямованої на самоперетворення. Людська цілісність, що передбачає принцип свободи та ієрархічність людської істоти робить неможливим "перетворення самої людини на виключно внутрішньо-культурну істоту. Опредметнюючи в культурі все більш глибокі рівні змісту своєї суб'єктивності, людина не може опредметнити подібним чином саму цю суб'єктивність як таку" [9]. Людина має культивувати в собі певну якісну сутність – "самість", яка виступає надлишковою щодо наявних семантичних полів та форм культури. Завдяки цій надлишковості, надкультурності своєї "самості", яку відомий український культуролог В. Малахов позначає як "суб'єктивність" людина зберігає "позитивне познаходження" (М.М. Бахтін) щодо культури як системи, отже – інтенцію до культуротворення.

Власна "самість" чи "суб'єктивність" виявляється в системі координат, які задаються зовнішніми по відношенню до людини феноменами. Інакше кажучи, суб'єктивність виявляється завдяки наявності іншого суб'єкту,

актуалізується через співіснування та взаємодію з ним. Інтерсуб'єктивна, діалогічна парадигма виявляється онтологічно первинною у культурному процесі. Творення та засвоєння будь-яких культурних форм, інструментів, технологій, цінностей, символів може відбуватися тільки в суб'єктному модусі буття і свідомості. Парадоксальність культурної онтології у тому, що, з одного боку, культура – материнське лоно суб'єктивності, з іншого, вона вимагає наявності суб'єктивності від початку, апіорно, оскільки інакше людина не здатна до буття в культурі, яке є сутнісно суб'єктивним. Художня творчість, інкультурація, культурна компетентність особистості вочевидь визначаються принаймні двома принципами: ефективністю комунікацій людини в широкому сенсі слова та якістю діалогічного досвіду, – досвіду відносин з "Іншими".

Проблема абсолютного виникає внаслідок насущної для людини необхідності обґрунтувати власне буття, утвердити його у власне людській гідності (справжності), зазначає С. Пролеєв [10]. Це положення переформується з відомою тезою М. Мамардашвілі, який вважав, що людина є акт, а не факт. Свідомість є зусиллям. "...нас немає взагалі. ...Ми є – після" [11], – писав філософ. Існування людини – трансцендування, вихід за межі, тому що людина є істотою в тій мірі, у якій вона "самотвориться якимись засобами, що не дані в самій природі" [12]. Людина не стан, а подія, скоріше, сукупність подій. Людське буття повинно постійно втримуватися на хвилі зусиль. Щоб відбутися, здійснитися (а це і є основна пристрасть людини), щоб залишитись людиною, людина повинна втримувати думку, коли вона осяяла тебе. Втримання думки пов'язане зі станом позитивної самотності: це "якесь стояння в дзвінкій прозорості самотності, – самотності... без опори на що-небудь зовнішнє" [13]. У самотності людина не має права сподіватися на апіорне існування добра, істини, краси, порядку самих по собі, без активних людських зусиль – все, що існує, вимагає свого безперервного підтвердження, метафізичного встановлення існування, бо між будь-якими двома моментами існування "може встати смерть" [14]. Свідомість визначається власним зусиллям, вважав М. Мамардашвілі. У спілкуванні та взаємодії з іншими, додаємо ми.

Ґрунтовний аналіз становлення особистості в діалогічному контексті поданий П. Рікером у книзі "Сам як інший" [15]. Принципом та інструментом постановки особистості виявляється "самоіншування", самотворення *себе-як-іншого-собі*. "...іншість не додається до самості іззовні, ...а належить до її внутрішнього сенсу й до онтологічного конститування самості... Основна якість такої діалектики (діалектики самості і тотожності, в якій домінує диз'юнктивний характер зв'язків між ними – *Н.К.*) полягає в забороні *самому* (soi) посідати місце основи. Ця заборона цілком відповідає граничній структурі *самого*, який не виступає ні активізованим, як у філософії *Cogito*, ні приниженим, як у філософії анти-*Cogito*. Я говорив... про розірване *Cogito*, щоб означити цю надзвичайну онтологічну ситуацію. [Ця ситуація] створює об'єкт для *самого розірваного свідчення* в тому се-

нсі, в якому іншість, з'єднана з самістю, свідчить про себе лише в розрізних досвідах, відповідно до різноманітності побутування іншості" [16].

Мова йде про наявність складної внутрішньої структури особистості (Я-1, Я-2, Я.-п, полісуб'єктивність), механізмом функціонування якої є внутрішній діалог. "Розірване *Cogito*" передбачає онтологічну роботу такою собі "надсуб'єкту" в середині особистості, наявність якого дозволяє постійно відновлюватися із розірваного стану, відновлювати універсум свідомості і екзистенційну осмисленість. Механізмом, інструментарієм, смисловим полем самовідновлення стають численні Тексти культури, які продукують і підтримують патерни свідомості, архетипи світобачення, стереотипи поведінки, символи, цінності, навички тощо. Особистісна творчість є не тільки і не стільки засвоєння тексту культури, скільки діяльність за принципом "виклик-відповідь": інтеріоризовані людиною культурні смисли повертаються в смислове поле культури "власноруч predeterminedними", переробленими і збагаченими індивідуальним досвідом взаємодії з іншими.

Підводячи підсумки, зазначимо: ставлення до чужого як елемент культури еволюціонувало протягом всієї людської історії, однак функція чужого як така – досі незмінна: воно є рівнем проєкцій недозволених фантазій і цілєю спрямування агресії, вилити яку в інакший спосіб неможливо [17]. Філософський дискурс ХХ–ХХІ століть сформував значне семантичне поле щодо понять "чужий / інший". Унікальність культури осмислюється через відношення до "Іншого", адже початок свідомості – це досвід розрізнення. "Інший" задає систему координат цього розрізнення, формує семантичне поле (простір смислу) і, в такий спосіб, робить можливими самоосмислення людини, її існування та культури. Саме "свій – чужий – інший" і обумовлюють складність таких феноменів як персоналізація, спілкування, діалог культур та окреслюють шляхи подолання чужості, що є актуальною проблемою сучасності.

1. Штутцінгер Д. Чуже й своє. Античність. Історія європейської ментальності / За ред. П. Дінцельбахера; Переклад з нім. В. Кам'янець. – Львів: Літопис, 2004. – С. 449.
2. Кристева Ю. Самі собі чужі. – К.: Основи, 2004. – С. 7. 3. Вальденфельс Б. Вступ до феноменології. – К.: Альтерірес, 2002. – С. 14. 4. Там само. – С. 91. 5. Кристева Ю. Самі собі чужі. – С. 242–256. 6. Левінас Е. Етика і Безконечність. – К., 2001. – С. 109.
7. Левінас Е. Філософія, справедливість і любов // Левінас Е. Избранное: Тотальность и Бесконечное. – М.; СПб., 2000. – С. 359. 8. Библер В.С. О сути диалогизма. Диалог и коммуникация – философские проблемы (материалы круглого стола) // Вопросы философии. – 1989. – № 7. – С. 8. 9. Малахов В.А. Культура и человеческая целостность. – К., 1984. – С. 89. 10. Див.: Чаус А.Д. Особистість у "постмодерному" світі: проблема самоідентифікації // Актуальні філософські та культурологічні проблеми сучасності. – К.: КНЛУ. – 2003. – Вип. 11; Чаус А.Д. Творчість як екзистенційний феномен: культурологічний аспект // Матеріали Міжнар. конф. "Дні науки філософського факультету – 2006". – К., 2006. – Ч. VI. – С. 57–59. 11. Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. – М.: Прогресс, 2001. – С.342. 12. Мамардашвили М.К. Необходимость себя. Введение в философию. – [Електронний ресурс] Режим доступу – <http://www.philosophy.ru/library/mmk/vved.html>. 13. Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. – С. 11–12. 14. Там само. – С. 45. 15. Рікер П. Сам як інший. – К., 2000. – С. 378–380. 16. Там само. 17. Левінас Е. Етика і Безконечність. – С. 493.

СУСПІЛЬНА МОРАЛЬ ТА КОЛЕКТИВНИЙ СУБ'ЄКТ: ЕТИКО-ЕКОНОМІЧНИЙ АНАЛІЗ

В останні роки зростає дослідницький інтерес до етико-економічної проблематики. Англо-американська етика бізнесу (Т.М. Герет, Р.Дж. Клонскі, Р. де Т. Джордж, Ф. Котлер, Н. Лі, Дж.К. Максвелл, Д. Дж. Н. Фритцше) для зняття конфлікту між нормативною вимогою максимізації прибутку та моральнісними нормами в господарській практиці пропонує здійснювати "корегування" цінностей та уявлень суб'єктів економічного життя, використовуючи інструментарій індивідуальної етики. Німецькомовна економічна етика (П. Вайсе, К. Гоман, Ф. Бломе-Дрез, А. Ріх, П. Ульріх) за малим виключенням (П. Козловські, Р. Лей), "місце" моралі в господарстві вбачає у формуванні обов'язкових для всіх членів суспільства "правил гри", так званої "політики порядку", через посередництво заснованого на добрій волі політико-економічного дискурсу критичної громадськості. Очевидно, мова тут йдеться про цінності та уявлення цілого суспільства, його самоврядуванні.

Означаючи відмінність англо-американського та німецькомовного етико-економічного дискурсу, необхідно відмітити, що різниця в розумінні моралі спеціально не досліджується авторами концепцій економічної етики, відповідно не здійснюється і концептуалізація понять "суспільна мораль" та "індивідуальна мораль". Окрім цього, в етико-економічних дослідженнях, котрі здійснюються економістами, достатньо часто через неартикульованність поняття моралі стає можливим обґрунтування безособової "етики ринку", "моралі ринку" поза суб'єктом моралі. Складається ситуація, коли кон'юнктурне використання терміну "мораль" стає "не виразом моральнісної точки зору, а лише паразитуванням на моральнісній фразеології" [1].

Дослідження специфічних механізмів забезпечення моральнісно-відповідальної діяльності колективних суб'єктів в сучасній економіці може слугувати виробці конструктивного знання про феномен моралі в аспекті її практичного функціонування. При цьому в даній статті під "суспільною мораллю" буде розумітися сукупність "тих моральних норм і цінностей, за посередництвом яких організується соціальний простір моралі", а також норми та цінності, "які діють на рівні соціальної взаємодії людей" [2], зокрема рівні колективних суб'єктів задля сприяння добробуту суспільства.

Класична економічна теорія практично два століття базувалася на апріорному припущенні, згідно якому суб'єктом господарської дії є раціональна "економічна людина" – *Homo Economicus*, що знаходиться в постійному процесі максимізації власної користі. Квінтесенція даної ідеї втілилася в так званому "методологічному індивідуалізмі", котрий має

неабияку популярність в сучасному мейнстрімі завдяки Л. фон Мізесу. Згідно визначенню австрійського економіста, методологічний індивідуалізм засновується на тому факті, що в економіці "всі дії здійснюються індивідуумами" та "колектив не існує поза діяльністю окремих членів" [3].

Але сьогодні вже стає наочним те, що в сучасній економіці контроль над ринками, вплив на покупця здійснюють великі організаційні структури. Соціологія та економічний інституціоналізм (один із провідних напрямів економічного дискурсу) починаючи з початку ХХ ст. все впевніше стверджують, що облік сучасного господарського життя визначають інститути. При цьому висновком неоінституційної економтеорії (Дж. Гелбрейт, К.Дж. Ерроу, М. Олсон, Д. Норт) стало ствердження принципу інститутоцентризму, згідно якому жодна галузь науки, що вивчає суспільство не в змозі виокремити свій предмет і ретельно його вивчити поза конкретної інституційної форми соціального життя та відповідних соціальних норм, що її впорядковує. Будь-які чинники, що впливають на процес сумісної діяльності людей та його результати, пов'язані з інститутами та є дієвими лише завдяки інститутам [4]. Однак необхідно помітити, що поняття "інститут" застосовується і в соціології, і в економічній теорії в двох сенсах: у функціонально-організаційному (інститут як організація, в межах якої здійснюється стійка форма діяльності), так і в нормативному (інститут як система норм). Низка соціологів та економістів (М. Вебер, Т. Веблен, Т. Парсонс, П. Бергер, Т. Лукман, Д. Норт, Дж. Ходжсон) роблять акцент саме на нормативному розумінні інституту. Інститути розуміються не лише як організаційні структури, але як нормативні моделі, які визначають що в даному суспільстві вважається належним, заданим чи таким, що очікується в аспекті соціальної взаємодії. При цьому стверджується, що "для того щоб інституціональні моделі існували, вони повинні бути підкріплені моральнісним почуттям переважної частини суспільства" [5], а їх головна функція полягає в тому, щоб приводити різноманітні потенційні можливості діяльності в узгоджену систему.

Виходячи із даних теоретичних посилок, можна стверджувати. Що одним з головних інститутів економічного життя є *організація*, у межах якої на засадах певних *норм* здійснюється економічна діяльність. *Юридично* економічна організація – компанія/корпорація визначається в нормативному сенсі як "правовий суб'єкт, створений для здійснення комерційної чи виробничої діяльності, та має капітал, поділений на акції, якими володіють її члени [...]". Акціонери контролюють компанії шляхом реалізації свого права голосу на щорічних зборах та шляхом вибору ради директорів, у функції якої входить керівництво роботою компанією" [6]. Але реалії економічного життя показують, що з розвитком сучасної економіки функціонуюча корпорація не завжди відповідає цій нормативній моделі. Зокрема, функція власності на капітал вже не передбачає управління ним. Понад те, розвинута корпорація вже прагне до повного позбавлення прав акціонерів управляти компанією. Право приймати рішення пере-

ходить від господаря капіталу до групи; навіть керівник підприємства – президент має обмежену владу. Роль керівника підприємства обмежується дедалі представницькими функціями – надавати гідність ти видимість влади акціонерів, засіданням ради директорів, вітати з належною гідністю контрагентів, накладати візи на документацію, представляти організацію у відносинах з органами державної влади [7].

Отже, *фактично* корпорація представляє собою різновид гнучкого економічного інституту, формальними характеристиками якого є крупний розмір, високий валовий дохід, самостійність. У функціонально-регулятивному сенсі такий інститут базується на уставі, якій впорядковує горизонтальні та вертикальні відносини між всіма членами, задіяними у виробничому процесі. Але змістовно головну відмінну рису організації такого роду складає переважання групових, а не індивідуальних дій. При цьому провідна роль належить мобільній, формальній чи не формальній групі – колективному суб'єкту, якій на основі аналізу інформації, яка потрапляє від різних членів групи, приймає рішення, які виходять далеко за межі компетенції кожного індивідуума поодинці.

Будь-яка господарська активність призвана здійснювати реалізацію потреб людини шляхом накопичення, розподілу, збереження та використання різних благ. При цьому головними є чинники корисності блага, до якого прагне індивід, та масштаб витрат на його отримання. На ґрунті даних оцінок суб'єкт економічної діяльності визначає ефективність дії згідно головному економічному принципу – принципу економічної раціональності. В загальному вигляді цей принцип може бути сформульованим наступним чином: "для досягнення заданої мети необхідно використовувати мінімум засобів, або за умови заданих засобів чи ресурсів необхідно реалізовувати максимальний ступінь досягнення мети" [8]. З огляду на інституційну складність економіки та системних залежностей індивідуалістичні цінності не можуть слугувати ані фундаментом, ані єдиною орієнтаційною ідеєю для економічних суб'єктів. Унаслідок цього в економічній теорії зміщуються акценти з індивідуального блага як мети економіки на колективне або суспільне благо. Метою сучасної економіки оголошується максимізація суспільної корисності або суспільного добробуту з урахуванням можливих технологічних або ресурсних обмежень [9].

Але тут необхідно помітити, що надто складно формалізувати закономірності раціоналізованої економічної поведінки колективних суб'єктів, оскільки суспільне благо-корисність не може розумітися рестриктивно механіцистські як сума індивідуальних вигод. Позитивне міжособове порівняння корисностей поза виходом в ціннісно-етичну сферу є неможливим, оскільки нематеріальні величини складати просто не можна. Щастя-корисність однієї людини не буде щастям-корисністю іншої так само, як не можна складати яблука та груші разом, чи вимірювати середньозважену температуру по лікарні серед хворих! Будь-який індивід має уявлення про набір цінностей, котрими він свідомо чи нерелексивно керу-

ється в житті. Певні ціннісні переваги слугують інструментом для досягнення вищих цінностей, але при цьому для досягнення вищої цінності-блага може бути різним набір інструментальних цінностей, які в свою чергу залежать від поінформованості суб'єкту дії. У зв'язку з цим, чисто індивідуалістичні преференції внаслідок різниці соціальних станів, смаків, переконань та ціннісних настанов не можуть слугувати підґрунтям для аналізу колективних рішень як-то розподіл національного прибутку, рідких ресурсів, планування та здійснення соціального забезпечення.

Тому постає питання визначення *колективних* цінностей-преференцій. Вони можуть визначатися подвійним шляхом. По-перше, патерналістські шляхом одностороннього рішення державного апарату в галузі податкової, антимонопольної, цінової політики та бюджетних видатків. По-друге, шляхом прийняття колективного рішення.

Традиційне суспільство в процесі прийняття колективного рішення керується або волею окремих індивідів (диктатура) або на засадах загальноприйнятих традицій, які в свою чергу базуються на морально-релігійних нормах. Питання диктатури передбачає окремого дослідження, тому в цій статті воно свідомо опускається. Але для розуміння специфіки функціонування суспільної моралі в економіці необхідно більшої уваги приділити проблемі традиції, оскільки її етичні корені дозволяють в ній бачити "субстанцію" моральності конкретної соціокультурної форми життя внаслідок того, що виконуючи функцію носія цінностей та норм, вона забезпечує соціальний зв'язок та спадковість в спільності. На відміну від свідомої моральнісної мотивації, яка є дієюю на індивідуальному рівні, традиція є безсумнівним керівництвом до дії колективного цілого.

Як відомо, на засадах традиціоналістського господарства "лежало прагнення зберегти традиційний спосіб життя, традиційний прибуток, традиційний робочий день, традиційне ведення справ, традиційні відносини з робітниками та традиційне, за суттю, коло клієнтів, а також традиційні методи в залучанні покупців та збуті" [10], що і визначало господарський "етос". При цьому під господарським етосом слід розуміти об'єктивовану моральність, що втілюється в укладі господарського життя і світовідчутті господарюючого суб'єкту та сприяє наповненості життєвого світу конкретними моральнісними проявами. Традиційність такого господарства, котра розумілася як "триматися за старовину", утримання наданих в спадщину навичок та передача них наступним епохам, навіть якщо їхнє значення буде давно втраченим [11], була необхідним елементом стабільного соціально-політичного ладу та світобудови в цілому. Окрім цього, практично всі прояви суспільного життя з відповідними уявленнями про правильний та належний устрій соціуму, освячені традицією, знаходяться в міцному зв'язку з домашнім господарством, яке ґрунтується не на відносинах купівлі-продажу, а скоріше на відносинах спорідненості чи почутті братерського спілкування та взаємного дару.

У наступних процесах раціоналізації діяльності моральнісний критерій в оцінці господарської практики витісняється економічною раціональ-

ністю, заснованою на утилітаристичному розрахунку. Традиція частково зберігається за умови загальної корисності, та частково заміщається конвенцією/договором із специфічними відносинами, що звідси випливають. В підґрунті таких відносин лежить порівняння можливої та запропонованої послуги, де на першому плані стоїть матеріальна цінність та критерій користі. Уявляється, що зауваження Ф. Тьоніса про те, що "обмін словами та люб'язностями, коли здається, що кожний присутній усіх і всі поцінують кожного як рівного собі, насправді ж кожен думає лише про самого себе й намагається, всупереч іншим, набити собі ціну та досягти власної вигоди. Отож, за все приємне, виявлене до іншого, він очікує й навіть вимагає принаймні рівноцінної віддаки, тому точно зважає, чи матимуть бажані наслідки його послуги, лестощі, подарунки тощо" [12], явно ілюструє парадигмальне викривлення в суспільній свідомості морального регулятиву Золотого правила та ствердження імперативу "здаватися, а не бути!", характерне для суспільства, що знаходиться в стані модернізації.

Навряд чи можна піддавати сумніву тезу Ю. Габермаса відносно того, що сучасність черпає нормативність із самої себе, оскільки вже немає безумовних та безперечних взірців минулого, які легітимували б діяльність суб'єктів сьогодні. "Віднині справжнє теперішнє знаходиться в точці, де продовження традицій перетинається з новаторством" [13]. Але при цьому хотілося б наголосити на тому, що інституційні зміни, що торкнулися суспільних, зокрема економічних, структур, є безпосередньо пов'язаними з подвійним процесом. В сучасному світі можна спостерігати "детрадиціоналізацію" традиційних суспільств з одночасними трансформаціями та конструюванням нових традицій в промислово розвинутих та тих, що на них орієнтуються, країнах.

Коли суб'єкт діяльності, як-то індивідуальний так і колективний, пориває з колективними переконаннями, які легітимують теперішнє минуле, то безумовно, детрадиціоналізація відкриває можливість для більшої свободи діяльності, ніж це було попереду. Комерсант, комерційне підприємство, а згодом і корпорація звільняються від "сімейних" уз, які накладалися традиційним суспільством ойкосом, та діють на свій власний ризик як вільні та самостійні сили. Економічний суб'єкт значно активніше створює та відтворює вкрай необхідну в умовах конкуренції власну ідентичність, однією з характеристик якої є здатність приймати самостійні рішення. Ринок, що з'явився в Новий час, являє собою дієвий шлях для того, щоб господарюючий суб'єкт мав можливість внаслідок свободи повністю використовувати свої знання та майстерність, "керуватися власними інтересами до певних речей, які він знає та, які йому не є байдужими, заради сприяння спільних цілей суспільства, наскільки це в його силах" [14].

Але з іншого боку, сьогодні все актуальнішим стає питання про підтримку традиційної культури, безпосередньо пов'язаної з суспільною мораллю, та яка призвана компенсувати збитки приватного життя та послаблювати тиск з боку суспільства конкуренції та прискореної модерні-

зації. Ф. Фукуяма достатньо переконливо показав, що до максимізації прибутків люди не завжди прагнуть суто раціонально, тобто приймаючи до уваги доступні альтернативи та обираючи з них найбільш оптимальні. Різноманітні соціально-культурні особливості національних економік – китайський, корейський або італійський акцент на кровній спорідненості; японське ставлення до прийняття в сім'ю чужої людини; французька нелюбоб до особистих контактів; німецька прихильність до освіти; сектантські засади американського суспільного життя – є наслідком не раціонального розрахунку, а вихованих традицією етичних навичок. Вслід за М. Вебером, американським економістом стверджується, що головним джерелом культурно обумовленої економічної поведінки виступають історичні релігії та етичні системи. Етична система координат, певні навички, котрі закріплюють соціальні чесноти, зокрема здатність до об'єднання на ґрунті довіри, мають вирішальне значення для вдосконалення організаційних форм в економічному житті [15].

Важливість ролі традиції в аспекті соціалізації та формалізації поведінки членів колективного суб'єкту дуже добре розуміють та активно використовують більшість сучасних організацій та корпорацій, не зважаючи на відомі слова корифею капіталу Генрі Форда про те, що "ми не вітаємо традицій". Існування загальноприйнятих правил, закріплених традицією, дозволяє колективу працювати більш ефективно за умови низького ступеню формально-правової організації та примусу. Отже, як вже було сказано, другим боком детрадиціоналізації стає конструювання нових традицій. Ритуали, церемоніали та повторюваність як необхідний елемент традиції стають засобом побудови корпоративної культури.

Дієвими в аспекті реалізації суспільної моралі колективним суб'єктом стають побудовані на "нових" традиціях управлінські процедури: створення "етичних комітетів", введення в управлінську структуру "директора з етики", проведення "етичного аудиту", підвищення етичної компетенції співробітників шляхом проведення "етичних тренінгів", кодифікація норм та стандартів поведінки – "етичних кодексів". При цьому не можна не вказати на ефективність і іншого ґатунку дисциплінарних методів як-то догана (осуд, бойкотування) з боку громадськості за аморальну поведінку. І тут необхідно зазначити, що ефективність негативних моральнісних санкцій – широкий розголос аморальних дій компанії є надто вищим за суто економічні та юридичні санкції – накладання штрафів, які згодом перекладаються на покупця як непрямі податки [16].

Але разом із тим, не можна ігнорувати певні негативні ефекти від такої нової форми нормативності. Унаслідок таких "корпоративних" заходів з'являються не лише суб'єкти, що здатні до самоконтролю та дисципліни, але й індивідууми, які тільки формально слідують букві закону та екзальтовані, невпевнені в собі особистості, котрі діють координовано. Але чи йде тут мова про мораль та моральнісну дію? Проблема, пов'язана з розумінням ролі етичних кодексів в процесі "етизації" господарського

життя, полягає в тому, що надто часто відбувається заміна моральнісної дії, стрижнем якої є моральнісний мотив, виконанням процедурних правил. Безпосередня професійна діяльність робітника співвідноситься з "буквою" процедурних нормативів, які не лише превалюють над моральнісними вимогами, але й не мають нічого спільного з етичними імпульсами індивіда. Навряд чи ясність і строгість формулювань вимог етичних кодексів здатні раз і назавжди зняти конфлікти, що породжуються різницею нормативних вимог різних предметно визначених практик чи моральнісними колізіями різних рівнів.

Необхідно також помітити, що предметом окремого аналізу може слугувати механічна спроба "пересадити" елементи корпоративної культури, яка складається в кореляції з соціально-культурними процесами західного суспільства, на зовсім інший в соціокультурному сенсі ґрунт суспільства, що знаходиться в стані наздогінної модернізації. Імператив "здаватися, а не бути!", завуальований в різноманітних кодексах та культувемий різноманітними тренінгами та майстер-класами не може умиць (а чи повинен?) прижитися в свідомості пострадянської людини. Інтернет-простір надає в достатньо широкому обсязі інформацію про формування командно-корпоративного духу, вимогах дрес-коду або введення в практику різних форм "сигналізування", які окрім своєї анекдотичності свідчать про певний синдром неадекватності ділового життя нашого суспільства. Таким чином, як вірно помітив сучасний соціолог Е. Гідденс, традиції, яка втрачає зміст та підлягає комерціалізації, вготована участь історичної спадщини чи перетворення на кітч [17]. Але на вкрай небезпечну перспективу вказував австрійський економіст Ф.А. Хайєк, приводячи приклад німців з їхнім прагненням до централізації і організації та "відчайдушним пошуком традиції, котрої в них не було", але яка їх привела до тоталітарної держави, що нав'язала те, чого їм не вистачало [18].

Отже, в нормативному сенсі задля дієвості моралі принципівим стає створення певних умов для прийняття колективного рішення, індикатором якого слугувала б ідея суспільного блага. Такий колективний вибір повинен розумітися як низка дій, що здійснюється колективним суб'єктом за певними правилами через посередництво практики дискурсивного волевиявлення, учасники якого за власною ініціативою у відповідність з власними поглядами реалізовували би конкретні можливості по покращенню життя. Таким чином, суспільна мораль тут проявляє себе в аспекті формування структури інституту та регулювання діяльності економічного колективного суб'єкту задля сприяння солідарності людей та їх добробуту [19].

Але в даній процедурі дискурсивно обґрунтованого прийняття рішення не враховується те, що "логіка" суспільних інститутів, яка ґрунтується на різноманітті суперечливих інтересів, із самого початку передбачає можливість відходу від моральної практики і навіть певну "ціннісну нейтральність". Унаслідок цього може скластися ситуація "парадоксу демократії" чи "парадоксу координації", коли неможливо досягти узгодження

через нездатність до цього. Така ситуація уможливорюється через різні причини. По-перше, коли колективні суб'єкти є надто великими, що призводить неспроможності контролю за всіма його членами або внаслідок відсутності "зовнішньої сили" – авторитету. По-друге, в умовах неповної чи неможливої комунікації. Представники комунікативної етики пропонують так звані "замісні дискурси", коли комунікація стає неможливою або у разі відсутності об'єкту опіки (ще ненароджені члени суспільства), або коли суб'єктами діалогу виступають неповнолітні/хворі, або коли внаслідок прагматичних чинників комунікація з будь-якого боку зупиняється. "Фіктивні діалоги", які здійснюються з огляду на регулятивну ідею довготривалої ідеальної комунікації, здатні приводити до моральнісно зваженого рішення і здійснювати солідарну відповідальність [20]. Але такі "псевдодіалоги" можуть бути небезпечними, оскільки суб'єкт, що їх здійснює може маніпулювати власними ціннісно-нормативними переконаннями.

Результатом "підприємницьких дискурсів" може бути, таким чином, певна фіктивність моральнісної дії, коли буде наявною лише формальна узгодженість єдності цілей (подолання забруднення, боротьба з бідністю та інші соціальні цілі), а на практиці дії, що не підлягають раціональному поясненню (ірраціональне ціноутворення на ринках нерухомості, вкрай нераціональна та зовсім непедаггічна поведінка нерезидентів на ринках країн, що знаходяться в стані модернізації).

Окрім цього, формалізації кодексів правил і процедур на фоні економічної доцільності не можуть слугувати достатньою підставою стабільності суспільного добробуту поза опори на "суспільний капітал" – "набір неформальних цінностей та норм, які поділяються членами групи та які роблять можливою співпрацю всередині групи" [21]. У разі відсутності таких цінностей як правдивість, довіра, виконання зобов'язань, солідарність, відповідальність, які забезпечуються специфічним моральнісним почуттям на рівні індивідів, призводить до нездатності досягати загальні цілі (суспільне благо) на рівні колективного суб'єкту та суспільства в цілому.

1. Дробницький О.Г. Понятие морали. – М.: Наука, 1974. – С. 108. 2. Апресян Р.Г. Перфекционистский и дисциплинарный языки морали // Оправдание морали : Сб. науч. статей. К 70-летию проф. Ю.В. Согомонова. – М.; Тюмень: НИИ ПЭ, 2000. – С. 43. 3. Мизес Л.Ф. Человеческая деятельность : Трактат по экономической теории – М.: ОАО НПО Экономика, 2000. – С. 43. 4. Історія економічних учень : Підручник / За ред. В.Д. Базилевича. – К.: Знання, 2004. – С. 1111. 5. Парсонс Т. Мотивация экономической деятельности // О структуре социального действия. – М.: Академический Проект, 2002. – С. 338. 6. Словарь современной экономической теории Макмиллана. – М.: ИНФРА-М, 1997. – С. 88. 7. Гелбрейт Дж. Новое индустриальное общество – М.: ООО "Издательство АСТ", 2004. – С. 99–100. 8. Козловски П. Принципы этической экономики. – СПб.: Экономическая школа, 1999. – С. 73. 9. Эрроу К.Дж. Коллективный выбор и индивидуальные ценности. – М.: Издательский дом ГУ ВШЭ, 2004. – С. 43. 10. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 87. 11. Вебер М. История хозяйства. Город. – М.: КАНОН-пресс-Ц, Каучуково поле, 2001. – С. 21. 12. Тьоніс Ф. Спільнота та суспільство. – К.: Дух і Літе-

ра, 2005. – С. 65. 13. *Хабермас Ю.* Кризис государства благосостояния и исчерпанность утопической энергии // Политические работы. – М.: Праксис, 2005. – С. 87. 14. *Хайек Ф.А.* Индивидуализм и экономический порядок. – М.: Издграф, 2001. – С. 34. 15. *Фукуяма Ф.* Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию. – М.: ООО "Издательство АСТ", 2004. – С. 72. 16. *Прокофьев А.В.* Справедливость и ответственность: социально-этические проблемы в философии морали : Монография. – Тула: Изд-во Тул. гос. пед. ун-та им. Л.Н. Толстого, 2006. – С. 169. 17. *Гидденс Э.* Ускользающий мир: как глобализация меняет нашу жизнь. – М.: Издательство "Весь мир", 2004. – С. 61. 18. *Хайек Ф.А.* Индивидуализм и экономический порядок. – С. 45. 19. *Рух А.* Хозяйственная этика. – М.: Посев, 1996. – С. 80. 20. *Ulrich P.* Integrative Wirtschaftsethik: Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie. – S. 277. 21. *Фукуяма Ф.* Великий разрыв. – М.: ООО "Издательство АСТ", 2004. – С. 30.

В.Г. Нападиста, канд. філос. наук, доц., КШУТШ

СОЦІОКУЛЬТУРНІ УМОВИ ФІЛОСОФСЬКИХ ПОШУКІВ В УКРАЇНІ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ

Сучасним історико-філософським українознавством зроблено чимало для реконструкції свого минулого в ХІХ – на початку ХХ ст. Повернуто не одне не справедливо забуте ім'я, поновлена не одна думка в ідейній скарбниці нашого народу. Однак, історико – філософські пошуки переважно обмежуються власне філософським контекстом, не завжди беручи до уваги загальне культурне тло епохи. Принагідно зауважимо, що логіка розвою філософського знання підкорена, передусім, закономірностям власного розвитку, але зовнішні впливи відіграють не останню роль у створенні "благодатного" чи "суворого" клімату для філософської думки, особливо на початкових етапах її інституціалізації. Отож, знайомство з соціокультурними умовами розвитку історико-філософського процесу в Україні означеного періоду, є на наш погляд зовсім не зайвим.

Відомо, що філософська думка в Україні сягає історичних часів Київської Русі, але її конститування у навчальних закладах як осередках професійного філософування розпочинається не раніше кінця ХVІ – початку ХVІІ ст. Реформування 1579 р. Віленського колегіуму в університет й активний наступ єзуїтів в освітній сфері, окреслили нагальність заснування освітніх закладів високого рівня, за структурою схожих із західно-європейськими та докорінно відмінних за духом. Таким навчальним закладом став Острозький колегіум, історія котрого розпочинається 1583 р. Але про серйозний розвиток філософії як предмета навчання, можна вести мову від часів Києво-Могилянської академії, де ця наука посідала вагоме місце. Після поступового політичного, економічного та адміністративного підпорядкування України Росії, випускники Києво-Могилянської академії немало прислужилися для блага Російської імперії. Доречно нагадати, що в Академії здобули освіту 21 із 23 ректорів Московської Слов'яно-греко-латинської академії та 95 із 125 її професорів [1].

Ситуація різко змінюється у другій половині XVIII ст. Часи Катерини II не тільки остаточно зруйнували надії на повернення "прадавніх привілеїв і вольностей" в Україні, але й не дали змоги вдихнути нове життя у знесилену Києво-Могилянську академію (останній гетьман Кирило Розумовський намагався реформувати її в університет). Доба правління Катерини пов'язана із величними освітніми проектами, не втіленими в життя. 1782 р. було створено Комісію з організації училищ. Очолив її граф П.В. Завадовський, вихованець Києво-Могилянської академії, майбутній міністр народної освіти. 1787 р. члени цієї комісії склали "план університетів", який по суті був проектом університетського Статуту. Основою вченої діяльності викладачів визнавалася свобода викладання, оскільки, на думку авторів Статуту, свобода думки сприяла знанням. Проголошувалася загальнодоступність освіти для всіх допитливих, незважаючи на їхнє соціальне походження. Такий проект, є прикладом одного із найліберальніших університетських статутів, але, на жаль, так і не був утілений в реалії життя, хіба що вплинув на підготовку університетського Статуту за часів царювання Олександра I.

Катерина II не вирізнялася особливим сприянням розвиткові філософії та вільнодумства. Хоча "Північна Семіраміда" захоплювалася філософськими ідеями Західної Європи, висловленими Вольтером та Д. Дідро, але у дивний спосіб зреалізовувала їх у наказах про ув'язнення до Шліссельбургської фортеці (наприклад М.І. Новикова) та заслання до Сибіру (наприклад О.М. Радищева).

Якщо у другій половині XVIII ст., можна було обмежитись віртуальними освітніми реформами, то початок XIX ст. вимагав серйозної уваги до народної освіти. Сприяння освітній сфері з боку держави почалося зі сходженням на царський престол Олександра I. 8 вересня 1802 р. було створено Міністерство народної освіти, яке розробило загальну систему народної освіти Росії у "Попередніх правилах 24 січня 1803 р." та у "Статуті навчальних закладів 5 листопада 1804 р.". На підставі цих документів уся Росія поділялася на шість навчальних округів, у кожному з них передбачалося відкрити університет, у кожному губерньському місті – гімназію, в повітових містечках – повітові училища, в селах – приходські школи. Так на початку століття засновано Дерптський (1802), Казанський (1804), Харківський (1805), університети та Петербурзький педагогічний інститут (1805), який у 1819 р. був реформований в університет. Нагляд за навчальним округом доручено попечителю та університетам, а загальне керівництво навчальними закладами імперії – затвердженому при Міністерстві Головному правлінню училищ, яке стало наступником Комісії по організації училищ.

Організаційна й навчальна основа університетів мала ґрунтуватися на правилах західноєвропейських, особливо ж німецьких. Університетам покладалася цілком практична мета – готувати юнацтво до державної служби. Правда не забували і про суто наукову діяльність викладацького

складу та організацію різноманітних товариств для студентства. Структура університетів передбачала наявність чотирьох факультетів: 1) моральнісних та політичних наук, або його ще називали етико-політичних наук (прообраз юридичного факультету); 2) словесності; 3) медичний; 4) фізико-математичних наук. Богословського факультету в структурі університетської освіти не було (на відміну від західноєвропейських країн), оскільки підготовка до духовного звання здійснювалася в Росії у спеціальних навчальних закладах. До речі, широкомасштабна освітня реформа початку XIX ст. передбачала зміни й у системі духовної освіти. За проектом розвитку духовних шкіл, підготовленим 1807 р. Могилевським архієпископом Анастасієм Братановським і вікарієм Петербурзької митрополії Євгенієм Болховітіновим за дорученням уряду, передбачалося відкриття чотирьох духовних академій і такої ж кількості духовних округів із відповідною системою семінарій. У 1809 р. було відкрито духовну академію у Санкт-Петербурзі, 1814 – в Москві, 1819 – в Києві, хоч планувалося відкриття ще у 1816 р. і аж 1842 р. – в Казані (за планом це передбачалося зробити 1818 р.)

Утилітарний підхід до освітньої справи, започаткований ще Петром I, культивується і в часи освітньої реформи Олександра I. Але суто практична зорієнтованість освіти початку XIX ст. не стала на заваді філософським наукам особливо у визначенні їхнього рівноправного становища поміж інших наук у навчальній системі вищих закладів освіти. Філософські дисципліни (історія філософії, метафізика, логіка, моральнісна філософія, психологія) були обов'язковими для студентів історико-філологічного відділення, а логіка – для студентів інших факультетів, що готувалися до наукової та викладацької діяльності. Викладання філософських наук передбачалося протягом трьох років по три години щотижнево. Освітні програми гімназій також включали як обов'язкові дисципліни логіку, психологію, філософію права (тоді – природне право), естетику та моральнісну філософію, при сукупних 18 годинах на тиждень.

Та з перемогою російської армії над Наполеоном ліберальні настрої щодо освітніх закладів заступає відверта й нищівна реакція. За влучним висловом І.М. Бороздіна: "... боротьба з французькими солдатами перейшла у боротьбу з французькими ідеями" [2]. Б. Рассел так характеризував часи, що їх переживали більшість європейських держав під пильним контролем союзу трьох монархів: "Коли 1815 р. політичний світ знову повернувся до спокою, той спокій був таким мертвотним, штибним і таким ворожим усякому енергійному життю, що терпіти його могли тільки перестрашені консерватори" [3]. Страху додавали й гармати російської армії, готові зруйнувати будь-які ознаки свободи.

Потенційними осередками вільнолюбства завжди були навчальні заклади. Тому цілком природно, що наступ реакції розпочався з руйнування університетської освіти. 1819 р. на з'їзді делегатів німецьких держав підлягали суворому нагляду, цензурувалися всі твори, а більшість прогресивних професорів було звільнено.

Оскільки університети Росії організовувалися за німецьким зразком, то самодержавному уряду вдалося логічним викоринити крамолу й у підвладних йому навчальних закладах. Так розпочалася епоха "наполегливої та непримиримої боротьби із завоюваннями людського розуму" [4]. Цей реакційний поворот російського уряду, практично зреалізований діяльністю міністра народної освіти О.М. Голицина [5], а також зусиллями М.Л. Магницького [6] та Д.П. Руніча [7], ознаменував майже повну руйну вищої освіти в державі.

Ідейне підґрунтя діяльності М.Л. Магницького з "оновлення" університетів Росії можна зрозуміти з висловленої ним образної характеристики тогочасних подій: "Сам князь темряви, очевидно, підступив до нас; рідіє завіса, що його прикриває, і, мабуть, швидко вже розімкнеться... Слово людське – є провідником цієї пекельної сили, книгодрукування – зброя її; професори безбожних університетів передають нещасній молоді витончену отруту зневіри та ненависті до законних властей, а друкування розливає її по усій Європі" [8]. Природно, що за цих умов постало питання про остаточну заборону університетської освіти в Росії. Та, на щастя, навіть прихильникам М.Л. Магницького такі пропозиції вдалися неприйнятними, тому обмежились "ревізією" освітньої справи. Спершу 1816 р. організували показове вигнання із Харківського університету німецького філософа І.Б. Шада, який на запрошення у 1804 р. очолив кафедру філософії. Мартиролог навчальних закладів після "ревізування" продовжив Казанський університет, і М.Л. Магницький особисто подбав про його "благонадійність" та "оновлення", ретельно викоринюючи "небезпечні" ідеї навіть з курсу математичних наук. Наступним у цьому перелікові став Петербурзький університет. Найближчий сподвижник М.Л. Магницького в "оновленні" російських університетів Д.П. Руніч, що обіймав на той час посаду попечителя Петербурзького навчального округу, протягом одного року позбавив університет дванадцятьох кращих професорів, серед яких був і професор філософії О.І. Галич [9], звинувачений у проголошенні ідей, ворожих супротивних Богові та владі. Його не лише вигнали з університету, а й заборонили читати приватні лекції з філософії, які він практикував у себе вдома.

Пильна "увага" до філософських наук пояснювалась тим, що породжувані філософією політичні й релігійні ідеї були "згубними" для суспільства, а головне – їхня сутність прикривалася її "гуманними", для звичного людського розуміння, конструкціями. Та варто лише відкинути це формальне прикриття філософії як стає очевидним, на переконання М.Л. Магницького, що "навчальне просвітництво... стоїть уже посеред Європи з піднятим кинджалом" [10]. Тому не дивно, що викладання цієї науки було зведене до короткого курсу логіки та історії філософії з обов'язковим критичним підходом до самої філософії. Такий підхід покладав за мету довести "повну неспроможність філософії та неминучість згубної омани розуму за умови використання ним свободи в дослідженнях." [11]

Професори, чії дисципліни були досить далекі від філософії, зобов'язувались у процесі викладання постійно наголошувати на неспроможності людського розуму та силі божественної премудрості, а якщо траплялися "недоліки" у твердженнях попередників, то вони мали пояснюватись часами "хижацького владарювання філософії" [12]. Таке розуміння призначення філософії аж ніяк не сприяло зміцненню її авторитету у структурі університетської освіти.

Щоправда за часів правління Миколи I, не позначених ліберальними настроями щодо освіти, університетський Статут 1835 р. дав змогу створити філософські факультети шляхом об'єднання факультетів словесності та фізико-математичних наук. Нові утворення проіснували до 1850 р. і були реорганізовані (за відсутністю сенсу у такому об'єднанні) в самостійні фізико-математичний та історико-філологічний факультети. Тим часом філософію як науку вдалося реабілітувати, і вона вже не викликала у владних колах жаху та прагнення викоринити це "зло". Завдяки поміркованій політиці міністра народної освіти С.Уварова філософські дисципліни стали обов'язковими для усіх факультетів, окрім медичного факультету, а викладачам надано право дотримуватись будь-якої філософської системи.

Та початки впевненого розвитку філософських наук в університетах були знесені лютневою та березневою бурєю "божевільного" 1848 року, яка розхитавши чимало тронів європейських держав, відчутно вплинула на російський самодержавний уряд. За свідченням О.І. Введенського: "... розпочалася така реакція, рівної якій, здається, ще не було ані раніше, ані пізніше; в усякому разі, вона ще ніколи не спрямовувалася з такою силою проти філософії" [13]. Знову виникла ідея про закриття усіх університетів, або їхню реорганізацію у вищі військові навчальні заклади, але обійшлись низкою заходів у сфері народної освіти, спрямованих на захист від "згубного" впливу Заходу: посилено цензуру, що сягнула неймовірного тиску; заборонено поїздки з науковою метою за кордон; збільшено плату за навчання (щоби обмежити доступ нижчим верствам); кількість студентів в університеті зменшено до 300 (без змін на медичному факультеті), і як наслідок – тимчасово припинено набір; украй урізано виборні начала в університетах.

Оскільки філософія ніколи не належала до наук шанованих владними колами, й у ній завжди вбачали джерело неблагонадійних та навіть небезпечних ідей, то царський уряд приймає рішення про закриття філософських кафедр (1850 р.) у світських навчальних закладах, керуючись думкою нового міністра народної освіти П.О. Ширинського-Шихматова, що користь від філософії не доведено, а шкода – очевидна. Викладання логіки та психології (все, що залишилося від філософських наук) доручено професорам богослов'я, як правило, малокомпетентним у цих науках. "Філософії в цю епоху якимось не поталанило, – писав відомий філософ у Росії на початку ХХ ст., професор Московського університету Л.М. Лопатинський

тін, – нею мало цікавились, і через тривале вилучення філософії з числа предметів університетського викладання, її мало знали." [14].

Загальною причиною закриття кафедр філософії в усіх університетах Росії був страх французького духу, який уже дався взнаки в Угорщині й міг через Польщу проникнути в Росію. Хоч насправді російське суспільство не давало приводу для таких побоювань.

Тринадцятирічна заборона викладання цієї науки в навчальних закладах завдала чергового нищівного удару професійній філософії. Лише університетський Статут 1863 р. остаточно реабілітував філософію (царське розпорядження про поступове поновлення філософських кафедр було видане 1860 р.), і її кафедри стали повноправними у структурі університетів. У наступні роки дії уряду щодо філософії не мали характеру відвертого гоніння, втім ця байдужість, а інколи й цілковита зневага постійно межували з початком нової "війни". Наприклад, підставою для звільнення професора філософії міг слугувати логічний ряд із термінів, що зустрічалися у його працях: "емпірична психологія", "позитивізм", "матеріалізм", "безвір'я", "нігілізм", – усе це в поєднанні завершувалося зловісним підсумковим словом "відставка" [15]. Так В. Соловйов означував причини тимчасової опали М.М. Троїцького. Отже, для оцінки ситуації 80-х років нагодилися аналогії з 40-х: тоді Микола I у статті відомого філософа, одного з основоположників слав'янофільства І.В. Кіреєвського під словом " освіта" розумів "свободу", а під " діяльністю розуму" – "революцію".

Тому не дивно, що наприкінці 80-х років відомий професор філософії університету св. Володимира О.О. Козлов напише: "... навряд чи треба доводити..., що ця наука (тобто філософія) перебуває у нас не тільки в застої, але навіть гірше – просто в занепаді." [16]. Ці слова, можна вважати своєрідною реакцією на чергову каральну акцію уряду щодо викладання філософських дисциплін в університетах Росії. Статут 1884 р. обмежив викладання цієї науки, звівши її до коментарів Платона та Аристотеля, навіть логіка і психологія були оголошені необов'язковими дисциплінами. Ці заходи мали за мету попередити появу вільнодумства, хоча, за словами П.І. Ліницького "бездумство, безперечно, є зло незрівнянно гірше, ніж вільнодумство." [17]. Але вжиті застороги не могли вже завдати нищівного удару науці, що всупереч об'єктивним обставинам торувала свій шлях.

Характер взаємозв'язку типу "держава – освіта" є конче важливим для становлення та розвитку освітньої галузі. Втім не менш важливим і певною мірою узалежненим від такого зв'язку є інший – "суспільство – освіта". В ньому для філософії довгий час не було належного місця, бо вищі верстви російського суспільства, ще від другої половини XVIII ст. (від часу заснування Московського університету – 1755 р.), виявили мало заінтересованості в осередках освіти, задовольняючись домашнім вихованням і військовими закладами. Такий стан був цілком закономірним на тлі послідовно нищівної політики самодержавного уряду щодо

центрів освіти взагалі та з огляду на особливу "увагу" до філософії, зокрема. Тенденція нехтування, що зберігалася на початку XIX ст., якісно змінюється в 30-х – 40-х роках. Громадськість урешті-решт, починає усвідомлювати значення університетської освіти для інтелектуального поступу суспільства та виявляти зацікавленість у ній.

Не останню роль у збудженні широкого інтересу до освіти відіграла публіцистика. За своєю природою тісно пов'язана із життям вона виконувала роль посередника між абстрактними науковими теоріями та безпосередніми життєвими запитами, особливо популяризуючи освіту й наукове знання у розв'язанні практичних потреб суспільства. А от ідеалістичну філософію, котра не вписувалася у перелік наук, зорієнтованих на задоволення утилітарних потреб, вона перетворила на об'єкт знуцання. Ставлення до філософії і філософів ілюструють слова відомого публіциста, літературного критика, революціонера-демократа Д.І. Писарева: "Філософія втратила свій кредит в очах кожної людини здорового глузду: ніхто вже не вірить у її шарлатанські обіцянки, ніхто не віддається їй з пристрастним захопленням... Якщо люди здорового глузду і звертають на філософію свою увагу, то це робиться тільки для того, щоб або посміятися з неї, або штрикнути людей за їх вперту дурість і дивне легковір'я. Серйозно займатися філософією може тепер або людина напівбожевільна, або погано розвинена, або неосвічена" [18].

У суспільстві активно пропагувалася думка про "незаконність" і абсолютну марність філософських роздумів, оскільки, мовляв, філософські питання є незрозумілими для людини, наділеної простим здоровим глуздом і не обізнаної з "містеріями філософських шкіл". На цій підставі пропонувалося виключити філософію з переліку освітніх дисциплін як науку, що ніколи не стане загальнодоступною. Філософія подавалася як аномальне явище мислинневої здатності людини. Тому "надавати такому явищу силу закону так само дивно, як бачити в аскеті або скопці вищу фазу розвитку людини," [19] – писав Д.І. Писарев.

Було б несправедливо твердити, що журналістика нетерпимо ставилася до всіх філософських теорій. Багато місця на шпальтах періодики відводилося популяризації матеріалістичних ідей. У тогочасній літературі, згадував Л.М. Лопатін, найгрубіший матеріалізм, що його проповідували нерідко досить талановито, але без належного знання справи, видавали за кінцеву, науково доведену істину, котра має стати підґрунтям для вирішення всіх проблем життя [20]. А те невелике коло письменників, що мали справжню філософську освіту, обстоювало два протилежні напрями: одні намагалися пристосувати традиції німецького ідеалізму (переважно гегелівського) до сучасних потреб, інші – висловлювали енергійний спротив будь-яким філософським традиціям і єдиним джерелом достовірного знання вважали позитивні науки, та вивчення природи на основі практичного досвіду.

Зрозуміло, що подібні настрої, домінуючи в публіцистиці другої половини XIX ст. і впливаючи на процес формування суспільної думки, аж ніяк не сприяли повноцінному розвитку філософської науки й позитивному ставленню до філософів і їхніх творів. 1860 р. виходить друком перший том ґрунтовної історії філософії О. Новицького. Видавши 4-й том, автор під тиском виступів М.Г. Чернишевського та інших критиків змушений був визнати несвоечасність задуманої справи.

Класичним прикладом стала дискусія П. Юркевича і М. Чернишевського. П. Юркевич піддав серйозній критиці матеріалізм, обстоюваний М.Г. Чернишевським у праці "Антропологічний принцип у філософії". Ця критика викликала неабиякий спротив усієї "прогресивної преси", що втілювався у шельмування відомого філософа. При цьому ігнорувалися будь-які логічні доводи, а натомість використовувалися брудні наклепи, погрози та брутальна лайка. Звісно, що така реакція популярної преси спричинила мовчання великого філософа. Лише наприкінці XX ст. архівні зібрання відкривають нам його творчий спадок останніх років. Втім прихильники матеріалізму виявляли войовничість не лише до філософів ідеалістичного спрямування – за свідченням Д.І. Чижевського, "найбільш серйозний позитивіст 70-80-х рр. В.В. Лесевич був зустрінутий не краще, ніж Юркевич" [21].

Байдужо-вороже ставлення держави до філософії та войовничо-брутальне – преси формувало і відповідні настрої і в студентства. Відомий земський діяч В.М. Хижняков, згадуючи своє відвідування лекцій з філософії в університеті св. Володимира писав: "Заняття це наводило на мене нездоланий сон... на лекціях його (М.Є. Скворцова – *В.Н.*) була смертельна нудьга, і відвідували їх лише поодинокі" [22].

Розгляд соціокультурних умов філософських пошуків на теренах України у XIX – на початку XX ст., свідчить про те, що філософська думка в межах колишньої Російської імперії ніколи не зазнавала сприятливого впливу як з боку політичних інституцій так і з боку широкої суспільної думки. Позитивні освітні реформи, ініційовані царським урядом, були короткотривалими і переривалися відвертою реакцією, за часів якої особливих гонінь зазнавала філософія, в котрій вбачалося джерело всіх політичних випробовувань для царської влади та згубних ідей для суспільства в цілому. Суспільна думка, тривалий час полишена осередків освіти, довго приходила до розуміння цінності знання як такого, а особливо філософського, що не було розраховане на задоволення утилітарних потреб. Бурхливий розвиток природничих наук, поширення матеріалістичних ідей та їхня популяризація публіцистикою того часу серед широких кіл, робили зовсім трагічним становище людей схильних до філософування. Названі об'єктивні фактори створювали умови "вічної мерзлоти", що зовсім не сприяли розвитку філософських наук, які потребують часу для "духовного томління", щоб піднятися на належний рівень. Та всупереч тернистій долі академічна філософія торувала свій шлях на українській землі і полишила для пам'яті нащадків немало високопрофесійних зразків.

1. Див.: *Ісаєвич Я.* Перші українські академії // Київська старовина. – 1998. – № 6. – С. 3–11. 2. *Бороздин І.Н.* Университеты в России в первой половине XIX в. – Б.г., Б.м. – С. 360. 3. *Рассел Б.* Історія Західної філософії. – К., 1995. – С.565. 4. *Бороздин І.Н.* Университеты в России... – С. 360. 5. Олександр Миколайович Голіцин (1773–1844) – мав товариські стосунки з імператором Олександром I. З 1805 р. був обер-прокурором Священного Синоду, очолював Російське Біблейське товариство. 1817 р. йому доручили Міністерство народної освіти, котре одразу ж об'єднали у єдине Міністерство духовних справ та народної освіти, як стверджував І.М. Бороздін "релігійна символіка досить часто прикривала реакційні наміри". У 1824 р. О.М. Голіцина звільнено від посад міністра та президента Російського Біблейського товариства. З 1830 р. був канцлером російських орденів. 6. Михайло Леонтійович Магницький у 1819 р. призначений членом Головного правління училищ. З характеристики сучасників постає як безпринципний, безсоромний кар'єрист, для котрого не існувало перепон у досягненні поставленої мети. 7. Дмитро Павлович Рунич (1780–1860) – перебував на військовій службі, згодом став членом Головного правління училищ та попечителем Санкт-Петербурзького навчального округу. У 1826 р. його звільнено від цих посад. 8. *Бороздин І.Н.* Университеты в России... – С. 361. 9. Олександр Іванович Галич (1783–1848) викладав у Царськосельському лицей, з 1805 р. професор Петербурзького педагогічного інституту. У 1819 р. інститут реорганізовано в університет де до 1821 р. О.І. Галич перебував на посаді професора філософії. Його перу належить "Історія філософських систем". 10. *Бороздин І.Н.* Университеты в России... – С. 363. 11. *Введенский А.И.* Судьбы философии в России // *Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г.*: Очерки истории русской философии. – Свердловск, 1991. – С. 42. 12. Там же. 13. Там же. – С. 53. 14. *Лопатин Л.М.* Философское миросозерцание В.Соловьева // *Лопатин Л.М.* Философские характеристики и речи. – М., 1911. – С. 122. 15. *Соловьев Вл.* Три характеристики // *Соловьев Вл.* Собрание сочинений : в 12 т. – Брюссель, 1966. – Т. 9. – С. 385. 16. *Козлов А.А.* Нечто о "научной философии" и о научном философе // Своє слово. – 1888. – № 1. – С. 93. 17. *Линицкий П.И.* О свободе воли // Труды Киевской духовной академии. – 1905. – № 2. – С. 270. 18. За *Чижевским Д.И.*: Гегель в России // Русские философы : Антология. – М., 1996. – С. 285. 19. *Писарев Д.И.* Схоластика XIX в. // *Писарев Д.И.* Избранные философские и общественно-политические статьи. – Л., 1949. – С. 86. 20. *Лопатин Л.М.* Философское миросозерцание В. Соловьева. – С. 122. 21. *Чижевский Д.И.* Гегель в России. – С. 288. 22. *Хижняков В.М.* Воспоминания земского деятеля. – Петроград, 1916, – С. 47.

О.М. Решмеділова, асп., КНУТШ

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ ЯК МЕТОДОЛОГІЧНА ОСНОВА ДОСЛІДЖЕННЯ ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ

Для дослідження історії духовної культури України важливим є глибоке розуміння головних тенденцій в історичній еволюції гуманістичних ідей взагалі, а проблеми людини – зокрема. Погляд у минуле допомагає глибше зрозуміти сутність української духовної культури, становлення, утвердження й еволюцію у ній антропологічної проблематики, яка відображає історичні зміни суспільної свідомості.

Варто зауважити, що інтерес до проблеми людини, способів її буття зростає у переломні моменти історії суспільства. Кардинальні зміни в соціально-економічному житті викликають суттєві зрушення у розвитку

людини як розумної суспільної істоти. Змінюються виконувани нею соціальні функції, певною мірою змінюється весь хід її думок і почуттів, самооцінка, інтелектуально-моральні і соціальні якості. Культура як "духовна квінтесенція свого часу" обов'язково так чи інакше відображає ці зміни. Свідомо чи несвідомо вона схоплює й фіксує найважливіші перетворення, що відбуваються в людині, її життєдіяльності.

Під час духовного відродження української культури, на нашу думку, виникає нагальна потреба визначити напрями подальшого розвитку, створити духовно-теоретичне підґрунтя як для відповіді на етичні, релігійні, культурні, історичні, майново-правові, соціально-політичні, державні запити сьогодення.

Людина є складним і цілісним утворенням, котре належить певним чином і до природи, і до суспільства, і до культурно історичного та духовного світів. Які б науки не вивчали людину, вони не обходять своєю увагою такі теми як походження людини, сенс її життя, її долю та призначення, можливості та межі свободи і творчості індивіда.

У європейській філософії ХХ ст. в філософії здійснюється своєрідний антропологічний поворот – проблема людини стає чи не основною для більшості філософських вчень. Філософія ХХ ст. на місце людини, як представника людства, ставить індивіда, який в своїй неповторності і унікальності не піддається загальним визначенням. Замість цього постає проблема безпосереднього існування людської особистості, виникають багатоваріантні ірраціоналістичні концепції (С. К'єркегор, А. Шопенгауер, Ф. Ніцше, А. Бергсон, З. Фрейд), які домінуючими рисами людини проголошують позарозумові властивості (почуття, волю, підсвідоме, інтуїцію тощо). Виникає антропологічна філософська школа (М. Шелер, А. Гелен, Х. Плеснер), яка ставить за мету поєднання конкретно-наукових досягнень з цілісним філософським осягненням людського життя [1].

Гуманітарно-антропологічна орієнтація є однією з провідних у сучасній західній філософії. Це зумовлено кількома причинами: по-перше, прагненням знайти альтернативу "соціалістичному гуманізму"; по-друге, спробами відшукати прийнятні для західного суспільства орієнтири особистого та суспільного розвитку; і, по-третє посиленням антисциєнтичної спрямованості деяких течій західної філософії.

Слід зазначити, що філософська антропологія в широкому значенні – це філософське вчення про природу і сутність людини. Але в даному випадку філософська антропологія розглядається як течія філософії ХХ ст. (переважно німецької), що виникла в 20-х роках як прояв загального "антропологічного перевороту", що відбувався в першій чверті нашого сторіччя в західноєвропейській філософії. Основними представниками цієї течії є М. Шелер, Г. Плеснер, А. Гелен, Е. Ротхакен, Н.Е. Хенгстенберг, О.Д. Больнов.

Сутність антропологічного підходу зводиться до спроби визначити специфіку, основи та сфери власне людського буття, людської індивіду-

альності, творчих можливостей людини, виходячи із самої людини і через неї, пояснити як її власну природу, так і смисл та природу навколишнього світу.

При вивчення культури в структурі соціального буття, з'ясування впливу естетичного на формування духовності особи і, особливо, демократичного соціокультурного середовища, стає очевидним, що важливу роль у формуванні й розвитку громадянського суспільства відіграють ті мистецькі твори, які сприяють становленню оптимістичного й гуманістичного світогляду особи в певний часовий проміжок.

З мистецтвом філософію споріднює інтимно-особистісний характер філософської творчості, кінцева зверненість до внутрішнього світу людини. До того ж і у філософії, і в мистецтві результат не є абсолютно визначальним. Значну роль при сприйнятті філософських і художніх ідей відіграє виконання. Хоча це стосується передусім мистецтва, але і в філософській творчості майстерність викладу багато додає змістові філософського твору, сприяє переконливості філософських ідей та їх поширенню.

На нашу думку, саме культурно-антропологічна методологія орієнтує дослідження і практику на цілісне уявлення про особистість людини, її місце в системі культури, що дозволяє точніше визначити цілі, принципи, зміст і основні напрямки такої роботи в умовах сучасного розвитку суспільства.

Діалектична взаємодія культурологічного та антропологічного підходів пояснюється такою взаємодією – людське настільки проявляється в культурі, наскільки культурне в людині.

Культурно-антропологічний підхід особливо акцентує увагу на тому, що митець, творча особистість є не тільки суб'єктом культури, але й її об'єктом. Він не тільки створює культуру для нових поколінь людей, але й сам є її "продуктом".

Тому, коли йдеться про раціональне облаштування світу в його раціональному розумінні, потрібно завжди виходити з визнання багаторівневості природи людини як істоти буттєво укоріненої, урівноваженої й екзистенційно напруженої, відповідальної, здатної до здорового глузду і водночас до безумства; істоти, що працює, грає, сміється, плаче, страждає, творить, руйнує, переживає, воліє, стверджує і стверджується в усіх можливих різноспрямованих проявах, бажаннях і діях. Тобто, поруч із тілом людини та її внутрішнім світом, системою екзистенціалій (страх, турбота, вибір, совість, свобода, відповідальність, часовість, доля, драматичність існування тощо) справжнє, неопорочене людське буття характеризується такими вагомими складовими, без яких воно було б просто неможливим, як повноцінне, непонівечене довкілля, розвинена система спілкування – комунікація в культурі, артефакти культури (техніка і світ олюдненої природи), зрештою – творчою самореалізацією особистості [2].

Антропологічний переворот модерну дає нам картину гранично мобілізованої людини, яка невпинно поглядає на годинник й одержимо прагне встигнути, вкластися у певний термін, стиснути час до межі, наситив-

ши його подіями й досягненнями. Виразниками цього антропологічного перевороту в культурі модерну були в першу чергу А.Шопенгауер, Ф. Ніцше, З. Фрейд.

Модерн кінця XIX – початку XX ст. був особливим стилем. Вимагаючи абсолютної новизни, мав на меті перетворення людського життя за законами мистецтва і краси. В той же час, протиставлення прозі дійсності прекрасного світу минулих епох, було джерелом ретроспективних тенденцій в культурі. Проблематика мистецтва модерну зосереджена навколо кардинальних ідей стилю – синтезу мистецтв та органічності. Його вирішальна особливість – естетизація протиріччя як такого, найбільш повно втілила стиль, як художню картину сприйняття людиною світу і свого місця в ньому.

Дослідники культури не мають сумнівів щодо того, що якраз романтичне світопереживання надало рішучого поштовху розвиткові європейської історичної свідомості XIX – рубежу XX століть. Європейська думка тієї епохи спрямована на розтаємничення "феномена історії", на розкриття дії її закономірностей та чинників. Цей порух охоплює філософію і історіографію, літературу й мистецтво", тобто весь гуманітарний світогляд [3].

Разом з тим піднесення історичної свідомості та розвиток в середині XIX століття історіографії, історії як науки в системі вищезгаданих "наук про дух", а також спроби філософсько-методологічного обґрунтування можна умовно поділити на два взаємопов'язані між собою напрями, які різняться лише обширами власних предметних областей.

Один з них, виходячи з романтичного подолання просвітницьких ідей XIX ст. та загального духу повернення до історичних витоків, спрямовувався на дослідження загальноєвропейського та світового минулого загалом як універсального контексту самотності стародавніх, національних (локальних) тощо культур. Другий же, повторюючи загалом становлення культурного буття, що її висвітив романтизм, але, розв'язуючи цілком конкретні завдання духовного обґрунтування національно-визвольних рухів, або більш первинні, як для України, проблеми національно-політичного самоусвідомлення себе як самостійної культурної спільноти, нації, становить напрям, зорієнтований на вивчення власної, "своєї" національно-локальної історії та культури.

Ми вважаємо, що саме перехід від вирішення філософсько-методологічних проблем у горизонті загальноєвропейської (і загальнолюдської) історії до розв'язання тих самих методологічних завдань у межах національно-локального культурного світогляду і світу різко загострює існуючі тут філософські питання і скорочує для нас шлях їх з'ясування та осягнення.

Історична свідомість народу ґрунтується на системі світоглядно-буттєвих, або онтологічних, припущень. Мова йде про простий факт наявності найскладніших для наукового розв'язання проблем дослідницької ідентифікації, періодизації, предметного визнання речей, історичних

явищ, подій, залишків матеріальної культури у самототожній якості "їх самих", тобто належності до тієї чи тієї культури, історичної епохи, життєдіяльності особливого етносу чи народу, що його ми вивчаємо.

Інакше кажучи, йдеться про граничні засади теоретичного синтезу історичного знання, які звичайно втаємничені від свідомого контролю самого дослідника, настановленого на вивчення предметно явної частини досліджуваного матеріалу. Саме в цьому пункті не випадково виникають найгостріші суперечності не просто науковців як до певної міри об'єктивних дослідників історичного минулого. За науково-теоретичними розбіжностями криється зіткнення світоглядів, конфлікт існуючих онтологій, або навіть розходження масових політичних орієнтувань та доленосних розпорядчих дій, які даються взнаки за історичними образами у офіційних промовах "дискурсу влади" [4].

Так, зрозуміло, що від визначення кордонів історичної території, природно успадкованої певним народом, багато що залежить у геополітичному самоусвідомленні народу і його правлячої еліти. Так само зрозуміло є буття важливість загальної культурної ідентифікації на всьому обширі історичної предметності як саме належної даному національному світові, починаючи від природних речей її історичного географічного ландшафту, підносячись від головних предметних носіїв традиційного буття й системи значень національної мови – речей-посередників людського спілкування та спільної життєдіяльності – до царини національної духовної культури – мистецтва, науки, релігії, моралі та ін.

Майже на всьому просторі минулого – за окремими випадками чіткої самоідентифікації – питання національно-культурної ідентичності перетворюється в головну дослідницьку і, отже, філософсько-світоглядну проблему.

А, з другого боку, на іншому узагальненому полюсі людської культури, національна належність твору мистецтва або досягнення науки тим більше розчиняється в етнічній амодальності загальнолюдського надбання, чим більше культурно-значущими вони є. Тому головну філософсько-методологічну апорію національно-історичної свідомості слід визначити так. Як вирізнення всього локально-культурного потребує попереднього розуміння відмінностей особливого культурно-історичного світу, що є предметом пізнання, так і осягнення закономірностей розвитку національної культури потребує таких, що передують самому історичному досвідові, або апріорі знаних критеріїв національно-культурної ідентифікації на всьому обширі відомих культурних явищ.

Подібне національне "апріорі культури" не може ґрунтуватися на будь-якому позитивно-науковому історичному знанні вже тому, що останнє само ґрунтується на певній системі світоглядних припущень про те, що треба залічувати до культурної цілісності національного світу. Інакше кажучи, романтична критика просвітницького "світла розуму" в даному разі цілком виправдана: цілісність національно-історичного

досвіду, так само, як і ціле культурного світу певної історичної спільноти, ґрунтується не на засадах предметної єдності свідомих актів історичного пізнання. Їх основи слід шукати слідом за романтичним оберненням до буття ще глибше – в менш прозорих для наукового усвідомлення шарах людського життя.

Нові антропологічні ідеї приносить ХІХ століття, яке називають століттям історії. Кореляція "людина і природа" доповнюється й іншою – "людина і історія". Антропологічні думки цих концепцій зорієнтовані на буття людей та їх благо, народ стає основною рушійною силою суспільного поступу. Життя народних мас, їх побут, духовність, способи вияву їх радостей і печалей, тобто живі люди в конкретних обставинах стають головним об'єктом досліджень. Ще однією антропологічною тенденцією того часу була "філософія серця". Цю тенденцію з легкістю можна назвати наслідком етнічних рис українського народу.

У ХХ столітті всезагального характеру набуло відношення "людина – природа", яке виражалось у сукупності глобальних проблем. Зберігання і накопичення стосується й інших форм антропологічного поступу, особливо релігії. Розвиток науки і філософії не знімає релігійного світогляду, а надає йому нових рис і забарвлень [5].

Кінець ХІХ – початок ХХ ст. в Україні позначається загальною кризою, що охопила різні сфери життя – економіку, політику, культуру. Однак ідейне бродіння умів, невпевненість у майбутньому, передчуття близьких історичних і соціальних перетворень, хоча і сповнювали тривогою душі людей, але заохочували до пошуків нових ідеалів у житті і творчості. Митці, не задовольняючись засобами романтизму і реалізму, намагалися віднайти нові адекватні форми відображення змін, що відбулися передусім у людській свідомості, і вийти на новий рівень творення художніх цінностей.

Саме тому ми можемо зробити висновок, що філософська антропологія ХХ ст., її основні ідеї та принципи можуть стати методологічною основою для дослідження української культури ХІХ – ХХ ст., пояснити особливості її розвитку та значення для сучасних культурних процесів.

1. *Кульчицький О.* Філософська антропологія як філософське знання про людину // *Основи філософії і філософічних наук.* – Мюнхен; Львів, 1995. – С. 48. 2. *Бистрицький Є.К.* Філософський образ культури та світ національного буття // *Феномен української культури: методологічні засади осмислення.* – К.: Фенікс, 1996. – С. 57. 3. *Колізії антропологічного розмислу / В. Табачковський, Г. Шалашенко, Н. Хамітов та ін.* – К.: Вид. ПАРАПАН, 2002. – С. 124. 4. *Скальська Д.М.* Соціонормативна функція естетичного у філософсько-антропологічній концепції буття Д. Лукача // *Мультиверсум. Філософський альманах.* – К.: Центр духовної культури, – 2004. – № 41. – С. 15–19. 5. *Троїцька Т.С.* Вітчизняна філософська антропологія у контексті пізнання людини: методологічний потенціал та інтерпретаційні можливості // *Зб. наук. праць БДПУ. – Педагогічні науки.* – Бердянськ: БДПУ, 2006. – С. 5–8.

ЯЗЫК "НОВОЙ" ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ В РОССИЙСКОМ КИНЕМАТОГРАФЕ 1920-Х ГОДОВ

Исследование специфики моделирования культурного мира в искусстве кино не может являться праздным интересом. Ведь таким образом мы ориентируем свой взгляд на те внутренние процессы социокультурного развития, которые инициируют возникновение принципиально новых форм и способов художественно-образного отражения мира. Так, анализ кинематографического мышления раннего советского кинематографа позволяет идентифицировать основные мировоззренческие интенции культуры.

В основе характеристики раннего русского кино 20-х годов как "поэтического" лежит теоретическая акцентуация особого внимания к средствам выразительности и экспериментам в области формирования языка кино. При этом в новой поэтике видится, прежде всего, язык изменившейся реальности – революционной действительности. Художники претендуют не столько на наблюдение материала, сколько на непосредственное созидание новой реальности на экране. В таком качестве наш кинематограф прямо противостоит уже сложившейся культурной традиции западного кино, приветствующего подлинность и натурализм экранного мира.

Разрушение предэкранной реальности, с тем чтобы собрать ее согласно авторской воле оказывается возможным благодаря монтажным методам работы с кинематографическими средствами (планами, ракурсами, приемами мизансценирования, звуком, цветом и т.д.). Для данной киноэпохи принципиально важной проблемой становится направленное воздействие произведений – сознание зрителей. Наиболее последовательно эту задачу решает С. Эйзенштейн в своей концепции "монтажа аттракционов", которая является теоретической программой в условиях проблемы коммуникации современного революционного мира [1].

Практически же новый художественный метод С. Эйзенштейн осуществляет в фильме "Стачка". Кроме того, монтажно-метафорический метод конструирования экранной реальности 20-х не предполагает индивидуализации образов. В кинопроизведениях данной эпохи отсутствует индивидуальный герой, но есть типаж, масса, образ массы. Для критики этих лет монтажно-метафорическое кино воспринимается как бессюжетное, так как явно противостоит картина с мелодраматической или любовной интригой.

Таким образом, определяются основные стилистические признаки монтажно-поэтического кино: 1) Интерес к преднамеренным искажениям

визуально-пластического ряда; активная работа с элементами, "объясняющими" зрителю авторскую идею, при которой используются звуковые и световые эффекты, экспрессивность мимики, жесты, ракурсная съемка и т.п. 2) Отсутствие индивидуального героя; 3) Бессюжетность.

Квинтэссенцией достижений монтажно-поэтического кино становится "Броненосец Потемкин", поставленный С. Эйзенштейном. Произведение В.И. Пудовкина "Мать" воспринимается как антипод "Броненосцу" по следующим основным признакам: режиссер отказывается от типажей, и демонстрирует начало применения психологически разработанных образов; вместо героической массы в центре история одной человеческой жизни; произведение строится на основе драматургического начала. В методологическом плане новым было то, что родовые признаки монтажно-поэтического кино обогащаются традицией идущей от литературного оригинала, от прозы. Такое сочетание поэзии и прозы в последствии получит (благодаря В.Б. Шкловскому) определение поэтико-прозаического "кентавра". В свою очередь, сложной поэтической образностью отличаются фильмы А.П. Довженко. Режиссер использует монтажный метод организации материала, но не по принципу столкновений и сопоставлений острых эмоциональных эффектов. Конструируя свои художественные миры, он тяготеет к сохранению жизненного материала. Отсюда длинные монтажные планы, естественный спокойный ритм, особое внимание к мизансценированию, к освещению внутри кадра. Фильм А.П. Довженко "Земля" считается еще одной вершиной немого кино.

При бесспорной плодотворности конструирующего кинематографического мышления оно имеет свои творческие пределы, границы которых обозначил эксперимент С. Эйзенштейна в фильме "Октябрь". Здесь полное подчинение материала авторской идее низводит его до простого знака. Монтажный метод организации материала 20-х в целом отличается крайней рационалистичностью, интеллектуальностью, это стратегия "математически точного выстроенного пафоса" и соответственно – рассудочно-репрезентативных итогов [2]. Однако именно благодаря этому методу С.М. Эйзенштейну, В.И. Пудовкину, А.П. Довженко в монтажном кино удается воплотить то, что волнует горячие сердца и рационально ориентированные головы тружеников данной киноэпохи: "образ революционной стихии, спрессованный до хрестоматийной метафоры" [3].

Итак, все эксперименты в области монтажного метода организации предэкранного материала нацелены на созидание новой экранной реальности. Однако в последующие годы корифеи этого направления оказываются в кризисе, причины которого видятся в следующем: во-первых, постепенно все больше отрицается сюжетное начало; во-вторых, запредельное увлечение ассоциативными построениями художественно-образной системы разрушает природную специфику материала киноискусства; в-третьих, кризис инициирует появление звука. Монтажно-поэтическое кино подает признаки исчерпанности и упадка,

вплоть до возрождения конструктивистских тенденций кинематографического мышления в искусственно-аллегорическом стиле сталинского кино 30-40-х годов, а затем в новой поэтической волне 60-х годов в кинематографе эпохи "оттепели".

1. См.: *Козлов Л.К.* Монтаж аттракционов и проблема эстетического воздействия кинообраза // Из творческого наследия С.М. Эйзенштейна. – М., 1985. – С. 91-102.
2. См.: *Семерчук В.* Слова великие и простые // Кинематограф оттепели. – М., 2002. – С. 60–84.
3. *Марголит Е.* Отблеск костра, или настоящий конец большой войны // Кинематограф оттепели. – М., 2002. – С. 103.

ПОЛІТОЛОГІЯ

О.А. Зубчик, канд. філос. наук, мол. наук співроб., КНУТШ

ДО ПИТАННЯ СТАНОВЛЕННЯ ФЕНОМЕНУ ПІДПРИЄМНИЦТВА

Соціально-економічні трансформації українського суспільства, формування й постійне зростання ролі підприємництва у його розвитку посилюють актуальність дослідження цього феномену. Підприємництво в нашій країні, можна сказати, "формувалося з нуля", при повній відсутності власного досвіду й теоретичних знань у даній області. Але поступово цей досвід став набуватися через практику, а з ним з'явилася й необхідність його теоретичного осмислення.

Наукова база з даного питання є досить значною. Перші спроби осмислити феномен підприємництва були зроблені майже відразу після виникнення цього феномена. Але першими хто спробував розглянути підприємництво з наукових позицій були Р. Кантільон і Ж.-Б. Сей. Відомі економісти, засновники англійської класичної політекономії А. Сміт й Д. Рікардо також не могли обійти даного питання. Подальший розвиток теорії підприємництва пов'язується з аналізом класової структури суспільства. Тут варто згадати К. Маркса та, особливо, французького економіста Ж. Тюрго. При вивченні особливостей суб'єктів підприємницької діяльності Тюрго виділяв у них такі риси як готовність до ризику, організаторські й творчі здатності. На початку ХХ століття цим питанням займалися Ф. Вольпер, А. Маршалл, Мангольд та інші, основні результати яких будуть представлені у цьому дослідженні. У вітчизняній науці вивченням даної проблематики займалися ще в ХІХ ст., зокрема М. Туган-Барановський. Однак, відродження уваги до підприємництва починається з відродженням самого підприємництва на рубежі 90-х років минулого століття.

Отже, об'єктом та предметною областю нашого дослідження виступає підприємництво як соціально-економічний феномен – нестандартна новаторська поведінка й діяльність, методами дослідження виступають функціональний та структурний, нами ставляться такі завдання: проаналізувати основні класичні концепції теорії підприємництва, визначити внутрішню його структуру, етапи становлення й соціальну базу.

Підприємництво – складне соціально-економічне явище. Зародившись у глибині століть, воно пройшло історично тривалий і складний шлях становлення. Впродовж всієї епохи рабовласницьких відносин, в часи раннього християнства підприємницька діяльність із загального економічного устрою не виділялася. Недружнє ставлення до цього явища є закономірністю для того часу.

У кодексі законів Вавилону в ХVІІІ столітті до нашої ери масштаби лихварства були вже відносно упорядковані (межа приросту грошової

суми не повинна була перевищувати 20%, а приросту натуральної позички – 33% від початкової суми). Платон до числа учасників підприємницької діяльності зараховував хліборобів, купців, ремісників: "вони обмінюються один з одним, з тією думкою, що цей обмін буде їм на благо" [1]. Найважливішою галуззю економіки він вважав землеробство, зазначаючи, що хлібороби мусять бути приватними власниками, що це спонукає їх краще працювати. Аристотель розподіляв людей у зайнятті господарською діяльністю на дві групи – пов'язаних з діяльністю в природній сфері (економіці) та у неприродній сфері (хрематистиці), тобто в торгових угодах з перепродажу товарів і лихварських операціях, для яких не існує меж багатства і власності [2]. Фома Аквінський засуджуючи лихварство (гроші не можуть породжувати гроші) уперше намагався виправдати прагнення частини торгового люду до прибутку, як заслуженої винагороди за працю.

З настанням Нового часу в доктрині протестантизму закріпилося позитивне відношення до прагматизму в діловому спілкуванні, як відображенні природного прагнення людини до багатства. Приватна власність і приватне життя оголошуються священними і недоторканими. Протестантська віра стверджує у свідомості суспільства необхідність чесної комерційної діяльності. Це сприяє економічному становленню країн Європи. У зв'язку з цим, радники монархів писали про золото як джерело багатства країни, про користь стримування імпорту і заохочення експорту. Отже, економічна діяльність отримала нову цільову настанову, яка стимулювала розвиток підприємництва (виробництво – продаж – капітал).

З початку XVI ст. діяльність підприємців набуває рис особливого стилю господарювання. Основна форма підприємницької діяльності цього періоду – торгівля. Вона обґрунтована в економічному вченні меркантилістів, які одні з перших досліджували устрій суспільного господарства з визначенням у ньому ролі підприємництва. А. Монкретьєн у "Трактаті політичної економії" вперше використав поняття "політична економія", тобто – "законо економічної організації суспільства" [3]. У.Петті, інший представник меркантилістів, головним результатом торгівлі вважав не багатство взагалі, а "спеціальний достаток срібла, золота і дорогоцінних каменів", які не настільки змінюються в ціні, як інші предмети, а є багатством усюди і скрізь" [4]. Отже, у суспільній свідомості формується уявлення про те, що золото та гроші є головним фактором виробництва. А в період пізнього меркантилізму головним фактором виробництва розглядаються не тільки гроші, але земля й праця.

Розвитку підприємницьких відносин значно сприяла наукова діяльність "фізіократів" (А. Сміт, Д. Рікардо, Р. Кантільйон, Ф. Кене, В. Гурне, Ж. Тюрго). На їхню думку, закони економіки мають природний характер. Гроші – це засіб обміну, а багатство – те, що залишається від суми всіх благ, якщо вирахувати витрати на їхнє виробництво. З ім'ям Р. Кантільйона пов'язують трактування поняття "підприємець" у сучасному його розумінні. А. Сміт у праці "Дослідження про природу і причини багатства

народів" відстоював на підставі концепції економічного лібералізму принцип природної свободи в економічних відносинах, без якої підприємництва не може бути [5]. Основна думка вченого пов'язана з утвердженням необхідності свободи конкуренції в економічній діяльності, що є умовою природного порядку для вільного прояву інтересів і стихійних законів. Д. Рікардо підтримав Сміта в тому, що суспільство має три головних класи – власників землі, власників грошей і капіталу та робітників, тому існує три види доходів – рента, прибуток і зарплата [6]. Головною умовою збільшення багатства є вільна конкуренція (економічний лібералізм, як стверджував, зокрема й Гайск). Рікардо бачив у капіталізмі абсолютний, вічний, природний спосіб виробництва, а підприємницьку діяльність розглядав як обов'язковий елемент ефективного господарювання. Отже, вперше науково була обґрунтована потреба економічної свободи підприємницької діяльності, свободи конкуренції, як стихійного джерела рівноваги ринкових відносин.

К. Маркс пов'язував виникнення капіталу з розвитком товарного виробництва, товарного обігу і торгівлі [7]. Капітал припускає найману працю, а наймана праця – капітал. Як єдність процесу праці і процесу утворення вартості, виробничий процес є процесом виробництва товару, є єдністю процесу праці і зростаючої вартості. Не дивно, що економічне вчення К. Маркса в поєднанні з теорією класової боротьби для досягнення загального блага шляхом його перерозподілу, а не пошуку внутрішніх можливостей його росту. І все це незважаючи на те, що попередник К. Маркса французький економіст Ж.-Б. Сей обґрунтував продуктивний характер праці, продукт якої може мати як матеріальну, так і нематеріальну форму. Вартість товарів (послуг) складається з таких чинників виробництва: витрати підприємця-власника в процесі виробництва на засоби виробництва (фактор – "капітал"), на заробітну плату (фактор – "праця") і на ренту (фактор – "земля") [8].

З другої чверті ХІХ ст. виробничі відносини капіталістичного типу відкрили широкі можливості розвитку підприємництва в сфері великого промислового виробництва. В епоху капіталізму, вільної конкуренції держава практично не втручалася в економіку, але в міру витіснення натурального господарства і посилення панування товарного виробництва протиріччя капіталістичних відносин давали про себе знати. Особливо помітні вони після економічної кризи 1825 р., причину якої пов'язують з анархією виробництва на основі нестримного прагнення капіталістів-підприємців до прибутку. Далі промислова революція починаючи з Англії, захопила країни Європи й Америки та забезпечила відносне зростання виробництва товарів і послуг, підвищення попиту. Підприємницька економіка була на підйомі.

Слідом за теорією виробничих факторів Ж.-Б. Сея, відповідно до якої в процесі виробництва беруть участь три рівнозначних фактори (праця, земля і капітал), важливе значення в розвитку теорії підприємництва на-

лежить німецькому економісту Генріху фон Тюнену. Його роль не була належно оцінена а ні його сучасниками, а ні основоположниками "маржиналізму", які прийшли їм на зміну наприкінці XIX – початку XX ст. Причинами тому є значний вплив вчень "англійських класиків" та поява в 70-х роках маржиналізму (в умовах довгострокової рівноваги сукупний продукт зводиться до факторних виплат і на підставі принципу продуктивності підприємець нічого не виграє, не втрачає, фігура самого підприємця представлялася малозначною). Тюнен визначив роль підприємництва як фактору виробництва, уявляючи підприємця "винахідником" в особливій галузі господарювання, вперше обчисливши його дохід як частину додаткової вартості за винятком витрат, відсотка на інвестований капітал, плати за управління, страхових виплат за прогнозованими ризиками [9].

Захищав підприємництво американський економіст австрійського походження Й. Шумпетер, який у праці "Теорія економічного розвитку" (1911 р.) набагато ширше оцінив роль підприємця за попередників. Він вважав підприємцями не тільки власників "самостійних" господарських суб'єктів, але й всіх тих, хто не має тривалих відносин з підприємством і використовує їх тільки для проведення нових комбінацій з факторами виробництва. Процесом виробництва є, на думку Шумпетера, "здійснення нових комбінацій, що охоплюють п'ять основних типів: 1) створення нових благ; 2) упровадження нових методів виробництва; 3) освоєння нових ринків збуту; 4) одержання нових джерел сировини; 5) здійснення реорганізації в галузі і створення промислових організацій нового типу... Підприємцями ми називаємо господарських суб'єктів, функцією яких є саме здійснення нових комбінацій, що виступають як його активні елементи" [10]. На думку Шумпетера, підприємницький прибуток не можна ототожнювати з заробітною платою навіть тоді, коли вона цілком дістається робітнику. Це результат здійснення нових комбінацій, які є ядром прибутку так званого установчого прибутку, оскільки в його основі завжди лежить тимчасове перевищення доходу над витратами виробництва в новому підприємстві. Результатом використання інновацій є те, що економіка виходить з колишнього стану, щоб внаслідок зрівняння нових цін з новими витратами і зникненням підприємницького прибутку економіка знову повернулася до стану рівноваги. Цей перехід він назвав економічним розвитком.

Не розділяючи деяких положень Шумпетера в теорії підприємництва, на захист підприємництва як виробничого ресурсу виступили Мезис та Найт. У статті "Ризик, невизначеність і прибуток" (1921 р.) Френк Найт відзначив, що існують невизначеності, які ніколи не можуть бути виміряні в економічній ситуації, оскільки вони стосуються безпрецедентних обставин. На думку Найта, оскільки попит на виробничі фактори визначається з очікуваного попиту споживачів на продукцію, що випускається, підприємець змушений робити припущення з приводу ціни свого кінцевого продукту. Визначити ціну кінцевого продукту підприємець не може, оскільки він не знає, що виплачується факторам виробництва. Йому ні-

чого не залишається, як угадувати цю ціну, по якій буде продаватися продукція, представляючи відомий граничний продукт чинників виробництва у фізичному обсязі та у їхній очікуваній грошовій формі. Оскільки визначення умов відбувається за договором, то вони одержать свій граничний продукт у грошовій формі, а підприємець, як претендент на непередбачений контрактом залишковий дохід, може одержати непередбачений дохід, якщо реальні надходження будуть більше очікуваних. Можна сказати, що завдяки Найту таке явище, як прибуток підприємця, отримало задовільне пояснення.

Чи треба доводити, наскільки значною виявилася, поряд із Шумпетером, роль Найта в справі становлення підприємництва як повноправного фактору виробництва поруч з визнаною тріадою: земля, праця, капітал. Адже "фактори виробництва – це використовувані у виробництві ресурси, від яких деякою мірою залежить кількість, обсяг продукції, який випускається" [11]. До відомої тріади додається ресурс підприємництва, як особливого типу господарювання, на чолі з підприємцем, який володіє талантом діяти в умовах непередбаченого ризику на основі інтуїції і домогтися успіху.

Таким чином, підприємництво – це складне соціально-економічне явище, яке народилося в глибині століть і пройшло історично тривалий і складний шлях становлення. Історичними передумовами формування підприємництва є суспільний поділ праці та поява ринку. Зародження підприємницьких відносин у суспільному виробництві визначили такі умови, як відокремлення праці, інституціональна приватна власність та її захист у рамках античного права і родової традиції, цільова настанова "виробляти задля обміну". Коротко нагадаємо, що для розуміння підприємництва, як фактора виробництва, значний внесок зробили Р. Кантільйон (за його визначенням підприємець – це людина, що діє в умовах ризику), Г. Тюнер (підприємець – це людина, що прийняла на себе відповідальність за дії в умовах непередбаченого ризику і одержала дохід, як частину додаткової вартості за винятком витрат, відсотка, плати за управління і виплат по застрахованих ризиках), Й. Шумпетер (підприємець – це інноватор, представник особливого типу людей за своїми здібностями і поведінкою в економічній діяльності), Ф. Найт (підприємець – це людина, яка діє в умовах непередбаченого ризику на основі підприємницької здібності розуміння економічної ситуації і отримує винагороду у вигляді підприємницького доходу).

Отже, до початку двадцятого сторіччя в теорії підприємництва було встановлено, що підприємництво – це фактор виробництва, який породжений духовною енергією і талантом підприємця.

1. Платон. Политея. История философии в кратком изложении. – М.: Мысль, 1995. – С. 141. 2. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. Кн. 1: Процесс производства капитала // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – Изд. 2-е. – М.: Госи-

здат. Полит. литературы, 1961. – Т. 23. – С. 163. 3. *Валовой Д.В.* Рыночная экономика. Возникновение, эволюция и сущность. – М.: Инфра, 1997. – С. 26. 4. *Петти У.* Экономические и статистические работы. – М.: Соцгосизд., 1940. – С. 70–71. 5. *Смит А.* Исследование о природе и причинах богатства народов : в 4 т. – М.: СоцЭкгиз, 1962. – Т. 1. 6. *Рикардо Д.* Начала политической экономии и налогового обложения. Сочинения : в 3 т. – М.: Госполитиздат, 1955. – Т. 1. – С. 240. 7. *Маркс К.* Капитал. Критика политической экономии. – С. 180–181. 8. *Сэй Ж.-Б.* Трактат политической экономии. – М.: ЛТД "Эконом", 1996. – С. 14–15. 9. *Блауг М.* Экономическая мысль в ретроспективе. – 4-е изд. – М.: Дело ЛТД, 1994. – С. 42. 10. *Шумпетер Й.* Теория экономического развития. – М.: Прогресс, 1982. – С. 159. 11. *Райсберг Б.А., Лозовский Л.Ш., Стародубцева Е.Б.* Современный экономический словарь. – М.: Инфра-Менеджмент, 1996. – С. 357–358.

Р.М. Коршук, канд. політ. наук, асист., КНУТШ

НАЦІОНАЛЬНА ІДЕЯ В ПОЛІТИЧНИХ КОНЦЕПЦІЯХ УКРАЇНСЬКОГО ТА РОСІЙСЬКОГО КОНСЕРВАТИЗМУ: ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ

Утвердження української національної ідеї в сучасних умовах зіткнулося з рядом проблем, вирішення яких передбачає, перш за все, творче використання культурного і політичного надбання минулих поколінь. Особливо актуальним у зв'язку з цим, постає дослідження національної ідеї в спадщині представників основних ідейно-політичних напрямків української політичної думки, зокрема в концепціях українського консерватизму. Враховуючи те, що Україна тривалий час входила до складу Російської (пізніше радянської) імперії, а на даний момент є сусідом Росії, українська державність, свідомість українського народу і політична думка приречені на певний вплив з боку північного сусіда, що, в свою чергу, робить особливо актуальним, також, визначення головного вектору російського розвитку на близьку і більш віддалену перспективу. Дана обставина вимагає порівняльного аналізу українського та російського консерватизму в контексті формування національної ідеї, виявлення витоків, змісту, спільних та відмінних рис у поглядах консервативних діячів обох народів щодо національної ідеї. Це має значимість з точки зору майбутнього формування україно-російських взаємовідносин.

Найбільшої уваги в дослідженні розвитку національної ідеї в українському та російському консерватизмі заслуговує період другої половини ХІХ – першої половини ХХ століття. Даний часовий відрізок є періодом інтенсивного формування модерних націй в обох народів. Саме в цей період український та російський консерватизм як національні модифікації консервативної ідеології досягли своєї зрілої форми. Відповідно, національна ідея в творчості консервативних мислителів обох народів в даний період набуває концептуального оформлення. Першу половину ХІХ – другу половину ХХ століття ми можемо визначити як "золотий вік"

російського консерватизму. Імена консервативних мислителів означеного періоду говорять самі за себе – М. Данилевський, К. Леонтъев, П. Астаф'єв, В. Соловйов, К. Победоносцев, Л. Тіхоміров, І. Ільїн, І. Солоневич тощо. Інтелектуальний внесок у розвиток українського консерватизму як ідейно-політичної течії здійснили такі видатні діячі як невідомий автор "Історії Русів", П. Куліш, В. Липинський, С. Томашівський, В. Кучабський.

Метою даної роботи є порівняльний аналіз характерних рис національної ідеї в політичних концепціях представників української та російської інтелектуальної еліти консервативного напрямку другої половини ХІХ – першої половини ХХ століття.

Насамперед, варто розглянути погляди представників російського та українського консерватизму на проблему формування національної ідентифікації. Відмінність в поглядах на дану проблему обумовлювалась історичними обставинами розвитку націй. Російська держава сформувалася раніше нації, процес її формування відбувався у вже цілком сформованій власній державі. Проблема формування національної ідентифікації для російської нації, на відміну від української, стояла якісно в іншій площині. Тут, швидше, мова йде не про ідентифікацію як повернення історичної пам'яті, а про ідентифікацію, що наголошує на відмінності російського шляху, його універсальності. Звичайно, і ідентифікація як повернення історичної пам'яті, і ідентифікація як відмінність шляху розвитку ґрунтувались на культурі, її особливостях, які вирізняють національну культуру з поміж інших культур. Однак, якщо другий тип ідентифікації визнавав культурну відмінність як історично доведену дійсність і на основі даного визнання, наголошував на окремішності нації та особливості її шляху розвитку, то для першого типу культурну відмінність та власну історичну традицію потрібно було ще визначити, окреслити та довести. Протиставлення "ми – вони" для російської політичної думки консервативного напрямку було, насамперед, протиставленням "ми – не Європа". Найбільш яскравий вираз дане протиставлення наявне в творчій спадщині М. Данилевського (слов'янство на чолі з Росією, як цілком відмінний від Романо-германського культурно-історичний тип), К. Леонтъєва (візантизм як основа російської культури та державності), П. Астаф'єва (обґрунтування феномену російської народності, що є цілком протилежною за духом європейським народам), І. Ільїна (унікальність російської душі). Навіть В. Соловйов, який відрізнявся найбільш "проєвропейськими" поглядами у консервативному таборі, не відкидав подібного протиставлення. Російські консерватори вважали, і цілком беззастовно, що російський народ, не дивлячись на певні реформи за європейськими зразками (насамперед, реформи Петра І), значно відрізнявся у культурі, побуті, звичаях від тієї частини еліти (малась на увазі, перш за все, інтелігенція), яка притримувалась проєвропейських поглядів. "Вона, ця освічена верства, розійшлася з російським народом в розумінні життя" [1]. Культура, в даному випадку, виступала не як мета (під метою мається на

увазі відродження культурної своєрідності), а, перш за все, як засіб, за допомогою якого обґрунтовується власний шлях розвитку нації, її місія, усвідомлення своєї ролі.

Подібні погляди стосувалися, насамперед, дореволюційного періоду розвитку російського консерватизму. Падіння монархії та утвердження більшовицької диктатури привело до значних змін у консервативному світогляді. Ідея збереження самодержавства трансформувалась в ідею його реставрації. Відповідно, для російського консерватизму, проблема ідентифікації перейшла у площину повернення історичної пам'яті для всього російського народу. Дане повернення мало привести суспільно-політичний устрій Росії у відповідність з російським духом, що ґрунтувався на православ'ї та самодержавстві. Однак, і в даний період, ідентифікація розглядалася крізь призму своєрідності шляху розвитку російської нації.

Особливо яскраво дані риси виявлялися у ставленні до неросійських народів імперії, насамперед українців. Узурпувавши право на історію розвитку східнослов'янських народів, історію Київської Русі, російська політична думка консервативного напрямку не наголошувала на культурних та етнічних відмінностях росіян від інших слов'янських народів імперії. Навпаки, більшість консерваторів притримувались думки про їх культурну єдність. Мусимо визнати, що подібна характеристика стосується не тільки представників російської консервативної думки, але й представників російської політичної думки в цілому.

Звичайно, у російській консервативній думці були діячі, зокрема М. Карамзін та М. Погодін, які активно займалися патріотичною історіографією і, відповідно, торкалися питання історичного обґрунтування ідентифікації. Однак, у творчості цих діячів основний наголос ставився не на відмінності, а саме на першості, визначальній ролі російської нації, її вищості у порівнянні з іншими народами імперії, легітимізації її права на головну роль в світовій цивілізації.

Український консерватизм розглядав проблему ідентифікації, насамперед, через призму повернення історичної пам'яті. Відповідно, ідентифікація виступала як процес заміни у свідомості народу поняття "Малоросія", що розглядалась лише як територія, поняттям "Україна" (або "Русь"), в основі якого лежав наголос на спільній історичній, духовній, культурній та територіальній єдності. Така постановка питання обумовлювалась історичними обставинами розвитку української нації, як нації, що, на початковому етапі свого формування, була позбавлена власної державності. Протиставлення "ми-вони", для українських консервативних діячів звучало як "ми – не Росія" та "ми – не Польща". Провідною була думка про відмінність української нації від сусідніх, насамперед, російської та польської, її окремішність. Слід зазначити, що подібна постановка питання, була характерною не лише для української політичної думки консервативного напрямку, але й для української політичної думки в цілому. Самоідентифікація як повернення історичної пам'яті передба-

чала пошук історичних аргументів та доказів на користь тези про відмінність української нації від сусідніх націй, насамперед росіян та поляків. Як приклад такої позиції, можна згадати погляди невідомого автора "Історії Русів", зокрема, щодо існування окремого, відмінного від росіян та поляків українського народу з власними культурними і, що особливо важливо, державницькими традиціями, власною елітою, окремим історичним шляхом розвитку державницьких традицій, їх тягlostі та неперервності. Автор "Історії Русів" зазначає, що основною метою праці є "дослідження історії Малої Росії, яка і є єдина історія російська, бо ж відомо, що початок цієї історії, разом із початком правління російського береться від князів і князівств київських" [2]. Подібні погляди ми бачимо у П. Куліша, який наголошував, що саме культурна своєрідність відрізняє українську націю від сусідніх націй; В.Липинського, що звертав увагу на певні політичні відмінності розвитку російської та української державності (Росія є прикладом охлократичного режиму, Україна, у часи державності – класократичного); С. Томашівського, з його поглядами на Галицько-Волинське князівство – першу українську національну державу. "Без української держави XIII – XVI вв. годі подумати собі сучасну нам національно-культурну, вчасті і яzikову самостійність України серед слов'ян" [3]. Відповідно, відбувалася своєрідна історична легітимізація існування української нації.

Російська ідея у консервативній інтерпретації, ґрунтувалася на уявленнях про Росію як про органічну єдність, основною характеристикою якої була перевага загального над особистісним. Росія уявлялась як своєрідний замкнутий "мир", община, побудована на єдності інтересів. Слід зазначити, що єдність інтересів, у трактуванні російських консерваторів – це приведення до спільного знаменника, беззастережне підкорення особистісних інтересів загальним. Дана риса національної ідеї, що відрізняє її від європейських зразків, є запорукою міцності російської держави. Відповідно, характерною рисою російської ідеї у консервативній інтерпретації є колективізм.

Представники українського консерватизму також наголошували на підпорядкуванні приватних інтересів загальнонаціональним. Лише поставивши загальнонаціональний інтерес вище приватного, нація зможе самоствердитися і, відповідно, втілити національну ідею у життя. Однак, відмінність від російського трактування загальнонаціонального полягала в тому, що особистість не розчиняється у всезагальному, швидше ми маємо справу з гармонійним поєднанням загальнонаціонального та особистого. Повага до індивідуальності була однією з характерних рис як консервативної, так і української політичної думки загалом. Персоналістський характер української ідеї виявлявся в її ставленні до особи, наголосі на важливості її гармонійного розвитку для загального розвитку нації. Подібні погляди були більш близькими до європейської, ніж до російської традиції. Ці обставини дозволяють нам характеризувати українську національну ідею як ідею персоналістську.

Однією з провідних тез, що характеризує російську ідею є її наднаціональний характер. Наднаціональний зміст національної ідеї обумовлюється розвитком російської держави як держави імперської, яка у процесі історичного розвитку з'єднала силою зброї велику кількість народів. Відповідно, перед консервативною думкою постало питання легітимізації імперської сутності російської держави, окреслення змісту російської ідеї, як ідеї, що повинна поєднати народи імперії. Національна ідея лише тоді зможе виконати дане завдання, коли буде виступати саме як ідея наднаціональна. Сила російської ідеї полягає в її наднаціональному змісті, він дозволяє Росії легітимізувати та зберегти імперію.

М. Данилевський наголошував, що російська ідея є ідея наднаціональна, адже вона спрямована на розвиток всіх слов'янських народів, утворення нового слов'янського культурного-історичного типу. Дане завдання було моральним обов'язком російської нації. На думку К. Леонтьєва, більш корисним для російської ідеї є наголос на державницьких та релігійних началах (православ'я та самодержавство), аніж на національних. Він цілком справедливо зауважував, що російський націоналізм у його найбільш відкритих формах, приведе до вибуху подібних рухів у неросійських народів імперії і настане такий стан, коли племінні відчуття почнуть брати гору над державницькими інстинктами. Сила російської ідеї полягає в її наднаціональному змісті. Л. Тіхоміров зазначав, що наднаціональний характер російської ідеї обумовлюється моральним обов'язком російської держави щодо неросійських народів імперії. На думку І. Ільїна, у процесі історичного розвитку на теренах російської імперії виник єдиний організм. Під поняттям "єдиного організму" І. Ільїн розумів об'єднання засноване на географічній, духовній, культурній, антропологічній (расовий синтез), правовій та господарській єдності. Росія є організм природи і духу. Відповідно, російська ідея є ідея наднаціональна, імперська.

В основі поглядів І. Солоневича на російську ідею як ідею наднаціональну лежали дві тези:

1. Для російської нації є характерне прагнення до створення імперії.
2. Основна характеристика російської нації – це здатність до співжиття.

Будь-яка велика нація прагне втілити своє національне "Я" в імперії. Побудова імперії логічно перетворювала російську національну ідею на ідею наднаціональну. "Російська національна ідея завжди переростала племінні рамки і ставала наднаціональною ідеєю" [4]. Звичайно, при цьому, вона не втрачала свого національного начала. Вдале поєднання національного та наднаціонального – головна відмінність російської ідеї від національних ідей європейських націй, які, на думку мислителя, завжди були вузько національними. Створення імперії виходило з надр російського національно духу, основною характеристикою якого була здатність до співжиття з народами, що увійшли до її складу.

Російські консервативні діячі частіше вживали словосполучення "російська ідея", ніж "національна ідея". Таким чином, вони підкреслювали

наднаціональний характер російської ідеї, що вкотре підтверджує нашу думку щодо даної характеристики.

На відміну від поглядів російських консервативних діячів на російську ідею як наднаціональну, українські консерватори наголошували на етноцентричному характері української національної ідеї. Основний зміст даної ідеї полягав у відродженні української нації, її культури, здобутті та утвердженні власної державності. Україна ніколи не була імперією і, відповідно, перед українською національною ідеєю не стояло завдання легітимізації наднаціонального об'єднання.

Національна ідея у трактуванні російських консерваторів, виступає як ідея збереження сучасного на основі минулого. Основне призначення російської ідеї полягало у консолідації суспільства та збереженні сучасного стану російського суспільно-політичного життя. Особливо яскраво дані риси національної ідеї виступають у творчості "охранительного" напрямку. Діячів консервативного напрямку другої половини XIX століття лякали бурхливі зміни у суспільно-політичному житті європейських країн. Лібералізація та демократизація суспільно-політичного життя є неприйнятною для Росії, вона підриває основи російського національного духу, позбавляє її власного обличчя. Саме у протидії таким тенденціям, збереженні існуючого ладу, підкресленні особливого шляху Росії, бачили консерватори призначення російської ідеї. "Ніколи у нас не було, та дай Боже не буде, цих благ "освіченої Європи", які її остаточно деморалізують. Дорожче них нам душа" [5].

Українські консерватори розглядали дане питання в іншій площині. Українська національна ідея виступала як ідея подолання сучасного на основі минулого. Подібна постановка питання обумовлювалась історичними особливостями розвитку української нації, її бездержавницьким становищем, занепадом національної культури. Основне призначення національної ідеї на думку українських консерваторів, полягало у подоланні сучасного (XIX та друга половина XX століття) бездержавного становища української нації. Без врахування державницьких традицій минулого дане подолання є неможливим. Українські державницькі традиції втілювала Київська Русь, Галицько-Волинське князівство, козацька держава часів Б. Хмельницького. Кінцевим пунктом процесу подолання сучасного на основі минулого мало бути відродження національної культури та національної держави. Звичайно, відродження не повинно бути сліпим копіювання минулих державницьких форм, швидше, воно мало на меті врахування найкращих сторін державницького досвіду української нації.

Російська філософська думка характеризується двома основними параметрами: по-перше вона історико-філософська, а по-друге – релігійна, містична. Відповідно, дані характеристики відобразились на розумінні змісту російської національної ідеї. Особливо це стосується містичного, релігійного параметру. Російська ідея у творчості консервативних діячів мала яскраво виражений містичний характер. Розгляд уварівської

тріади "Православ'я, самодержавство, народність", викликає аналогії з християнською трійцею "Бог-Отець, Бог-Син, Бог-Дух Святий". Подібно до християнської трійці, тріада "Православ'я, самодержавство, народність" усвідомлюється та існує у нерозривній єдності. Відкинувши хоча б один з елементів тріади, ми повністю позбавляємо її змісту. Варто також згадати тріаду В. Соловйова "вселенська церква, держава, пророки", що виступає прямим втіленням на землі божественної трійці. Містичний характер російської ідеї виражається в усвідомленні Росії як спраглого неофіта, що прагне істини, шукає її. Містичність російської ідеї проявлялась у трактуванні К. Леонтьєвим морального ідеалу візантизму, як ідеалу схильного до розчарування у земному житті; поглядах П. Астаф'єва на сутність основ російського духу (перевага духовного над мирським); переконаннями В. Соловйова, що російська історія є історія страждання та самовідречення на користь людства; вчені І. Ільїна про внутрішнє духовне буття (серце), що виступає основою російської національної ідеї.

Містичний зміст російської ідеї обумовлює ще одну рису, яка є її суттєвою характеристикою – есхатологічність. Роздуми про кінцеву долю людства і світу, Царство Боже на землі, боротьбу Христа та антихриста, проходять червоною ниткою в творчій спадщині консервативних діячів. Ці погляди взаємопов'язані з розуміння призначення Росії, її місії. Особливо яскраво, дане трактування національної ідеї виступає у творчості В. Соловйова. Національна ідея, на думку мислителя, є виразом грандіозного проекту реалізації Божої думки, сходження Бога до людини та наближення людини до Бога і, відповідно, встановлення Царства Божого на землі. Істинна сутність національної ідеї, місії нації, полягає у приведенні національних прагнень у відповідність з вічним Божим задумом, кінцевим пунктом якого виступає Царство Боже.

В. Соловйов був не єдиним мислителем консервативного напрямку, що вказував на есхатологічний характер російської ідеї. Подібні моменти ми можемо побачити в творчості інших представників російської консервативної думки. Зокрема, К. Леонтьєв, розглядаючи історичний процес розвитку людства, підкреслював його незворотність, вимирання культурних типів та державних організмів. Європейські процеси лібералізації, демократизації, зростання ролі соціалізму та націоналізму, зменшення впливу релігії в суспільно-політичному житті, нігілізм, розглядалися як ознаки приходу антихриста. Він усвідомлював невідворотність впливу даних процесів на Росію. Однак, не дивлячись на такі невтішні прогнози К. Леонтьєв сподівався, що коли Росія буде сповідувати свою справжню національну ідею, вона зуміє не тільки вистояти, але й благотворно вплинути на інші країни, вказати їм шлях розвитку. Росії підводилась роль втілення Христового у боротьбі з антихристом. Кінцевим пунктом цієї боротьби виступало настання Царства Божого.

М. Данилевський, розглядаючи історичний процес, також наголошував на його кінцевому пункті (слов'янський культурно-історичний тип, що є

єдиним чотирьохосновним та досконалим). За логікою, із згасанням даного типу, людство вступає у завершальну фазу земного історичного процесу. Відповідно, ми можемо вести мову про певні риси есхатологічності.

Отже, есхалогічність російської ідеї полягала у тому, що консервативні діячі аналізуючі сучасний розвиток людства, бачили в ньому риси царства антихриста і, відповідно, розглядали Росію, її місію, як кінцевий пункт земної історії і настання Царства Божого.

Містицизм та есхатологізм зумовлювали ще одну характерну рису російської ідеї – теократизм. В. Соловйов прямо вказував, що реальним втіленням російської ідеї в життя є побудова всесвітньої теократії. Теократія виступає не тільки поєднанням різних культур та релігій (західної – католицизму, східної – іудаїзму, слов'янської – православ'я), але й, цілком реальним, політичним утворенням. Російська імперія стане найвеличнішим царством на землі, якщо зуміє поєднати три владні начала: духовний авторитет вселенського первосвященника, на роль якого якнайкраще підходив Римський Папа; світської влади монарха, на роль якого претендував російський цар; та вільного служіння пророків. "Російська імперія, яка хоче служити Вселенській церкві і ділу суспільної організації, взяти їх під свій покров, внесе у сімейство народів мир та благочестя" [6].

Теократичні погляди В. Соловйова піддавалися різкій критиці як представниками "охранітельного", так і ліберального напрямків російської консервативної думки. Однак, це не значить, що теократичний елемент національної ідеї був відсутнім в їх творчості. Між теократизмом В. Соловйова та теократизмом інших представників російського консерватизму є певна різниця, яка полягає, насамперед, у трактуванні. Якщо В. Соловйов прямо вказував на теократичний характер російської ідеї, то в інших представників російського консерватизму теократичні моменти виявлялись опосередковано. Насамперед, це стосується самодержавства. Єдність самодержавства та православ'я, освячення релігією царської влади та підпорядкування церкви державі, однозначно вказують на наявність теократичних елементів. Самодержавство, як один зі стовпів національної ідеї, мало божественний характер. Російський самодержець – це божественний символ російської нації, своєрідний намісник бога на землі. Теократизм у російській ідеї та суспільно-політичному житті мав візантійське коріння, на що прямо вказували консерватори.

На відміну від російської ідеї, українська була позбавлена теократичних рис. Зокрема, В. Липинський був категоричним противником теократичних елементів, вважаючи їх виявом секуляризації релігії. Релігія, на думку В. Липинського, спроможна запалити громадян духом самопошвяти та ідеалістичного пориву, що в свою чергу, творить моральний клімат, необхідний для державного будівництва та втілення національної ідеї у життя. Секуляризація позбавляє релігію її ролі в суспільному житті.

С. Томашівський наголошував, що церква повинна бути відокремлена від держави. Прикладом розмежування церковної та світської влади, для

мислителя, була Західна Європа. Відокремлення церкви від держави, на його думку, зумовило розвиток в Західній Європі національних держав, політичних свобод тощо. Православна церква, в силу історичних обставин її формування, (підпорядкованість державі у 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" [7].

Українська національна ідея відрізняється від російської змістом трактування поняття "місія". Місія в українській ідеї розглядається як певне призначення нації, роль у світовому суспільно-історичному процесі, що спрямована на розвиток людства. Консервативні діячі розглядаючи місію України, "універсальну" площину національної ідеї, наголошували на певних інтегруючих моментах, своєрідному поєднанні, перш за все, культурних елементів. Дане поєднання передбачало гармонійний розвиток культур, а не їх злиття. Інтеграція, поєднання – ці терміни були ключовими у трактуванні національної ідеї українськими консерваторами.

Аналіз розуміння поняття "місія", у трактуванні переважної більшості представників російської консервативної думки, дозволяє нам швидше вести мову не стільки про місію Росії, а про формулу "Росія – всесвітній месія". Росія – це месія, що врятує світ. Месія, орієнтований лише на себе, на власне бачення дійсності. Месію навряд чи цікавить просте питання – чи хоче світ бути врятованими? Отже, поняття "місія", трактується як певна роль в історичному розвитку людства, головною особливістю якої є те, що виконання цієї ролі, водночас, не виключає також і інші ролі, їх виконання різними народами. Окрім цього є ще одна, доволі важлива особливість. Вона полягає у тому, що місії націй, їх ролі співіснують не тільки у часі, але й у просторі. Поняття "месія", має на увазі лише одну місію, місію, що існує тільки у часі і передається від одного народу до іншого. Поняття "месія" є синонімом зверхності, вищості, богообраності. Російські консерватори підкреслювали вищість російської нації у культурному та політичному розвитку. Одним з основних аргументів даної вищості виступала ідея богообраності. Росія є спадкоємницею імперій минулого (насамперед Візантійської імперії) і, відповідно, спадкоємницею вищої історичної місії. Зокрема, М. Данилевський вважав, що Росії дісталася спадщина Ізраїлю і Візантії "бути богообраним народом" [8]. К. Леонтьєв зазначав, що Росія є єдиним носієм візантійської культури та імперських традицій, спираючись на які, вона може не тільки вистояти, зберегти в цілісності свою внутрішню будову, але й здатна виконати свою світову місію – врятувати Європу від лібералізації, егалітаризму, анархії, панування "середньої людини", "сірості" у духовному житті.

Росія є останньою ланкою у ланцюгу богообраних народів. Вперше, дана теза була висунута ще в XVI столітті, старцем Єлизаровського мона-

стиря Філофеєм і увійшла в історію як концепція "Москва – третій Рим". Два Рими впали, а третій стоїть, четвертому не бувати. Отже, тут бачимо також вираз есхатологічності. Теза Філофея була підхоплена російськими консерваторами першої половини XIX – другої половини XX століття. Аналіз розуміння російськими консерваторами поняття "місія", отожднення його з формулою "Росія – всесвітній месія" доводить, що в даному випадку мається на увазі не стільки синтез, інтеграція, співжиття, скільки вищість, зверхність, нав'язування, вироблення єдиних стандартів розвитку.

Порівняльний аналіз національної ідеї в політичних концепціях українського та російського консерватизму дозволяє зробити висновок, що відмінності в її трактуванні пов'язані з історичними особливостями розвитку, культурними та ментальними відмінностями, а також з певними національними особливостями еволюції консервативної ідеології в Україні та Росії. В розумінні національної ідеї російськими консерваторами переважали релігійні, містичні та есхатологічні моменти, що, в свою чергу, зумовило її теократичний характер. В українських консерваторів переважають етико-раціоналістичні елементи. Російський консерватизм вирізняється крайнім месіанізмом, наголосом на унікальності російського народу, його "духу", спасительній місії Росії. Представники українського консерватизму відкидали ідею богообраності та національної виключності і виступали за рівноправність усіх народів. Кожна нація унікальна по своєму, усі народи несуть в собі іскру божу, мають власне призначення. Сучасні політичні реалії свідчать, що і на сьогоднішній день значна частина російської еліти поділяє погляди консерваторів XIX – першої половини XX століття щодо сутності національної ідеї. Відповідно дослідження особливостей національної ідеї в трактуванні представників політичної еліти обох народів має значимість з точки зору майбутнього формування україно-російських взаємовідносин.

1. *Тихомиров Л.А.* Критика демократии. – М.: Москва, 1997. – С. 555. 2. *Історія Русів / Пер. І. Драча.* – К.: Веселка, 2001. – С. 48. 3. *Томашівський С.* Історія України. Старинні і середні віки. – Мюнхен: УВУ, 1948. – С. 103. 4. *Солоневич І.В.* Народная монархия. – Минск: Лучи Софии, 1998. – С. 13. 5. *Астафьев П.Е.* Философия нации и единство мировоззрения. – М.: Москва, 2000. – С. 45. 6. *Соловьев В.* О христианском единстве. – М.: Рудомино, 1994. – С. 179. 7. *Томашівський С.* Про ідеї, героїв і політику. Відкритий лист до В. Липинського (з додатками). – Львів: Діло, 1929. – С. 65. 8. *Данилевський Н.Я.* Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к Германно-Романскому. – М.: ЭКСМО "Алгоритм", 2003. – С. 462.

Т.Ю. Крува, асп., КНУТШ

СОБОРНІСТЬ В КОНТЕКСТІ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕЇ

З огляду на процеси сучасного державотворення, актуальним є звернення до ідей та концепцій, що окреслювали шлях до свободи та побу-

дови власної державності. На межі століть українці вибороли право бути господарями на своїй власній землі, але все ще триває процес пошуку України у визначенні власної концепції розвитку. Перебування українських етнічних територій в складі різних політичних утворень, прилучення до різних культурних систем, релігійні та мовні розбіжності призвели до того, що всі ми сповідуємо різні цінності, маємо різне бачення на облаштування внутрішнього життя та реалізацію зовнішньополітичного курсу. Незалежний поступ України буде залежати від того, наскільки ми усвідомимо причини наших історичних поразок, зробимо висновки і з недавню проведених виборчих компаній.

Не одне покоління кращих синів українського народу віддали своє життя за те, щоб Україна була самостійною, соборною державою, щоб українці жили в мирі та злагоді і уникали взаємних звинувачень та протистоянь. Ми маємо визнати, що тільки консолідація навколо того, що нас єднає, може забезпечити стабільний розвиток. Так, велику роль відіграє на сьогодні ідея соборності, ідея яка здатна бути надійним дороговказом для нашого суспільства в майбутнє.

Українська соборність не зводиться лише до існування незалежної держави, хоча в українській політичній думці ідея соборності часто трактується як ідея побудови власної державності. На даному історичному етапі державотворче значення соборності проявляється в забезпеченні суверенітету, дотриманні цілісності та єдності територій, захисті країни від зовнішніх посягань.

Під соборністю розуміють і злагоду між людьми незалежно від їх соціально – класової та етнічної приналежності. Соборність означає також гармонію індивідуальних і загальних цілей, прагнень; відповідальність, повагу один до одного; засудження релігійної ворожнечі; проголошення й дотримання рівності націй, їх права на вільний розвиток.

Так як соборність сповідує єдність вона визначає суть національної ідеї. Національна ідея є тією системою координат, яка відображає цілісність певного етносу, його своєрідність відносно інших. Інтегруючи ціннісні надбання народу, вона одночасно спрямована на майбутнє, окреслює бажані перспективи розвитку.

На кожному історичному етапі української історії національна ідея наповнювалась новим змістом, конкретизувалась і втілювалась в життя. Так як довгий час український народ був роз'єднаний територіально, підданий асиміляційним впливам, визиску зі сторони інших держав, національна ідея зводилась до необхідності об'єднання українських етнічних територій в рамках єдиного національного утворення. Піднімались на захист своїх прав, за можливість самостійно організувати власне життя, надихало усвідомлення культурних здобутків, батьківської віри, мови, спільної історії. Саме ці духовні конструкції, забезпечували єдність українського етносу, гуртували його навколо ідеї побудови незалежної держави.

Відповідно до нових історичних та політичних реалій національна ідея вимагає свого переосмислення. Сьогодні вона пов'язана з збереженням завоювань нашого народу, всього того, що забезпечує національну ідентичність та культурну самобутність.

На нинішньому етапі державотворення значення національної ідеї ще більш посилюється, кожна її складова функціонально покликана забезпечувати єдність в суспільстві. Так, існування незалежної української держави має гарантувати конституційний порядок, міжнаціональну злагоду, територіальну цілісність та національну безпеку. Політичні сили мають сповідувати єдність в прийнятті суспільнозначимих рішень, керуватись виключно національними інтересами, діяти злагоджено, професійно. Утвердження демократичних принципів має забезпечити такий порядок організації державної влади, який забезпечить консолідацію в суспільстві, взаєморозуміння між різними гілками влади, контроль за діяльністю владних інститутів зі сторони громадянського суспільства. Історія, культура, традиції, мова, віра, здатні консолідувати націю в цілісний етносоціальний організм, забезпечити його духовну єдність.

С.В. Лещенко, здобувач, КНУТШ

СОЦІАЛЬНО-ПСИХОЛОГІЧНЕ ТА ПОЛІТИКО-ЕКОНОМІЧНЕ РОЗУМІННЯ СОЦІАЛІЗАЦІЇ У ВИВЧЕННІ ПОЛІТИЧНОГО АСПЕКТУ СТАНОВЛЕННЯ ОСОБИСТОСТІ

Поняття "соціалізація" позначає формування особистості під впливом соціального середовища. Політична соціалізація показує зв'язки між людиною і політикою. Проте, досліджуючи політичну соціалізацію, перш за все, слід проаналізувати наявну семантичну складність поняття "соціалізація". Тому, розглянемо вживання цього поняття в політико-економічній та соціально-психологічній традиції.

У політико-економічному значенні поняття "соціалізація" вживають коли пояснюють перехід об'єкта, насамперед, засобів виробництва, у суспільну власність. Таке вживання поширювалося в Європі з середини XIX століття завдяки програмній вимозі руху соціалістів щодо усупільнення власності. Також у цьому змісті поняття "соціалізація" закріпилося у радянських суспільних науках [1]. Його можна зустріти і в науковому лексиконі, і в політичній полеміці, в етичному змісті як гуманізація політики, також як соціалізація всього суспільства й глобальна соціалізація.

Соціалізація у соціально-психологічному розумінні як індивідуалізація, тобто набуття людиною унікального поєднання особистісних якостей, цінних для суспільства і для неї самої як індивідуальності, не поступається його політико-економічному трактуванню. Наукове вживання

даного поняття в цьому змісті знаходимо в "Оксфордському словникові англійської мови" 1828 року, де зазначено, що соціалізація означає робити спробу жити в суспільстві. Зміст наведеного формулювання має соціологічну спрямованість і вдало позначає проблему, яка полягає у тому, що вміння жити в суспільстві не дається від природи, а вимагає спеціального навчання. Воно пов'язується з процесом формування особистості, жодним чином не перетинаючись в логічному сенсі з політико-економічним поняттям соціалізації.

Протилежність політико-економічного і соціально-психологічного тлумачень соціалізації закріпилася у результаті того, що останнє виникло в Англії і потім було сприйнято американською соціологією. У той час, як на європейському континенті панувало політико-економічне трактування поняття "соціалізація". На пострадянському просторі розуміння соціалізації, як виховання "суспільного" в людині, походить від полеміки початку ХХ століття про кризу родини. У результаті змін у суспільстві, родина втрачає колишні виховні функції, що може спричинити посилення "соціалізованості" молодого покоління, тобто його більшої "просоченості" суспільними мотивами й інтересами [2].

У російській літературі політичною соціалізацією називають процес завоювання людиною вимог статусної та рольової поведінки, культурних цінностей та норм політичного життя, притаманних конкретному суспільству, що приводить до формування якостей та властивостей, які дозволяють адаптуватися в даній політичній системі і виконувати в ній політичні ролі та функції. На думку О. Шестопаля, поняття "політична соціалізація" ширше за своїм змістом ніж політичне виховання або просвіта, бо охоплює не тільки цілеспрямований вплив на особистість панівної ідеології чи політики, не лише стихійний вплив, а й особисту політичну активність [3].

На відміну від виховання, поняття "соціалізація" охоплює також й стихійні процеси її становлення. Таке розуміння спричинило розширення наукового інструментарію дослідження людини. Таким чином, соціально-психологічне поняття соціалізації має на увазі його застосовність винятково до людини й означає пізнавальний інструмент, здатний працювати з великим значеннєвим змістом. Тобто, усім різноманіттям процесу становлення особистості.

Політична соціалізація, вивчення політичних поглядів і суспільних цінностей, в самому широкому розумінні означає спосіб, за допомогою якого суспільство закріплює свою політичну культуру. Головне, що це безперервний процес, який продовжується все життя і з накопиченням соціально-політичного досвіду відбувається постійна видозміна або закріплення відповідних позицій у діяльності людини.

Необхідно розуміти, що політична соціалізація може набувати форми відкритої або прихованої передачі досвіду. Вона відкрита, якщо містить безпосереднє передавання інформації, почуттів або цінностей. Прикладом цього може бути вивчення суспільних дисциплін в різних учбових

закладах. Прихована політична соціалізація – це передавання політичних настанов, які впливають на політичні стосунки, на винесення політичних рішень, на поведінку.

У результаті здійсненого аналізу показано відмінності у політико-економічному й соціально-психологічному розумінні поняття "соціалізація". Отже, безсумнівно, у представленому виборі перевагу отримує соціально-психологічне розуміння соціалізації як основа вивчення методами соціології політичного аспекту становлення особистості.

1. *Валентей С.Д.* Социализация как глобальная тенденция социально-экономического развития современного общества (Цивилизационный подход) : Автореф. дис. ... д-ра экон. наук. – М., 1993. 2. *Сорокин П. А.* Кризис современной семьи // Ежемесячный журнал литературы, науки и общественной жизни. – 1916. – № 1; *Рубинштейн М.М.* Кризис семьи как органа воспитания // Вестник воспитания. – 1915. – № 3; *Чекин А.* Семейный распад и женское движение // Русское богатство. – 1914. – № 5. 3. *Шестопал Е.Б.* Личность и политика. – М.: Мысль, 1978.

Л.В. Панасюк, доц., КМПУ ім. Б.Д. Грінченка, Київ

ДО ВИТОКІВ БІЛІНГВІЗМУ В УКРАЇНІ: "ПРОСОЧУВАННЯ" (СПРОБА ІСТОРИКО-ПОЛІТОЛОГІЧНОГО АНАЛІЗУ)

Як зазначав відомий французький лінгвіст Ніколя Бозе, – "мова є сукупністю загальних норм, що їх має нація для вираження думок уголос, і вираження це виступає посередником в обміні думками. Відтак кожна мова передбачає попередню наявність суспільства, що, як таке, потребувало б норм, які становлять корпус мови" [1].

Зрозуміло, що цей вислів ще і ще раз підкреслює важливість мови для повноцінного життя нації та держави, особливо це стосується мови української, яка століттями знищувалась державами-патронами. Отож, мета нашого дослідження полягає у тому, щоб з'ясувати, за яких обставин суспільство, зокрема українське, було змушене змінювати свої мовні норми, переходячи, в кращому випадку, від одномовного середовища до двомовного, білінгвістичного, а в гіршому до одномовного (російськомовного, польськомовного, німецькомовного і т.д.).

Щоб вивести дискусії за межі міфологем, слід насамперед визначитися із сутнісним наповненням поняття "білінгвізм". В основу запропонованих О.Чередниченкою класифікацій (за якісними та кількісними ознаками) двомовність/багатомовність розглядається за ступенем поширення, ціннісною орієнтацією, рівнем розмежування мовних систем, характером комунікативного включення. За ступенем поширення розрізняються індивідуальна та колективна (масова) двомовність.

За ціннісною орієнтацією двомовність може бути горизонтальною (коли мови оцінюються однаково) та вертикальною (коли одній мові віддається перевага на шкалі цінностей стосовно іншій).

За рівнем розмежування мовних систем, що перебувають у контакті, виділяється координативна (чиста) та субординативна (змішана) двомовність. За характером комунікативного включення спостерігається активна та пасивна двомовність [2].

Отже, спробуймо в історичному контексті визначити політичні причини що викликали до появи колективної субординативної двомовності в Україні.

Звісно, "найкардинальніший" шлях, що, поряд з іншими негативними результатами, може привести, в кращому випадку до білінгвізму, а в гіршому – до втрати мови взагалі, – завоювання одного народу іншим, однієї держави іншою. Світова історія дає нам масу прикладів, проте згадаємо лише декілька.

Одним з найпоказовіших є приклад занепаду ірландської мови, що має свою давню писемність. Відомі пам'ятки з VI ст., хоча окремі написи цією мовою на різних предметах походять ще з IV ст. У період з VI до IX ст., який отримав назву "золотого віку", Ірландія була єдиною в Європі країною, мова якої використовувалася в літературі й освітніх закладах. В інших державах вони були латиномовними. У VIII ст. ірландська мова вже плекалася в монастирях як мова релігії, витісняючи латину, панування якої на континенті залишалося непорушним протягом багатьох століть. Ще до норманського завоювання Британських островів у другій половині XI ст. колоністи, що жили серед ірландців, але належали до інших кельтських племен – піктів, англо-саксів, данців, скандинавів, – були здебільшого асимільовані, тобто перейшли на ірландську мову.

Процес занепаду мови почався з приходом нормандців (XII ст.) і відбувався поступово. Англійцям, що також потрапили у васальну залежність і були змушені миритися протягом трьох століть із офіційним статусом франко-нормандської мови, вдалося відстояти свій мовний суверенітет, і в 1362 р. засідання парламенту вперше було відкрито англійською мовою. Геополітична експансія Лондона незабаром позначилася на мовному житті сусідніх етносів: у Ірландії домінування нормандців успадкували англійці. Судячи з уваги найвищої влади до мовної політики, уже в середньовіччі мова визнавалася важливим компонентом національної ідентичності. Король Генріх VIII видав на початку XVI ст. низку указів, спрямованих проти ірландської мови. Ключову роль у прискоренні лінгвоциду зіграло заснування англійських поселень на ірландській території, що почалося ще в XVI ст. і набуло найбільшого розмаху за часів Кромвелля.

Особливо відчутною була експансія англійської мови в період 1600-1800 рр. На кінець XVIII ст. нею вже говорило понад 50 % населення Ірландії. До складу цієї мовної більшості увійшла й панівна верхівка. Ірландськомовними залишилися переважно представники низів, проте їхній мові бракувало соціального престижу й офіційного визнання.

Перепис 1926 р. показав, що нею володіло тільки 18% населення, а тих, хто говорив виключно по-ірландськи, було катастрофічно мало – 0,6 % від загальної кількості населення [3].

Ближчий нам за часом та місцем приклад – зміна етномовного середовища в південній Україні та Криму. Саме після російсько-турецьких воєн почалося масове переселення російського населення на півострів та втеча кримсько-татарського населення до Туреччини. Зокрема, в 60-х рр. XIX ст. з південної України до Порти емігрувало близько 200000 татар та ногайців, а загалом, після приєднання Криму до Туреччини виїхало, на думку Я.В. Бойка до 300000 татар [4]. Таким чином, мовноетнічне середовище регіону швидко змінилось на користь Росії.

Яскравим прикладом є розвиток україно-польських взаємин. І, якщо ми можемо говорити скоріше про захоплення правобережних українських земель Польською державою у середньовіччі, то приклад української політики Польщі початку XX ст. є надзвичайно промовистим: черговий договір з Росією (на цей раз з радянською в особі УСРР – від 18 березня 1921 р.), черговий поділ України, полонізація і окатоличення Правобережжя... До речі, Польща початку XX ст. не бачила Україну незалежною – це не входило до її геополітичних амбіцій, а от перетворення Галичини, Холмщини з Підляшшям, Волині та Поділля на національну польську територію стало основою політики "Польща для поляків" [5].

Однак ці приклади вичерпно не вказують на негативні результати, зокрема, завоювання Литвою (визволення з-під монгольського панування) північних українських земель не призвело до зникнення руської культури та мови, навпаки, на деякий час піднесло культурні здобутки Русі до півного становища в Литовській державі.

У Великому Литовському князівстві населення колишніх земель Київської Русі почувалося в рівноправному становищі з титульною нацією, більше того, перебуваючи на вищому щаблі культурного розвитку, воно навіть домінувало в певних сферах суспільного життя. Так, книжний варіант старобілоруської мови був притриманий у правах з литовською і використовувався для ведення майже всіх державних справ. Українська і білоруська аристократія вільно обіймала значні посади при князівському дворі у Вільно, незважаючи на своє православне походження. А в основу Литовського статуту, що регулював багато сфер повсякденного життя громадян держави, лягла "Руська правда". Коли ж культурний вплив Русі було знівельовано, а польський посилено – сама Литва почала змінюватися до латинізації та окатоличення.

Звісно, можна продовжити наводити приклади далі, проте загальним є незаперечний факт – завоювання лише закладає підмурок наступним асиміляційним процесам (у нашому випадку – знищенню мовного середовища), зокрема: "*просочуванню*" однієї мови в іншу. Мається на увазі цілеспрямоване просування носіїв однієї мови в середовище іншої, за умов (з тих чи інших причин) відсутності суспільного мовно-культурного спротиву. Ще Ніколо Макіавеллі згадував цей спосіб як один з самих ефективних та прямих засобів, "бо він посилює та забезпечує оволодіння країною – головне не допустити, щоб мешканці її відродились" [6].

Саме цей шлях, на нашу думку, поряд з іншими негативним асиміляційним чинникам впливу в Україні, змінізував спротив українського соціального середовища.

Згадаймо, як ці процеси відбувались на наших теренах. Появу росіян на території сучасної України ми можемо помітити вже в кінці XV ст., що пов'язується з освоєнням південних степів так званого "Дикого поля", яке охоплювало територію нинішніх Білгородської, Курської, Воронежської, Сумської та Харківської областей і простягалась аж до Азово-Чорноморського узбережжя. Дещо інтенсивніше заселялись ці землі з другої половини XVI ст.

На думку А.П. Пономарьова, можна визначити три основні російські колонізаційні хвилі у XVII-XVIII ст.: перша пов'язується з військовими поселеннями "служило ратних" людей, що надсилались на Україну після Переяславської Ради 1654 р. в процесі просування на цією територією армії московитів, запровадження нового устрою та державного управління; другою міграційною хвилею стала "державна колонізація" – масове переселення державних селян Ростовської, Ярославської, Костромської губерній, до яких слід додати селян-втікачів, на "слободні землі". Тільки на початку XVIII ст. державних селян було переведено близько 9 тисяч.

Починаючи з другої половини XVII ст. – початку XVIII ст. посилюється так звана "поміщицька колонізація" українських вільних територій – переселення на Україну російських поміщиків, що отримували великі наділи землі разом з кріпаками: спочатку в Слобідській Україні, а з утворенням Новоросії – в причорноморсько-приазовських землях. Поселення мігрантів просувались на південь в залежності від звільнення цих земель від кримських татар, утворюючи так звані "смуги", що мали військово-стратегічний характер і являли собою ланцюг укріплення для захисту цих територій від нападів татар та турок. Такими були поселення Української смуги (Слов'янський, Бахмуцький та Маріупольський повіти), а після російсько-турецької війни – Катеринославське козацтво, з оволодінням Криму – поселення в Сімферопольському повіті (Нова Слобода, Санкт-Петербурзькі мазанки, Магнуш і Курун) [7].

Значна активізація колонізаційних процесів на українських землях спостерігається в результаті остаточного включення України до Російської імперської системи після Північної війни [8]. В середині 30–х рр. XVIII ст. на південні рубежі Малоросії та Слобідської України (Українська смуга) було переселено з центральних районів Росії чимало селян. В 40-х рр. XVIII ст. їх нараховувалось тут близько 25 тис. чол. [9].

Край, що одержав назву Південної України, територіально в кордонах колишніх Херсонської, Катеринославської та Таврійської губерній сформувався досить пізно і охоплював нинішні Одеську, Миколаївську, Херсонську, Запорізьку, Дніпропетровську, частину Донецької, Кіровоградської областей та Крим. Величезні терени заселялись не тільки українцями та росіянами. На поч. др. пол. XVIII ст. з боку Росії вжива-

ються заходи до прискорення міграційних процесів на землях Новоросії. Одним з перших стало розміщення на північних кордонах Запорізької Січі іноземних колоністів – сербів, болгар, греків, поряд з якими селилися росіяни, українці, молдавани [10].

Імператорський уряд надавав привілеїв на нових місцях іноетнічним переселенцям – молдаванам, болгарам, мадярам, македонцям – це, з однієї сторони, дозволяло посилити вплив російського адміністративного апарату, а з іншої – розчинити українство ще більше, позбавити єдності; разом з тим "затушувати" російську присутність за рахунок іноетнічних елементів. Врешті, іноетнічні меншини були дуже швидко асимільовані – доля Слов'яносербії та Новосербії слугує яскравим прикладом такої політики [11].

Російське населення України поповнювалось і за рахунок старовірів та представників інших релігійних груп, що втікали від переслідувань з боку офіційної православної церкви. Чисельність їх була невелика, але відомо, що проживали вони з 1784 р. в Серетському окрузі Буковини. В 1840 р. їх нараховувалось 2258 чол., в 1851 р. – 2300, в 1857 – 2939 чол. [12].

За період з 1795 по 1858 рр. російське населення України зросло в 2,86 рази – з 487,4 тис. чол. до 1396,7 тис. чол., на Правобережжі – у 8 разів – з 3,9 тис. чол. до 32,9 тис.; на Лівобережжі майже у 2 рази – з 175,2 тис. до 301,1 тис. чол.; у Новоросії – з 308,3 тис. до 1026,7 тис., що становить приблизно 3 рази. Питома вага російського населення зроста на Правобережжі з 0,11 % до 0,6 %; Лівобережжя з 5 % до 6 %; в Новоросії з 19 % до 21,6 % [13].

Переселення початку 70-х рр. XVIII ст. було найзначнішим та набагато перевищувало за абсолютними показниками переселенські рухи 50–60-х рр. [14]. Швидке зростання чисельність росіян в Україні з другої половини XIX ст. було зумовлено індустріальним розвитком ряду регіонів краю. Уряд пересилав на промислові підприємства, будівництво залізниць цілі групи робітників-росіян Центральної Росії [15].

За переписом 1897р. російське населення України в складі Російської імперії становило 2767902 чол. або 11,8 %. Найбільше їх число проживало в Південній Україні – 1344812 чол. або 21,36 % населення регіону. В Лівобережній Україні мешкало 1009840 росіян (13 % населення регіону), в Правобережній Україні питома вага їх була найменшою – 4 % або 413250 чол. Як бачимо, російське населення України за період з середини до кінця XIX ст. збільшилося майже вдвічі – з 1396,7 тис. чол. до 2767,9 тис. чол.[16].

Починаючи з кінця XIX ст., з розвитком капіталістичних відносин набагато збільшується приток росіян в міста і на промислові об'єкти України. За роки радянської влади чисельність російського населення в сучасних межах України зроста втричі. Після 1917 р. особливо інтенсивним був прилив росіян на промислові підприємства східних регіонів України, який у 20-х рр. виявився у формі "органборів" [17].

Загалом, на 20–30 рр. ХХ ст. крім українців, які тоді складали 80 % населення України, тут жили росіяни (9,2 %), євреї (5,4 %), поляки (1,6 %), німці (1,4 %) [18].

Показові зміни відбуваються у 20–40-х рр. на Кримському півострові. За переписом 1926 р. в Криму мешкало 714,1 тис осіб, з яких 42,2 % складали росіяни, 25,1 % – татари, 10,8 % – українці, 5,6 % – євреї, 2,2 % – греки, 1,5 % – вірмени, 0,7 % – поляки, 5,9 % – інші [19]. За переписом 1939 р. в Криму мешкало 1,1 млн. осіб, з яких росіян – 50,6 %, татар – 19,8 %, українців – 13,9 %, євреїв – 5,9 %, німців 4,6 % та інші [20]. Зі скасуванням у 1944р. Кримської АРСР значні групи населення, передусім кримські татари, були депортовані з півострова під приводом, що вони нібито були посібниками окупантів. Загалом з Криму було виселено понад 200 000 осіб, у т.ч. 165 259 татар, 14 760 греків, 12 465 болгар, 8 570 вірмен, 3 644 осіб інших національностей [21]. Така політика врешті-решт призвела до панівного становища російського (російськомовного) населення півострову, поглинання україномовного населення, та незначних етнічних меншин, які не були депортовані.

Аналізуючи період з 1926 по 1959 рр. В. Кубійович відзначає наступні зміни у етномовному середовищі України: кількість українців збільшилася на 12,6 %, але їх відсоток серед всього населення залишився майже без змін (75,4 % у 1926р., 79,8 % у 1959р.); кількість росіян збільшилося на 132 %, а відсоток зріс з 8,1 % до 16,9 %; число інших національностей упало на 58 %, а їхня частка порівняно з усім населенням знизилась з 16,5 % до 6,3 %. Як бачимо, все зменшення національних меншин в УРСР, за винятком росіян, пішло на користь цих останніх, тобто на Україні замість кількох більших національних меншин маємо тільки одну, але потужну – російську [22].

Отже, національні меншини України, як і саме україномовне середовище не склало і не могло скласти опозиції розповсюдженню російської мови – під впливом радянської інтернаціональної ідеології саме українське населення активно асимілювалося – відтак, ще гостріше проявилось протистояння імперського російського тиску та національного етномовного спротиву – із входженням всієї території України до складу СРСР значно полегшилися можливості щодо русифікації взагалі та "просочування" зокрема [23].

За аналізом І.Я.Терлюка, міграційний приріст росіян в масштабах України за 1959–1969 рр. становив приблизно 56,7 % або 1152,3 тис. осіб. У другий міжпереписний період в Україну переселилося приблизно 794,5 тис. осіб. російської національності, що становило 59 % загального їх приросту. І, нарешті, в період 1979–1989 рр. механічний приріст російського населення в Україні дорівнював приблизно 404 тис. осіб.

Найбільшої інтенсивності міграція російського населення в західному регіоні набула у післявоєнні роки. Основною метою здебільшого керованої міграції російського та "російськомовного" населення було форму-

вання соціальної підтримки по суті колоніальної політики союзного імперського центру в західних областях України. Практику масових переміщень населення було піднесено до рангу найважливіших державних засобів досягнення імперських асиміляційних завдань.

Між 1959 і 1989 роками кількісне зростання росіян у західноукраїнських областях найбільш обумовлювалось їх природним рухом, тобто співвідношенням народжуваності та смертності (94,2 %). Щодо України в цілому, то роль міграції у динаміці чисельності російського населення була абсолютно протилежною західноукраїнській регіональній тенденції. Основним джерелом поповнення росіян в більшості областей України в 1960–1980 рр. були міграційні процеси, приріст росіян в Україні був одним з найбільших порівняно з приростом в інших республіках. На них припадало 54,7 % загального приросту російської національної групи [24].

За переписом 1989 р. російська група України нараховувала 11340 тис. чол., або 22,1 % всього населення, причому, розселення росіян на території України відрізняється дисперсним характером та становило: в Криму – 67 %, у східному регіоні – 41 %, північному – 9 %, західному – 5 % населення [25].

Отже, втрата Україною державності ще у XVII ст., бездержавне існування впродовж декількох століть, серед інших негативних наслідків, мали результатом втрату панівного україномовного середовища. Підкріплювана шовіністичною ідеологією, адміністративними, законодавчими, силовими методами асиміляційна політика проводилась, серед інших методів, і за допомогою "просочування". Плацдармом для такого просування стали: хронологічно – військовий договір Б. Хмельницького з Московським князівством (який з часом врешті й призвів до втрати козацької державності); територіально – Слобожанщина, яка колонізувалась спільно українцями і росіянами. Та, на відміну від українців, Росія проводила цілеспрямовану державну політику колонізації південно-західних земель: створення ліній оборони, Слов'яносербії та Новосербії. Продовження цих процесів бачимо у колонізації південних територій – Дикого степу, Новоросії, пізніше Криму. Тут базою швидких змін стала козацька колонізація Запоріжжя, що, із знищенням Запорізької Січі, з ліквідацією козацького устрою та гетьманського правління, призвело до втрати панівного становища українського (україномовного) середовища, яке змінив російський мовний тиск.

Бурхливий розвиток промисловості на українських теренах призвів до непередбачуваних наслідків у мовному середовищі України – урбанізоване середовище витісняє українську мову за його межі, поділяючи терени на високостатусне російськомовне місто і забите "село". Нарешті, радянська національна політика довершила почате Російською імперією: якщо за переписом 1897 р. російське населення України в складі Російської імперії складало 11,8 %, то лише через 92 роки, за останнім радянським переписом – 22,1 % населення.

Нині бачимо результати макевіавелівської політики щодо України за якою криється колоніальна політика московського царства, по тому Російської імперії, по тому радянської. Аналізуючи процес "просочування" доречно виділити наступні колонізаційні кроки:

1) просування російського населення на східні терени України, далі – на південь, потім – у Крим, наступний напрямок: в центральну Україну і нарешті на захід етнічного ареалу розселення українців;

2) масове виселення українського населення з України;

3) заселення на теренах України інших меншин – для зменшення концентрації українців на певних територіях – Слобожанщина, Південь, Крим;

4) асиміляція або виселення іноетнічного та українського населення – російське населення стає домінуючою групою (за умов державного тиску це розселення має дисперсний характер – російське, а з часом російськомовне населення вільно себе почуває в Україні, не відчуваючи мовного тиску українського середовища).

Отже, від декількох тисяч державних російських селян та заснування поселень "служилоратних" людей у XVII ст. до 11340000 росіян та російськомовних мешканців, або 22,1 % населення України за переписом 1989 р. – ось результат "просочування" в українське етномовне середовище за останні 300 з лишком років, що стало потужним засобом асиміляції та призвело до появи регіонів з неоднорідними національно-культурними і мовними, а також соціально-політичними традиціями та орієнтаціями, зміни співвідношення у етнічному складі українського і неукраїнського населення, диференціації всередині самого етнічного українства як за культурними, конфесійними, соціальними орієнтаціями, так і за етномовними ознаками. Це: а) Захід, б) Схід і Південь, в) Центр – центрально-західний (Правобережжя) і центрально-східний (Лівобережжя) підрегіони та м. Київ [26].

Метод "просочування" став потужним засобом асиміляції проте далеко не єдиним. На сьогодні маємо результат – невідповідність мовної структури нашої держави етнічній – частина українського населення має за рідну російську мову, є носієм російської мови та культури. Не можливо не погодитись із Л.Нагорною, що нинішня українська двомовність – прояв етнокультурної маргіальності великих груп людей, чия соціалізація відбувалася в рамках двох культур і двох багато у чому відмінних систем цінностей. Маргіальність диктує подвійну ідентифікацію і обстоювання залежно від обставин тієї чи іншої системи цінностей. Непевний статус маргіальної групи зумовлює амбівалентність підходів і, як наслідок, потенційну полівекторність, нестійкість світоглядних настанов і орієнтацій. У цьому контексті те, що ми найчастіше іменуємо двомовністю – належність до двох культурних традицій – не якість самостійне явище, а наслідок масової етномаргіальності і пов'язаного з нею психологічного роздвоєння. Жодні суб'єктивні побажання і навіть реальні "заходи під-

тримки" щодо української мови швидко змінити ситуацію не в змозі. Лабільність і нестійкість триватиме доти, доки не буде подолана криза ідентичності. А отже, ще досить довго [27].

1. *Ніколя Бозе*. Мова // Мова та історія. Періодичний збірник наукових праць. – К., 2004. – Вип. 67. – С. 8–10. 2. *Чередниченко О.* Багатомовність і концептуальна картина світу // Українознавство. – 2002. – Ч. 3. – С. 67. 3. *Ажнюк Б.* Уроки двомовності: Ірландія // Урок української. – 2004. – № 4. – С. 59–60. 4. *Бойко Я.В.* Заселение Южной Украины. 1860–1890 гг. – Черкаassy, 1993. – С. 118, 249. 5. Українська державність у XX столітті: історико-політологічний аналіз / *О. Дергазов* (керівник авторського колективу). – К.: Політична думка, 1996. – С. 148–151. 6. *Макиавелли Н.* Государь: Сочинения. – М.: Изд-во Эксмо; Харьков: Изд-во "Фолио", 2003. – С. 52–61. 7. *Пономарев А.П.* Русские в этнической истории Украины // Русские Украины: прошлое, настоящее, будущее : Материалы международной научно-практической конференции 27–28 февраля 1998 г. – К., 1998. – Ч. 1. – С. 148–155. 8. *Ткаченко В.М. Реснт О.П., Головатюк В.М.* Україна: проблеми самоорганізації (начерки новітньої доби). – К.: Інститут історії України НАН України, 1995. – С. 9. 9. *Кабузан В.М.* Народы России в XVIII в. Численность и этнический состав. – М., 1990. – С. 102. 10. *Смолий В.А., Гуржий О.І.* Як і коли почала формуватися українська нація. – К., 1991. – С. 15. 11. *Данильченко О.П.* Етнічні групи півдня України: економічне та соціально-політичне становище на початку 20-х рр. XX ст. – К., 1993. – С. 4. 12. *Кабузан В.М.* Народы России в первой половине XIX в. – С. 134–137. 13. Там же. – С. 123–124. 14. *Кабузан В.М.* Заселение Новороссии в XVIII – первой половине XIX в. – М., 1976. – С. 107. 15. *Наулко В.И.* Развитие межэтнических связей на Украине. – К., 1975. – С. 90. 16. "Українське питання" в Російській імперії (кінець XIX – початок XX ст.) : Колективна наукова монографія : в 3 ч. / Відп. ред. *В.Г. Сарбей*. – К., 1999. – С. 72–75, 210–211. 17. *Наулко В.И.* Развитие межэтнических связей на Украине. – К., 1975. – С. 90. 18. *Вівчарик М.М.* Нації України в державотворчому процесі // Українська державність: історія і сучасність. – К., 1993. – С. 331. 19. *Заставний Ф.Д.* Українські етнічні землі. – Львів, 1993. – С. 144. 20. Депортовані кримські татари, болгары, вірмени, греки, німці (1941 – 1998 рр.). – К., 1999. – С. 18. 21. *Наулко В.І.* Хто і відколи живе в Україні. – К., 1998. – С. 49. 22. *Кубійович В.* Наукові праці / Упорядкування і вступ *О. Шаблія*. – Париж; Львів: Фенікс, Українська академія друкарства, 1996. – Т. 1. – С. 214. 23. *Пирожков С.* Населення України в минулому і тепер // Київська старовина. – 1994. – № 4. – С. 2. 24. *Терлюк І.Я.* Росіяни західних областей України (1944-1996 рр.) (Етносоціологічне дослідження). – Львів: Центр Європи, 1997. – С. 51–60. 25. *Орлов А.В.* Русские и современные проблемы этнонационального развития Украины // Русские Украины: прошлое, настоящее, будущее : Материалы международной научно-практической конференции 27–28 февраля 1998 г. – К., 1998. – Ч. 1. – С. 179–182. 26. *Тараненко О.О.* Мовна ситуація та мовна політика в сучасній Україні (на загальнослов'янському тлі) // Мовознавство. – 2003. – № 2–3. – С. 34–36. 27. *Нагорна Л.* Проблема двомовності в Україні: чи є вихід із глухого кута? // Людина і політика. – № 6. – 2003. – С. 2–13.

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

А.К. Антонеєвська, студ., КНУТШ

ДУАЛІСТИЧНИЙ АСПЕКТ СКАНДИНАВСЬКИХ МАГІЧНИХ ПРАКТИК. ЇХ ЗВ'ЯЗОК З КУЛЬТАМИ ОДИНА І ФРЕЙЇ

Серед численних визначень магії, цікавою є народна мудрість: "*Магія* – це мистецтво опинитися в потрібному місці, в потрібний час і в потрібному стані свідомості". У світлі сучасного поживленого інтересу до магічних практик і таємних вчень Північної Європи, зокрема Скандинавії, повинна мати місце їх диференціація і розмежування, наскільки це можливо.

На відміну від більш пізньої, південно-східної магії, що практикується і сьогодні, таємні мистецтва стародавніх скандинавів і європейців взагалі, були безпосередньо пов'язані з релігією, тобто божественними кльцтами. Маги часто були адептами або жрецьями того чи іншого бога, тому нерідко вшановувались як їх аватари. Це має вирішальний вплив на характер практики і, на мою думку має бути одним із основних критеріїв диференціації.

Магічні практики Північно-Західної Європи, так чи інакше, стосуються рунічного мистецтва, тобто використовують рунічні знаки. Тому, зважаючи на хід дослідження, вважаю за доцільне представити тут умовний розподіл рунічної магії на *три* школи, що існували в різний час, на різних територіях і використовували різні рунічні знаки: 1) *Південна школа* рунічної магії – магічні мистецтва кельтських, слов'янських і частково германських народів. Використовувала рунічні знаки північних етрусків та сусідніх їм племен; 2) *Північно-західна* – рунічна магія германців. Розвивалася з Південної школи, знаковою базою був *Футарк* і виниклі з нього пізніше *Молодші руни*; 3) *Східна школа* – мистецтва слов'янських народів. Знаковою базою виступали системи рунічних знаків, що зберегли традиції південної школи, а також інші традиції, походження яких достеменно не відоме.

Футарк в магічних практиках, це не алфавіт в звичайному розумінні, а жорсткий перелік рун з фонетичними і магічними іменами і значеннями. Він містить 24 знаки, що розподілені на три групи – *amma* (*ætt*). Кожен атт складається з восьми рун. *Молодшими рунами* прийнято називати нові рунічні алфавіти, створені скандинавськими магами і жрецьями, не для магічних потреб [1].

Існує розмежування власне давньоскандинавської магії на "чоловічу" – *гальд* (*galdr*) і "жіночу" – *сейд* (*seidr*).

Сейд означає "*магічні можливості*" [2], це не стільки окреме мистецтво, скільки окремий тип магії близький до шаманізму. В давньоскан-

динавській традиції під сейдом розуміється суто жіноча магія. Вона була пов'язана з культом богині Фрейї і спочатку, очевидно, практикувалася її жрицями.

Сейд вважався, як говорилося вище суто жіночою магією, не гідною чоловіка і лише в окремих випадках практикувався чоловіками. Наприклад, за легендами сейдом володів Одін, якого навчила Фрейя. Ця магічна практика являла собою один із способів пророкування майбутнього за допомогою шаманських практик, вони включали в себе астральні мандрівки і мандри в тілі тварини (особливий випадок перевертництва), а також входження в стан трансу і ясновидіння.

Гальд – "магія замовлянь", її іноді називають *скальдичною* магією (Скальдскап). Витоками скальдичної магії вважаються найстародавніші заклиналильні пісні, що були відомі германцям з давна і деякі усталені скандинавськими рунічними майстрами традиції, що використовувалися скальдами (*практикуючими Скальдскап*) для запису заклинання рунами. Цей тип магії пов'язаний з культом Одіна. Таким чином, Скальдскап не лише вдосконалення рунічного мистецтва, вважалось, що він виник від злиття двох божественних дарів: магії рун і магії поетичного слова.

Заклинання, що були складені за традиціями цього мистецтва на Північному Заході Європи лишалися одним з наймогутніших магічних засобів. Але не всі скальдичні вірші (як і руни) були спрямовані на магію.

В контексті розгляду цих понять, важливим, на мою думку, є момент дуалізму, а саме розділення магії на *гальд*, як "чоловічу, праву, первинну, впорядковану, чисту" і *сейд* як "жіночу, ліву, вторинну, анархічну, порочну". Але при цьому не нівелюючи органічну і сакральну роль жінки. Гіпотезою є твердження, що магія у світогляді давніх скандинавів являє собою модель і першопочаток всесвіту.

1. *Платов А.* Магические искусства древней Европы. – М.: София, ИД "Гелиос", 2002. – С. 205. 2. *Aswinn F.* La magie du Seidr / Пер. с франц. Т. Фаминской // IRMIN. – 1995. – № 4.

Н.С. Бридня, студ., КНТУШ

СПЕЦИФІКА ПРОЯВУ МІФОЛОГІЧНОГО В МЕЖАХ РЕЛІГІЙНОГО СВІТОГЛЯДНОГО ТИПУ. ДО ПИТАННЯ ГЕНЕЗИ РЕЛІГІЙНОГО СВІТОГЛЯДУ

Існує думка, що релігійний світогляд походить із міфологічного. Вже цей факт говорить про їхню невзаємо-замінюваність. Я вважаю, що є підстави стверджувати необхідність існування міфології в межах поступального світоглядного розвитку людства, вони криються у функціональності міфу. Стверджуючи власну автономію в релігії, людина не може абсолю-

тизувати свою непричетність до світу, тому міф продовжує виконувати роль терапевтичного значення для людини релігійного світогляду.

Якщо звернутись до функціональної сторони розгляду питання, то ми побачимо, що комплекс онтичних функцій міфу перейшов до релігійного, тут проводяться чіткі паралелі:

функції міфу:	функції релігії:
культурно-нормативна, соціально-регулююча, ідеологічна, соціально та індивідуально-психоте- рапевтична, соціалізаційна, магічна, консервативна, етнодемаркаційна	культуроформаційна, регулююча, ідеологічна, компенсаторна, терапевтична, світоглядна, комунікаційна, легітимаційна, інтеграційна та дезінтегруюча.

Але міф виконує і такі функції, що є принципово відсутніми в релігії. Це гностичні функції: міфосемантизаційна ("світоназивання"), класифікаційна (створення міфосемантичних комплексів), упорядкувальна (стосується зовнішнього впорядкування семантичних систем, на відміну від класифікаційної, де впорядкування відбувається за внутрішньою ознакою), моделювальна (міф моделює світ, ніколи не відтворює). Властиво, що ці функції не можуть перейти до релігії. Релігійна система автономізує не лише людину, як суб'єкт, а й світ у його цілісності, світ вже названий і пояснений через розумне творіння. Тому релігія не має потреби пізнавати світобудову. Але залишається потреба у системі, яка би компенсувала виконання гностичних функцій. Саме цей аспект пояснює витворення вторинних міфологічних систем на основі релігійних доктрин.

Як і релігія так і міфологія ґрунтуються на притаманнім людській свідомості почутті реальності, відчутті об'єктивного буття, сприйнятті цього об'єктивного буття [1].

Можна сказати, що об'єкт релігії і міфології співпадає. Але якщо за міфологічного світогляду людина є вплетеною у буття, тут одночасно і повною мірою існують усі елементи і явища світу, людина є логічною частиною цієї величі, світ існує навколо людини і в ній невід'ємно від неї, і саме таке світобачення регламентує існування і творення міфу, то у релігійному світогляді ми спостерігаємо феномен дистанціювання світу від людини. Дистанціюючи світ, суб'єкт такого дистанціювання не втрачає здатності світовідчуття і переживання онтологічної цілісності світу, тому виникає поклоніння світові як силі, що значно переважає людину. Подальший розвиток релігійних уявлень призводить до перенесення акценту із емпіричної сфери у трансцендентну. Залежно від традиційного контексту, ця онтологічна цілісність світу сприймається як автономна одиниця, і або антропо-

морфізується, або залишається неантропоморфізованою, при цьому її буття в будь-якому випадку переноситься до надчуттєвого світу.

Тут ми стикаємося з проблемою визначення поняття бога у релігійному світогляді, яке вважається ключовим. На мою думку, воно відображає уособлення об'єкту дистанційованого від людини переживання онтологічної цілісності буття. В такому значенні, воно є вродженням для людини. Важливо, що з таким визначенням узгоджується поняття онтологічної основи буття у релігії, незалежно від традиції; воно не суперечить існуванню містичного досвіду; воно узгоджується також із процесом світоглядного розвитку та історичної зміни типів світогляду.

1. За: Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. – М.: Наука, 1993. – С. 53–54.

І.М. Ломачинська, канд. філос. наук, доц., КНУТШ

ДУХОВНІ ЛІДЕРИ ТА ЇХ ПОСЛІДОВНИКИ В КОНТЕКСТІ ХРИСТИЯНСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ

В усіх народів в усі часи з'являються особистості, які здатні жертвувати задля суспільного блага чи великої ідеї своїми власними інтересами. Задля досягнення благаї мети вони можуть піти на великі подвиги і навіть відмовитись від власного життя. Ці історичні постаті – лідери, які можуть організувати навколо себе численних послідовників задля досягнення великої мети.

Лідер – це активний соціальний індивід, здатний обійняти провідну роль задля здійснення домінуючого впливу в соціальній системі суспільства.

У лідерів життя повне протиріч: якщо вони досягають успіху, їх шанують як героїв та підносять до лику святих, якщо отримують в своїй боротьбі поразку, то їх нещадно карає натовп. І лише нащадки зможуть посправжньому оцінити велич героїв.

Лідер виступає виразником думок, прагнень і бажань свого народу. Він формує в конкретні обриси ті ідеї та переконання, що були цінними та актуальними для багатьох, але не мали конкретної реалізації.

С. Булгаков вважав, що справжнім історичним лідером може стати тільки лідер духовний, який володіє істинним християнським героїзмом. Йому властиве почуття обов'язку, моральна відповідальність за виконання намічених планів, самоконтроль та здатність до самопожертви. Тобто істинним лідером для свого народу здатний стати лише християнський герой – подвижник, який відмовляється від власної долі задля виконання свого обов'язку перед Богом. Лише так він може досягнути не лише власного щастя, але й зробити щасливими своїх послідовників.

С. Булгаков вважав носіями істинно духовної системи цінностей власне подвижників, оскільки останні здійснювали героїчні вчинки не для само прославлення, а "в ім'я Боже".

Як правило, лідер – це член спільноти, який спонтанно висувається на роль неофіційного керівника в умовах певної критичної ситуації, щоб забезпечити організацію спільної колективної діяльності задля найбільш швидкого та успішного досягнення поставленої мети. Духовним лідером може стати тільки та особистість, яка за своїми моральними чеснотами, силою духу та прагненням досягнути суспільного ідеалу якісно виділяється з числа оточуючих.

Послідовники, певною мірою, загіпнотизовані особистістю духовного вождя і відносини між ними будуються за принципом наслідування. Вони прагнуть набути тих позитивних рис, що були властиві їх лідеру та досягнути силу його духовних якостей задля вдосконалення своєї власної особистості та, як наслідок, спасіння грішної душі.

В християнській доктрині проблема слідування за духовним наставником набуває особливого значення. Адже основною тезою християнства є вчення про абсолютну цінність людської особистості як безсмертної духовної істоти, створеної Богом за Своїм образом і за подобою (Бут. 1:26), про рівність всіх людей в їх відношенні до Бога, адже всі є дітьми Отця Небесного, всі призначені для вічного буття і поєднання з Богом. Зокрема, православна доктрина зобов'язує кожного, хто став на шлях духовного спасіння, обрати духовного наставника і прислухатися до всіх його порад: "Твердо знайте, що досягти досконалості або зрости й зробитися досконалими ви не зможете, ні вміти вірно розрізнити добро від зла ви не будете, якщо не будете коритися батькам вашим (духовним). Наставники наші самі так чинили: корилися вчителям своїм й їхнього наставляння слухали: від того досягнули духовної досконалості, зросли й зробилися самі вчителями" [1].

Значимість духовного лідера підвищується в критичний момент функціонування соціальної системи, коли руйнуються старі засади соціального устрою, а нові ще не створені, коли постає питання нових орієнтирів для суспільної діяльності. В такій ситуації основною властивістю, що відрізняє духовного лідера від оточуючих, є здатність до натхнення послідовників на радикальні вчинки задля досягнення своєї мети. Критична ситуація необхідна задля того, щоб у потенційного лідера виникла можливість повною мірою проявити свій лідерський потенціал. Справжній лідер здатний прийняти на себе відповідальність за наслідки реалізації спільних інтересів і досягнення (чи недосягнення) суспільної мети соціальної спільноти. Аналізуючи християнську історію можливо зазначити, що істинні духовні лідери з'являються тоді, коли суспільство стоїть на межі духовної кризи при видимому соціальному благополуччі, коли розмиті чіткі орієнтири для духовного самовдосконалення. Зокрема, як свідчать історичні джерела, епоха зародження християнської релігії була часом значного економічного підйому для Римської імперії, але це також був період духовних пошуків, коли жодне з численних існуючих на той час язичницьких вірувань не могло претендувати на всезагальність. Як

стверджує О. Мень, "християнство кинуло виклик багатьом філософським і релігійним системам. Але одночасно воно відповіло на прагнення більшості з них. І найсильніше в християнській духовності. – це власне не заперечення, а охват і повнота" [2].

П. Сорокін пояснював лідерство в цілому як складне явище, що обумовлене не стільки раціонально, швидше ірраціонально, оскільки лідерство формується на основі підсвідомого визнання авторитету певної так званої обраної особистості та приписування їй права керувати іншими. "Хто швидко бажає досягнути досконалості, той не повинен бути сам собі вчителем, ні керуватись власною волею, хоча яким би правильним не здавалося власне бажання, але за заповіддю Спасителя, кожен, передусім, має відректися від самого себе, відмовитись від власної волі. Сам Спаситель говорить про себе: не власну волю творю, але волю Отця, що послав Мене (Мф. 16). Як же ми вбережемося від суду, якщо будемо здійснювати власну волю?" [3].

Ситуація, в якій проявляється лідерство – це складний динамічний комунікативний процес, що відбувається в постійно змінних умовах. З одного боку, лідерство є наслідком критичної ситуації, що є для нього необхідною передумовою, а з іншого – справжній духовний лідер сам формує такі умови, коли найбільш активні з числа послідовників будуть розвивати почуття власної гідності, формувати власні лідерські навички та проповідувати вищі духовні цінності, що стали для релігійної общини загально значимими. "Хто вас приймає, той Мене приймає, а хто приймає Мене, той приймає того, хто послав Мене; хто приймає пророка в ім'я пророка, одержить винагороду пророка; і хто приймає праведника в ім'я праведника, одержить винагороду праведника. І хто напоїть одного з малих цих чашею холодної води, тільки в ім'я ученика, істинно кажу вам, не втратить нагороду своєї" (Мф.10:40-42).

Лідерські якості особистості найбільшою мірою проявляються при її взаємодії з спільнотою, тобто лідер оцінюється з точки зору тієї ролі, яку він відіграє в своїй общині. Лідерство є функцією особистості і наслідком її взаємодії з конкретною соціальною ситуацією. В даному випадку важливими є ціннісні установки та потреби послідовників, їх прагнення та переконання. Духовний лідер – це не пасивний спостерігач, що лише сприймає інформацію, яка надходить із зовнішнього світу, він силою своїх знань, вмінь та переконань змінює ціннісно-орієнтаційну парадигму тієї соціальної спільноти, з якою активно взаємодіє. Лідер і послідовники постійно оцінюють один одного, відповідність своїх моральних переконань. Духовний лідер не тільки передає общині свої сили та енергію, але і черпає нові сили від своїх послідовників, адже основним бажанням духовного лідера має бути не панування, а щире бажання допомогти ближньому. Як наслідок, виникає таке співтовариство, в якому можливі індивідуальний творчий зріст і розвиток особистісних якостей послідовників, прагнення допомогти ближньому, з урахуванням його власної свободи. "Це є

заповідь Моя, щоб ви любили один одного, як Я полюбив вас. Немає більше від тієї любові, як хто душу покладе за друзів своїх. Ви – друзі мої, якщо виконаєте те, що Я заповідаю Вам. Не називаю вас більше рабами, бо раб не знає, що робить господар його; а Я назвав вас друзями, тому що сказав вам усе, що чув від Отця мого. Не ви Мене обрали, але Я вас обрав і настановив вас, щоб ви прийшли і приносили плід, і щоб плід ваш залишився, щоб, чого не попросите в Отця в ім'я Моє, він дав вам. Це заповідаю вам, щоб ви любили один одного" (Ін.15: 14-16).

Дії духовного лідера серед членів соціальної спільноти обумовлені їх ціннісно-нормативною системою. Норми та цінності лідера мають співпадати з ціннісними уявленнями більшості членів цієї групи. Тобто, якщо в групі є людина з відповідним соціально-психологічним настроєм і бажанням діяти, але його цінності не співпадають з нормами і цінностями членів групи, то група не висуне в якості лідера. Лідер – це такий член спільноти, який отримує владу та духовний авторитет завдяки при відповідності його норм і ціннісних орієнтацій з груповими, шляхом взаємодії членів групи та відповідної їх організації, задля досягнення спільної мети.

Духовний лідер зрікається свого власного шляху в життя задля втілення спільної ідеї і чекає такого ж самозречення від своїх послідовників, адже бажана духовна нагорода є ціннішою за всі хибні земні блага. "З Ним ішло багато народу, і обернувшись, Він сказав їм: коли хто приходить до Мене і не зненавидить батька свого і матері, жінки і дітей, братів і сестер, та ще й життя свого, той не може бути Моїм учеником. І хто не несе хрест свій і не йде слідом за Мною, той не може бути Моїм учеником" (Лк. 14:25-27). Але таке очікування самозречення не є егоїстичним бажанням до повного підкорення. Це, за словами О. Меня, "не є зречення своєї самості, не своєї особистості, навпаки, особистість – це святе, а хибного самоствердження. Віддасть себе, візьме свій хрест, тобто своє служіння, страждання в радість, і тоді за Мною йде" [4].

Духовний лідер повинен відповідати системі цінностей, що поділяється членами спільноти, але в той же час він також повинен продукувати нові цінності, що будуть актуальними і необхідними власне в даний історичний період.

Серед характерних рис особистості, що виділяють її з числа інших членів спільноти і допомагають їй стати лідером, є такі:

- ✓ відкритість у відносинах з іншими людьми і потреба в спілкуванні;
- ✓ глибина розуму, тобто здатність розуміти сутність предметів та явищ;
- ✓ активність, вміння діяти енергійно при вирішенні конкретних завдань;
- ✓ творчий прояв ініціативності, генерування нових ідей, енергійність;
- ✓ сила волі, вміння контролювати свої почуття та поведінку;
- ✓ стійкість переконань, здатність довести справу до кінця;
- ✓ витривалість, здатність до довготривалої діяльності та до самообмеження;

- ✓ організованість, вміння підкорити фізичні бажання духовним переконанням;
- ✓ спостережливість, знання психології іншої людини, добре розвинені навички вербальної та невербальної комунікації;
- ✓ незалежність в рішеннях, уміння знаходити нові шляхи вирішення складних завдань.

Духовні лідери – це втілення життєвої сили, що прагне до ідеалу, адже власне у них найбільш досконало проявляється воля до життя. В них відчувається внутрішня сила, що дозволяє їх здійснювати свої життєві цілі найбільш ефективно і нездолане прагнення свободи. Як зазначав М.Бердяєв, "Свобода духу не залежить від якої організації суспільства. Свобода є межею влади суспільства над особистістю, держави над людиною, межа, що визначається не тією або іншою організацією суспільства і держави, а приналежністю людини до іншого плану буття, до царства духу. Свобода є дух, і дух є свобода" [5].

Лідерство обумовлюється специфікою внутрішньо групової комунікації, в процесі якій виявляється той індивід, що діє найбільш активно та ефективно, і сприймається оточуючими на роль лідера. Лідерських навичок можливо набути в процесі активної взаємодії індивідів між собою, при міжособистісних відносинах, основаних на довірі та взаємодопомозі. Система ціннісних пріоритетів включає щире турботу про кожного, почуття належності до послідовників, вміння співпереживати чужому болеві, поділ відповідальності з членами спільноти у випадку їх помилки, здатність до комунікативного діалогу.

Важливим аспектом духовного лідерства є вміння лідера переконувати послідовників в своїй правоті і, таким чином, досягати єдності поглядів у найважливіших питаннях. Духовний лідер – це, передусім, хороший комунікант, який вміє переконати послідовників в тому, що окремі події та факти мають тільки той сенс, який їм надає сам лідер. Лідер має максимальну здатність до переконання, завдяки якому може об'єднати навколо певної ідеї своїх послідовників. Він створює міцні зв'язки в системах ціннісних орієнтацій всіх суб'єктів взаємодії і формує спільний цілісний світогляд та єдність поглядів. Це стає можливим завдяки відношенню до послідовників як до рівноправних партнерів, повага до їх поглядів та думок, адже вони також є проповідниками вищої ідеї: "Хто слухає вас, той Мене слухає, і хто зневажає вас, той Мене зневажає, а хто зневажає Мене, той зневажає того, хто послав Мене" (Лк. 10:16).

Духовний лідер – це особистість, яка може здійснювати найбільш суттєвий вплив на послідовників, на їх орієнтації та діяльність. Засоби, які використовує лідер задля впливу на членів спільноти, є різноманітними, але особливої ваги набуває ораторське мистецтво, сила слова. Адже без віри не можлива дія: "Тоді Ісус сказав юдеям, які увірували в Нього: якщо будете перебувати в слові Моєму, то ви істинно будете Моїми учениками; і пізнаєте істину, і істина визволить вас" (Ін.8:31-32).

Духовне лідерство має перетворюючий розвиваючий характер. Адже в кожному члені релігійної спільноти потрібно виховати прагнення до проповідування ідей свого наставника, що дасть змогу розширити коло послідовників. "Я є лоза, а ви гілки; хто перебуває в Мені, і Я в ньому, той приносить багато плоду; бо без Мене не можете робити нічого" (Ін.15: 5). "Якщо перебуватимете в Мені, і слова Мої у Вас будуть, то, чого б ви не захотіли, просіть, і буде вам Тим прославиться Отець Мій, якщо ви принесете багато плоду і будете Моїми учениками" (Ін.15:7-8).

Духовний лідер не існує без послідовників, як і послідовники не можуть існувати без лідера, тому процес комунікації в межах спільноти завжди є двохстороннім. Послідовники певним чином формують свого лідера, нав'язуючи йому той стереотип поведінки, який, згідно їх ціннісних переконань, є ідеальним. Завданням лідера є не категоричне заперечення існуючого стандарту поведінки, а формування нових ціннісних орієнтацій, що були б сприйняті групою як свої власні, і, як наслідок, відповідне коригування запропонованого стереотипу діяльності.

При правильному налагодженні комунікативних зв'язків між лідером і групою встановлюється певна ступінь довіри. Емоційно зрілий лідер зі сформованою точкою зору про своїх послідовників і впевненістю в позитивній оцінці своїх вчинків та переконань, зможе вільно висловлювати свої думки та формувати загально групові позиції. Без щирої довіри до послідовників, розуміння їх проблем та недоліків неможливо досягнути тієї високої мети, що ставить перед групою лідер. Аспект довіри включає в себе передбачуваність і стабільність серед членів спільноти, вміння знайти спільну мову в критичних ситуаціях. "Якщо ж згрішить проти тебе брат твій, піди і викрий його між тобою і ним одним... Істинно кажу вам: що ви зв'яжете на землі, те буде зв'язане на небі, і що розв'яжете на землі, те буде розв'язане на небі. Істинно також кажу вам: якщо двоє з вас дійдуть згоди на землі просити про всяку річ, то чого б вони не просили, буде їм від Отця Мого Небесного" (Мф.18:15, 18-19).

Важливою ланкою у загальному успіху релігійного лідера має стати його здатність емоційно надихнути своїх послідовників на прагнення досягнути високої мети, незважаючи на певні фізичні обмеження чи, навіть, торттури, адже тіло тлінне, а душа вічна: "І не бійтеся тих, хто вбивають тіло, а душі не можуть убити; але бійтеся більше того, хто може і душу і тіло погубити в геєні" (Мф.10:28).

При розгляді проблеми лідерства завжди постає питання влади. В контексті релігійного лідерства влада не є самоціллю, вона завжди виступає лише засобом для досягнення мети. Адже відносини влади передбачають домінування одного індивіда над іншим завдяки примусу, а в питанні віри будь-який примус викликає різку протидію і заперечення. Але в той же час, особистість, що має задатки лідера та наділена певними владними повноваженнями, отримує підтримку існуючих владних інститутів, і отримує значно більше можливостей для впливу на своїх послідовників.

Відношення послідовників до лідера будується на визнанні його авторитету, поваги до його точки зору, та до його здатності досягнути поставленої мети. Наявність лише формальної влади без вищеназваних складових не зможе забезпечити спільну діяльність лідера та його послідовників.

Характеризуючи основні аспекти духовного лідерства, ми свідомо уникали постатей окремих історичних особистостей, адже кожна з них, незважаючи на свій значний внесок в розвиток християнської історії та духовності, є лише наближенням до того духовного ідеалу, що проголошується в Новому Заповіті. Як зазначав О. Мень, "Христос закликає людину до здійснення Божественного ідеалу. Тільки короткозорі люди можуть уявляти, що християнство вже було, що воно відбулось – в XIII чи в IV столітті чи ще колись. Воно зробило лише перші, можна сказати, несміливі кроки в історії людства. Багато зі слів Христа нам до цього часу недосяжні, тому що ми ще неандертальці духу і моральності, тому що євангельська стріла націлена у вічність, тому що історія християнства тільки починається, і те, що було раніше, те, що ми зараз називаємо історією християнства – багато в чому ще невмілі та невдалі спроби реалізувати його" [6]. І для кожного покоління по-новому будуть слова Христа до своїх учнів: "Ви – світло світу. Не може сховатися місто, яке стоїть на верху гори. І не запалюють світильник, щоб ставити його під посудину, але на свічник, – і світить всім у домі. Так нехай сяє світло ваше перед людьми, щоб вони бачили ваші добрі діла і прославляли Отця вашого Небесного" (Мф. 5:14-16).

1. Монашеское делание. – М.: Свято-Данилов монастырь; СП "Квадрат", 1991. – С. 30.
2. Мень А.В. Культура и духовное восхождение. – М.: Искусство, 1992. – С. 11.
3. Казанский П. История православного русского монашества на Востоке. – М.: Тип. Селина, 1854. – С. 86.
4. Мень А.В. Культура и духовное восхождение. – С. 15.
5. Бердяев Н. Судьба человека в современном мире // Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994. – С. 16.
6. Мень А.В. Культура и духовное восхождение. – С. 17.

СОЦІОЛОГІЯ

Е.С. Ковтуненко, канд. соціол. наук, КНУТШ

ПРОБЛЕМИ МОДЕЛЮВАННЯ ТРАНСФОРМАЦІЙНОГО ПРОЦЕСУ В СУЧАСНИХ СОЦІОЛОГІЧНИХ ТЕОРІЯХ

У руслі структуралістської парадигми була розроблена теорія фаз системної трансформації. Автором цієї теорії є німецький соціолог та політолог Вольфганг Меркель.

Взагалі причинам розпаду соціальної системи, фазам впровадження трансформації присвячено не багато літератури. Іноді окремі автори присвячують свої роботи якійсь одній з фаз трансформації, не висвітлюючи цього процесу загалом. А.Н. Данілов, наприклад, визначає наступні стадії трансформації:

- 1) переоцінка існуючого стану суспільства й оцінка змісту та масштабів кризи, що носить системний характер;
- 2) соціальна діагностика, тобто об'єктивна характеристика сучасності, її коренів в минулому, можливостей та шляхів виходу з кризової ситуації;
- 3) демонтаж старої системи, ліквідація тих елементів, які не відповідають досягнутому рівню суспільного розвитку та його тенденціям;
- 4) нове самовизначення суспільства, висунення та обґрунтування шляхів подальшого розвитку [1].

На думку автора ці чотири стадії трансформації, визначені А.Н. Даніловим, можна віднести до кожної з фаз трансформаційного процесу. На кожному кроці процесу трансформації ми проводимо соціальну діагностику, шукаємо причини кризи, "помилки" трансформації. Також на кожному кроці аж до кінця перебудови суспільства ліквідується елементи старої системи, що не відповідають новим соціальним умовам. Шляхи подальшого розвитку також оцінюються на кожному кроці при аналізі вже досягнутих реформ.

Існують й інші підходи до проблеми фаз трансформації. А.Н. Данілов посилається на Коцека, який зображує процес трансформації в наступних фазах:

- 1) виробка інститутів демократичної держави та політичних партій;
- 2) перший етап установки на ринкове господарство ("мала приватизація");
- 3) міри по подоланню інфляції;
- 4) створення інститутів та інструментів ринкового господарства;
- 5) економічна політика, яка направлена на сповільнення та запобігання спаду;
- 6) конвертованість валюти [2].

Коцек, як і Данілов, виділяє в окремі фази такі процеси, які протікають на кожному етапі трансформації. На всьому протязі трансформаційного процесу створюються інститути та інструменти ринкового господарства, демократичні інститути, проводиться приватизація, запобігаються економічні спади й т.п. На нашу думку, ці шість напрямків реформування неможливо назвати фазами трансформації.

Фази трансформаційного процесу повинні давати загальну модель протікання цього складного процесу. Маючи таку загальну модель, можна вже планувати та конструювати трансформаційний процес для кожної окремої країни. Трансформаційна модель дає змогу не тільки прогнозувати процес перетворень в країні, а й оцінити "помилки" чи "відхилення" в проведенні реформ.

Модель трансформації дуже важливо будувати конкретно для кожної окремої країни, у відповідності з її природними, ментальними, культурними та іншими умовами. Наприклад, просте "перенесення" соціальних інститутів розвинених капіталістичних країн Заходу, їх соціальних норм, соціальної структури й т. п. на Україну призводить до довготривалих криз в нашому суспільстві. Проф. В.І. Тарасенко називає в своїх багаточисленних працях [3] трансформаційний процес, що зараз проводиться на Україні, "копіювальним експериментом", бо тут копіюються західні еталони. Він справедливо зауважує, що "соціальний проект, котрий запозичується на Заході і переноситься на Україну, на українських теренах не дає своїх однозначно точних копій, не гарантує і не визначає одновекторності руху суспільства у своє майбутнє" [4]. Взагалі тенденції розвитку копії та зразка ніколи не збігаються, бо копія будується в зовсім інших соціальних умовах. Досвід трансформацій інших країн повинен бути проаналізованим нашими вченими, але не повинен бути скопійованим й перенесеним на Україну. Тому потрібно створювати теоретичні концепції пояснення трансформаційних змін в окремих країнах, що переживають цей процес.

Для того, щоб розпочати побудову моделі трансформації на Україні, потрібно подивитись, яким чином вона проводиться в інших країнах, якими методами, в якому темпі, які помилки робляться й взагалі уявити, що нас може чекати на цьому шляху. Тут виявляється дуже цінним досвід трансформацій постсоціалістичних країн.

Фази трансформації суспільства від автократії до демократії найкраще були розкриті Гуїллермо О'Доннелом та Філіппом Шміттером. Обидва вчені розробляли цю модель для пояснення трансформаційних процесів в Латинській Америці та Південній Європі. Але при невеличкій модифікації таку модель фаз трансформації системи можна використовувати й для Східної Європи та Азії.

Автори зазначають, що період зміни системи можна окреслити як інтервал між старою та новою системою, тобто проміжок часу між розколом старої соціальної системи та побудовою нової. Основні структури, інтеграційні механізми та функції старої системи будуть замінені новими. Отже,

зміна системи пов'язана з роздиференціюванням (розколом) старих інституцій та з редиференціюванням (побудовою) нових. В цьому процесі поновленого диференціювання будуть побудовані нові політичні структури, які відповідають демократичним та правовим принципам та нормам.

Перехід від тоталітаризму до демократії обмежений двома факторами: з однієї сторони – початком розпаду старого тоталітарного режиму та з другої – встановленням нової демократичної системи. Між тоталітарною системою та консолідованою демократією саме й знаходяться три фази трансформаційної зміни системи. Гуїллермо О'Доннел та Філіпп Шміттер виділяли в трансформації фази лібералізації, демократизації та консолідації.

Німецький вчений Вольфганг Менкель, проаналізувавши проходження трансформації за О'Доннелом та Шміттером та дещо модифікувавши їх концепцію, отримав наступні фази:

1. Розкол тоталітарного режиму.
2. Інституалізація демократії.
3. Консолідація демократії [5].

Ці три фази дуже абстрактно та узагальнено виділені авторами свідоми. Вони вміщують історичний досвід переходу від тоталітарної системи до демократії багатьох країн світу. Й у цьому вигляді можуть бути використані для аналізу трансформацій тих країн, що тільки планують такий перехід.

Звісно, що таке розділення на фази зроблене з аналітичних міркувань: так набагато краще зрозуміти протікання самого процесу трансформації, легше осягнути його логіку та спрогнозувати труднощі на кожному з етапів тощо. В реальному житті ці три фази накладаються та перетинаються одна з одною. Так, наприклад, можуть ще деякі сфери суспільства підкорятися авторитарним нормам, тоді коли як вже деякі інші сфери можуть регламентуватися демократичними інституціями. Ще важчим є розділення між інституалізацією та консолідацією демократії. Так, наприклад, часто трапляється, що в структурі уряду (президент, парламент і т.д.) вже почалася консолідація демократичних відносин, тоді коли партійна система ще знаходиться в фазі інституалізації. В узагальненому вигляді можна говорити про кінець фази інституалізації (за В.Меркелем), якщо нові відносини, які з'явилися в процесі переходу від однієї системи до іншої, будуть закріплені законодавством та якщо допущення до політичної влади, прийняття політичних рішень та реалізація цих рішень буде здійснюватися легітимно на основі встановлених законодавством норм.

Ця концепція фаз трансформації виявляється, мабуть, найкращою в наш час. З її допомогою можна аналізувати проходження трансформаційного процесу в будь-якій країні, що трансформується. Також в цій концепції проаналізований досвід трансформації багатьох країн, що дає можливість співставлення та оцінки помилок та "дефектів" трансформації.

На початку аналізу фаз трансформації, за думкою В. Меркеля, потрібно для кожної окремої країни розглянути ще два періоди – досвід демо-

кратії, що передував тоталітарному режиму та саме тоталітарну систему. Ці два періоди не відносяться до трансформаційних фаз, але вони можуть значно вплинути на шанси, проблеми та часове протікання демократичних процесів. Наприклад, якщо в певній країні тоталітарній системі передував демократичний режим, то нова демократична система може звернутися до старої демократичної еліти, до інституціонального досвіду чи до культурних норм тощо [6].

Також на початку аналізу трансформації потрібно приділити увагу на характер конкретного тоталітарного режиму. Ретельно потрібно розглянути його часову тривалість, бо це може вплинути на інституалізацію, а особливо на консолідацію демократії. Потрібно врахувати зміни, що здійснили при соціалізмі: відсутність безробіття, привалювання державного сектора, колективні форми власності, державний контроль над цінами та багато іншого [7].

Отже, ласт наслідування, що залишила за собою тоталітарна система грає величезну роль при трансформації системи. Характер тоталітарної системи впливає на тип демократії в країні, швидкість її встановлення, фази протікання, на труднощі, що виникають на її шляху тощо.

Як показує історичний досвід, перехід країн від авторитаризму до демократії проходив по-різному. Це відноситься й до початку трансформації, тобто розкладу тоталітарного режиму. Й тут для аналізу потрібно розрізняти: 1. причини, що призводять до краху тоталітаризму й 2. різні форми проходження розпаду тоталітарного режиму [8].

Причини, що призводять до розпаду тоталітарної системи, повинні звісно аналізуватися окремо для кожної системи. Такий аналіз повинен проводитися з врахуванням різних факторів, умов, в яких існує система. Але у всякому випадку існує вже досить велике число досліджень трансформацій в різних регіонах, що можна зробити узагальнення щодо причин розпаду тоталітаризму. З таких узагальнень є сенс вивести деякі гіпотези, які можуть бути перевірені в конкретних випадках.

Серед причин, що ведуть до розпаду тоталітарної режиму, не рідко виділяються вченими структурні зміни в економічній, соціальній, політичній підсистемах. Але таке пояснення не має великого аналітичного значення. Ці фактори повинні розглядатися у взаємодії один з одним. Ніяка система не розпадається тільки на основі "структурних" причин, що погрожують цій системі. Для цього потрібні ще певні дії різних акторів, тобто еліти, опозиції та населення. Особлива комбінація структурних причин, що відповідають за розпад тоталітарної системи, варіює в залежності від кількості, роду та значимості притягнутих акторів та їх дій. Тому досить важливо при аналізі причин розглядати залежність структурних змін та діяльності акторів.

Отже, структури та дії є двома фундаментальними вимірами при аналізі причин розпаду тоталітарної системи. Структури визначають "коридор" дій, в якому різні актори намагаються реалізувати власні інтереси

си. При цьому можливі різні акції акторів по розширенню меж цього "коридору". Структури є не тільки обмеженням дій, але й ресурсами для дій.

На основі аналізу трьох хвиль демократизації 19 та 20 століття, за думкою В. Меркеля, можна говорити про шість типових форм проходження розкладу тоталітарної системи: 1) тривала еволюція; 2) зміна режиму, що керується старою елітою; 3) зміна системи, що примушується "низами"; 4) чітко розроблена зміна системи; 5) колапс режиму; 6) знищення та нове заснування країни [9].

Гуїллермо О'Доннелл та Філіпп Шміттер виділяли в трансформації фази лібералізації, демократизації та консолідації. Але, як вважає німецький соціолог В. Меркель, таке розділення не є достатньо узагальненим для використання його у всіх країнах, що трансформуються. Лібералізацію можна виявити починаючи з останньої фази тоталітарної системи і до початку консолідації демократії. Демократизація дефінується при цьому як процес, при якому безмежна, безкомпромісна політична влада певної соціальної групи чи окремої персони обмежується. Вирішальним кроком до демократії являється перехід політичної влади групи чи людини до певного "набору" інституалізованих правил, котрі повинні бути всіма визнаними. Фаза демократизації починається, коли контроль політичних рішень "вислизає" з рук старої правлячої політичної еліти. Фаза демократизації закінчується, коли демократичні принципи закріплені законодавством та це законодавство вже вступило в силу.

Отже, демократизація в контексті фаз трансформації пов'язується з встановленням демократичних інститутів. Це означає, що на цьому етапі ми маємо справу зі старими нормами та інститутами, які вже зовсім не функціонують чи функціонують частково, та з новими правилами та інститутами, які ще не етабльовані взагалі чи впроваджені частково. Тому політичні актори мають такий широкий простір діяльності, який не відповідає демократичним нормам, інституціям та інтересам. Але якщо ці норми, інституції та інтереси не приведені ще в якийсь оптимальний баланс, при якому політичні рішення будуть в однаковому ступені обмежуватися та легітимізуватися, конфронтує в такому випадку фаза демократизації з ризиком повернення до старого режиму.

Особливою проблемою в цій фазі є те, що політичні актори в процесі демократизації виробляють певні правила, за якими ж потім вони й грають. Але ці правила повинні етаблюватися як норми, що регулюють майбутні політичні процеси, конфлікти, відносини і т.п. Напруження між партікулярними та загальними інтересами повинно знайти вихід в якомусь балансі між інтересами приватними та загальними. Якщо специфічні інтереси власних акторів не будуть поважатися, то вони можуть перешкоджати демократизації. Якщо загальні інтереси не будуть в достатній мірі представлені, в широких масах буде зростати недовіра та відмова від легітимації нових правил. Такі системи будуть залишатися нестабільними чи будуть вміщувати "дефекти" демократії [10].

Отже, за теорією В. Меркеля, з закінченням розробки конституції закінчується й фаза демократизації. При цьому демократія це побудована й не закріплена, тому існує в даний момент небезпека регресії демократії, повернення до тоталітарного режиму. Але на цьому етапі можна говорити, що часи нестабільності на найбільших змін минули. Можливості дій політичний акторів звужилися в процесі демократизації, з'явилися нові межі, які вже не можна перетинати. Й наступна фаза демократичної консолідації повинна зміцнити ці межі, досягти стабільності соціальної системи й т.п. [11].

Консолідація починається у різних сферах суспільства в різний момент часу. Але в загальному вигляді можна назвати початком фази консолідації момент введення нової конституції. В цей час нормовані найважливіші правила гри політичних акторів та етабльовані центральні політичні інституції – парламент, уряд, Президент тощо. Політичні актори починають виробляти свої стратегії, відносини, рішення у відповідності з новими демократичними нормами. Їх "коридор" дій виявляється обмеженим новим законодавством.

При розгляді консолідації демократичної системи особливу увагу треба звернути на те, які соціальні інститути повинні бути стабілізованими, щоб можна було говорити про консолідовану систему. Різні погляди існують в науці й щодо часового виміру консолідації, й щодо шляху, по якому можливо найшвидше досягти консолідованої демократії. Тому англійський політолог Джефрі Прідхем розрізняє "негативну" та "позитивну" консолідацію. Для нього демократія буде негативною консолідованою, якщо поза демократичними інституціями ніякі політичні чи соціальні актори не переслідують своїх цілей, тому що в даний момент часу не існує ніяких альтернатив демократичній системі. Позитивною консолідованою політична система є тоді, коли вся система не з точки зору еліти є легітимною та не має ніяких альтернатив, а коли громадяни переконані в легітимності демократії. Така концепція стабілізації консолідації повинна розраховувати на більш тривалий проміжок часу, ніж негативна концепція консолідації, що пов'язується тільки з елітою [12].

Структуралістська парадигма має значні переваги в трактуванні соціальних трансформацій в порівнянні з іншими парадигмами. Тут ілюструються шанси та можливості діяльності, які пропонують певні соціальні структури політичним акторам, аналізується розподіл влади всередині владних структур, пояснюється легітимація нових соціальних норм, встановлення оптимального балансу між частковими та загальними інтересами. Ці соціальні структури детермінують не тільки майбутній розвиток, а й утворюють певний фільтр, який структурує поле та межі діяльності соціальних груп.

1. *Данилов А.Н.* Переходное общество: проблемы системной трансформации. – Минск: Універсітэцкае, 1997. – С. 75–96. 2. Там же. – С. 152–160. 3. *Тарасенко В.І.*

Інституціональний підхід у структурній соціології // Проблеми розвитку соціологічної теорії. Трансформація соціальних інститутів та інституціональної структури суспільства : Наукові доповіді і повідомлення з Всеукраїнської соціологічної конференції / Соціологічна асоціація країни, Інститут соціології НАН України; За ред. *М.О. Шульги, В.М. Ворони*. – К., 2003. – С. 5. 4. Там само. – С. 120. 5. *Merkel, W.* Systemtransformation: eine Einführung in die Theorie und Empirie der Transformationsforschung // Schriftenreihe Uni-Taschenbücher. – Opladen: Leske + Budrich, 1999. – Bd. 2076. – S. 122. 6. Ibid. – S. 122. 7. Ibid. – S. 123. 8. Ibid. – S. 123–124. 9. Ibid. – S. 129. 10. Ibid. – S. 137. 11. Ibid. – S. 143. 12. Ibid. – S. 144–145.

К.В. Настояща, доц., Національний авіаційний університет, Київ

"ЦЕНТРАЛЬНА ЗОНА КУЛЬТУРИ" – АПРОБАЦІЯ ПОНЯТТЯ В КОНТЕКСТІ СОЦІОЛОГІЧНОГО КОНСТРУЮВАННЯ

Різновид культурних тем наявних у суспільстві складає собою не просту сукупність (вільну агломерацію), а скоріше інтегровану систему. Вона досягає вищої форми інтеграції, "коли кожна частина займає належне їй місце і вже не сприймається як частина, а разом вони постають, як тканина, позбавлена швів" [1]. В підґрунті подібної єдності лежить загальний "центральний принцип" ("розум"), який пронизує усі компоненти, надає сенс і значення кожному з них і таким чином створює космос із хаосу роз'єднаних фрагментів," – пише П. Сорокін [2]. Тому констатація факту різноманітності культур, як унікальності та специфічності значень і символів соціокультурного виміру простору кожного окремого суспільства, пов'язана з наявністю в кожній культурі "сенсооб'єднуючого стрижня", "етосу" або "центральної зони", яку ще метафорично називають "ядром культури". Уявлення про цілісність організму системи культури є неможливим без розуміння цього важливого поняття "її "генетичного коду", як унікального сенсу, значення, ідеї саме цієї культури.

Адже розуміння культури як способу буття певної спільноти дає можливість подати загальну систему цінностей даного народу як своєрідну центральну ідею, яка відображається в усіх основних сферах його життєдіяльності, на всіх етапах розвитку. Так, О. Шпенглер розуміє під культурою "зовнішній прояв внутрішнього складу душі народу", спрямування колективного духу народу до самовираження. Кожній культурі, кожній душі притаманне первинне світосприйняття, свій "первинний символ", яке є джерелом всього розмаїття її форм. "Кожна із великих культур має таку мову, світовідчуття, яка зрозуміла тільки тим, хто до цієї культури належить" – додає вчений [3]. Про "центральну ідею" культур згадує і Г. Зіммель: "Кожна така центральна ідея природньо розбивається на бескінечні варіанти, зустрічає протилежні струми думки, але тим не менш вона залишається володарем ідей для кожної даної культури" [4].

Заглиблення в історію дослідження феномену центральної ідеї у культурі засвідчує, що в будь-яких концепціях філософського, культуро-

логічного, антропологічного, етнологічного чи соціологічного спрямування, явища котрі зачіпають змістовну цілісність культури, набувають різного понятійного оформлення.

Так, починаючи з платонівських часів в науці побутує думка про те, що будь-яке соціальне явище, що досліджується суспільствознавчими науками, має певну задану ідею, "ейдос", що безумовно стосується і феномену культури. Вже самі по собі спроби типологізації культури, як циклічні (Н.Я. Данилевський, О. Шпенглер, Л. Гумільов, Л. Фробеніус, А. Тойнбі, Е. Мейер, Е. Трельч, П. Сорокін), еволюціоністські (Вольтер, Монтеск'є, Г. Лесінг, І. Кант, В. Соловйов, К. Ясперс) так і безпосередньо беручи за основу характер світосприйняття та інші константи: (К. Маркс, Е. Дюркгейм, Г. Зіммель, Ф. Нортрон, Х. Ортега-і-Гассет, Ю.М. Лотман, М. Вебер, Р. Померанц та інші) свідчать про намагання виділити загальні риси певної культури, маркуючи її як саме цю унікальну культуру, яка відрізняється від інших за визначеними базовими ознаками.

На шляху пошуків феномену, що детермінує змістовну цілісність певної культури, формувались концепції, спрямовані на більш глибокий аналіз споріднених з нею явищ, вивчаючи які, вчені звертались як до структури людської свідомості (К. Леві-Строс, Л. Леві-Брюль) так і до особливостей психіки та психології індивіда і народу (К.Г. Юнг, М. Блок, Л. Февр, В. Вундт, Ф. Боас). Поняття, які з'являлися в колі означеної проблематики, як то поняття "національного характеру" (В. Вундт), "менталітету" (Л.Февр), "архетипів колективної підсвідомості" (К.Г. Юнг), "етосу культури" (Р. Бенедикт) і т.д., свідчать про те, що в науці все більше переставав бути непізнаним комплекс тих явищ, які власне і характеризували певну культуру як своєрідну, унікальну, неповторну.

Взагалі про "національний характер", "народний дух", душу народу" і т.ін. говорили ще Ш. Монтеск'є, І. Кант, Г. Гегель, А. Шопенгауер, Ф. Ніцше, Т. Тард, Л. ле Бон і продовжували писати М. Вебер, Ж. Лакан, В. Парето, А. Лоренцер, П. Сорокін та інші. Всі вони намагалися осмислити цілісний регулятивний феномен, який важко досягнути і проаналізувати в деталях, але який діє в соціумі разом з явними і зрозумілими на раціональному рівні чинниками.

У сучасній же науці на найвищому рівні науково-теоретичного абстрагування, а саме на рівні філософського осягнення культури ми стикаємося з достатньо розробленою проблематикою культурної унікальності. Це і концепція "архетипів національної ментальності" (яка на терені вітчизняного наукового мислення представлена працями С. Кримського, О. Забужко і багатьох інших) і теорія міфу, як стрижневого, центрального чинника культури. Так в рамках сучасного соціологічного підходу можна говорити про традиції розробки поняття міфу, як з позицій структуралізму (К. Леві-Строс, Р. Барт, Е. Касіер), функціоналізму (Е. Дюркгейм, Б. Малиновський, Р. Мертон) так і з позицій феноменології, (О. Ш'юц, Т. Лукман, Н. Бергер), плідним для соціології виявився підхід і психологічних шкіл (В. Вундт, Г. Тард, З. Фрейд, К.Г. Юнг, Е. Фром, Д. Рісмен, М. Еліаде).

На рівні соціальної психології також тривають дослідження "ядра" культури. Так, спробу відбудувати модель "соціетальної психіки" вітчизняного суспільства зробили сучасні психологи – О. Донченко і Ю. Романенко, концепція яких викликає велику зацікавленість з нашого боку, адже презентує соціетальну модель психіки, як "фрактальний архетип", "позаперсональну систему, продукт історико-культурного шляху спільноти і інтегральну властивість соціуму, являючи собою сукупність патернів, які є основою самоорганізаційних процесів у суспільстві" [5].

Однак найбільш поширені в науці терміни, визначаючи центральну ідею культури – "етос культури" і "культурне ядро" були операціоналізовані здебільше культурологами. Так поняття "етос культури" було запропоновано ще Р. Бенедикт: "Кожна культура – стверджувала дослідниця – має унікальну конфігурацію культурних елементів, які всі об'єднанні єдиною культурною темою (її вона і називає "етосом культури" – примітка автора), визначаючою не тільки, яким чином елементи культури співвідносяться один з одним, але і їх зміст" [6].

Радянські ж культурологи вірменської школи (Є. Маркарян, С. Власова, Є. Абрамян, В. Чистов і т.д.) для визначення цього явища залучали такі поняття, як "генетичний код" культури, "генетична пам'ять", "спіраль ДНК", тощо, стверджуючи, що саме культурна традиція приховує в собі цей феномен. Неодноразово підкреслюючи, що біологічна термінологія є здебільше метафоричною, вчені намагалися завжди проілюструвати соціальний зміст явищ, при аналізі яких вони застосовували терміни біології. Не виключенням є і "генетичний код" культури під яким розумівся акумульований історико-соціальний досвід спільноти, що включає в себе вид її життєдіяльності, форми устрою суспільного життя, взаємодію з природою і т. д. і т. п. Неподільною ж одиницею цієї "генетичної пам'яті", на думку Є. Абрамян, "виступає мім, як коротка форма руху – найменший елемент складних видів людської діяльності" [7].

У подібному розумінні специфіки "генетичного коду" культури чітко проглядає марксистській підхід, який незважаючи на безумовно конструктивні вихідні засади, на нашу думку, дещо обмежував радянських традиціологів у їх розумінні специфіки "центрального" культурного фактору.

Адже якщо ж ми визначаємо "генетичну пам'ять" культури лише з матеріалістичної, інструменталістської позиції зводячи її до комплексу соціальних норм, які мають суто раціональний характер і соціально-історичний контекст і які людина засвоює в процесі соціалізації, то залишаємо поза увагою цілу низку явищ до яких поняття "генетичного коду" культури безумовно має саме безпосереднє відношення. Мова йде про поняття "менталітету", "національного характеру", які ґрунтуються в свою чергу на явищі соціальної установки, яка "будучи не скільки феноменом свідомості, скільки фактом позасвідомого людини, впливає на поведінку людини у відповідності із заданим "кліше" [8], тобто являє собою ірраціональну форму реакції на соціальну реальність, задану менталітетом.

Усі ці поняття, знайшовши належне місце в багатьох культурологічних, антропологічних, філософських, психологічних і соціологічних концепціях просувають розвиток науки далеко вперед, доводячи і необхідність розгляду "ядра" культури з принципово інших позицій. Таким чином, можна навіть сказати, що з розвитком наукового мислення поняття "генетичного коду" культури поступово втрачає метафоричність, все більше прив'язуючись до законів існування людської і суспільної психіки, факторів впливу підсвідомого, специфіки взаємодії масової та індивідуальної свідомостей, що однак є темою для окремого дослідження.

Переходячи, безпосередньо, на соціологічний рівень теоретизування звернемося власне до терміну "центральна зона культури", який нам видається найбільш адекватним вимогам соціологічного конструювання. Так вперше це словосполучення було запропоноване Е. Шилзом, в процесі аналізу ним феномену "центру суспільства" і "центру культури". Визначаючи це явище дослідник, пише: "Саме "центр" упорядковує символи, цінності, вірування. І центром він є тому, що має межу і не редукується. Саме він визначає природу сакрального в кожному суспільстві. Він уявляє собою структуру активності (діяльності), роль та інституція, в середині деякого каркасу інституцій. Це ті ролі і вірування, котрі є для даного суспільства базовими" [9].

Запозичивши термін "центральна зона культури" для побудови власної концепції суспільства, С. Ейзенштадт розглядав "центральну зону культури", як сукупність загальних світоглядних основ, тобто як "погляд на самі важливі проблеми людського існування і їх значення для культурної традиції, а також проблеми соціального та культурного порядку, визначення відносної важливості різноманітних вимірювань людського існування і їх значення для культурної та політичної totoжності" [10].

Отже і Е. Шилз і С. Ейзенштадт вважали, що центральна зона культури являє собою центральну ціннісну систему, яка відповідає "іманентній потребі людей бути причетними до чогось трансцендентного" [11]. Це досягається за твердженням дослідників і тим, що "центральна зона" є "джерелом символів культури, задаючи і спосіб упорядкування останніх" [12]. Так в розумінні вчених центральної зони культури знаходиться відображення і раніше згадувані нами поняття "менталітету", "етосу культури", "соцієтальної психіки", тощо.

Якщо Е.Шилз, розглядаючи "центральну зону культури" уявляє її здебільше як ціннісну систему (що правда, вказуючи на те, що вона складається як з первинних так і вторинних цінностей, причому базисними є первинні цінності, які і детермінують вторинні, тобто ті, які домінують у суспільстві на даний момент часу), то С. Ейзенштадт схильний розглядати "центральну зону культури" скоріше як "кристалізовану концепцію суспільства" (термін С. Ейзенштадта), визначаючи її і як певний "міф" цього суспільства про самого себе, який детермінує становлення колективної соціокультурної ідентичності, окордонюючи межі суспільства. Так,

в концепції С. Ейзенштадта, приділяється велика увага психологічним, позасвідомим чинникам "центральної зони" культури, так званим "харизматичним змістам". Однак уявлення Е. Шилза та С. Ейзенштадта, щодо центральної зони культури, хоча і мають певні розбіжності, (оскільки кожен з них акцентуються на якомусь одному з двох складових об'єкта (внутрішньому або зовнішньому) в цілому не виходять за межі визначення одного цілісного феномену, який для обох дослідників постає базисним елементом культури, фактором єдності суспільства.

Однак на подальшому етапі концептуалізації центральної зони культури – з'ясування механізмів її функціонування, теоретичні напрацювання Е. Шилза та С. Ейзенштадта виявляють суттєві розбіжності, на яких варто зупинитися детальніше, адже саме презентація "центральної зони" культури, як механізму конструюючого соціальну реальність, переводить досліджуваний об'єкт на принципово інший – макросоціологічний рівень розгляду.

Так, за думкою Е. Шилза, "центральна зона культури" постає як і "центр суспільства", тобто обидва ці поняття дослідник вважає синонімічними, принципово не розводячи ціннісну систему суспільства і ті явища, які вона детермінує. Так "центральна зона культури" складає просторовий центр суспільства, "як сукупність тих незалежних субсистем (еліт, відповідаючих за ту чи іншу підсистему суспільства – економічну, статусну, політичну і т.д. та презентуючих певні культурні цінності своєї підсистеми" [13]. Отже "центральна зона культури" за Е. Шилзом є ціннісною системою (це цінності, які можуть бути як первинними так і вторинними), а "центром суспільства" у такому випадку постає відображення цієї системи на просторово-суспільному рівні, шляхом структуризації субсистем суспільства.

Концепція суспільства Е. Шилза, як перша спроба соціологічного обґрунтування культурної цілісності спільноти, що детермінує суспільні відносини і соціальні процеси, однак не розкриває динаміку останніх. І тому функціональне значення "центральної зони", не знаходить в концепції Е. Шилза цілісного обґрунтування, що пов'язано, на нашу думку, з відсутністю аналізу механізмів відтворення цінностей, які складають "центр суспільства". Так зв'язок центральної зони культури з культурною традицією залишається поза увагою дослідника, завдяки чому теорія суспільства, Е. Шилза виглядає статистичною моделлю суспільної системи, позбавленою динаміки. Однак це не є дивним, адже Е. Шилз не відмічав культурну традицію як базисний елемент культури, вбачаючи в ній лише "товар", "консолідацію досвіду", який покоління передає поколінню, а прошарок суспільства іншому прошарку, використовуючи для цього "центральну зону культури". Більш того, традиція за його думкою, при передачі сама змінюється у відповідь на зміни зовнішнього середовища, а від так є цілком креативною і не може сама задавати параметри змін, як це робить культурна традиція в концепції С. Ейзенштадта, де її функціонування неодмінно обумовлюється центральною зоною культури.

Але перш ніж перейти до теорії С. Ейзенштадта, слід відмітити ще одне концептуальне напрацювання Е. Шилза, яке постає досить корисним з огляду на предмет нашого наукового дослідження. Мова йде про факт впливу центральної зони культури на процеси структуризації простору суспільства. Е. Шилз був першим хто намагався з'ясувати зв'язок між "центральною зоною суспільства" і його структурою (суспільства), більше того, його "центр суспільства" в своїй будові складався "певними соціальними інституціями, тобто соціальними організаціями і групами, відтворюючими сфери діяльності певних підсистем суспільства (економічної, політичної, освітянської і т.д.)" [14]. Так мова йде про те (хоча Е. Шилз і не конкретизував це у вихідне положення), що суспільство теж має центр, який утворений певними соціальними об'єктами, розташування ж яких у просторі суспільства (по відношенню до центру) детерміновано певними чинниками і залежить від того, наскільки цей соціальний об'єкт "значимий" для "центральної зони суспільства". Самі ж процеси структуризації простору, як і механізми дії центральної зони культури, яка їх певною мірою обмежувала залишилось поза увагою дослідників, який надто спрощуючи специфіку дії центральної зони культури просто ототожнював домінуючі цінності з структурним, центрообумовленим розташуванням інституцій, які їх презентують.

Так, говорячи про центральну зону культури, як про явище "напівтрансцендентне", "джерело сенсів" і основу культури він її одночасно уявляв і "центром суспільства", або в нашій термінології "центром соціального простору", що видається не досить доцільним, адже враховуючи різні рівні феноменологічної буттєвості цих явищ і незважаючи на їх функціональну взаємообумовленість буде доречнішим розмежувати поняття "центральної зони культури" і "центру суспільства".

Саме розмежування цих понять, розкриває нам шлях до аналізу взаємообумовленості цих явищ, яка однак може залишитися непізнаною без розгляду механізмів, чинників цієї взаємообумовленості в якості яких, в цьому випадку, постає процес культурної традиції. На прикладі ж концепції Е. Шилза ми пересвідчилися в необхідності цілісного підходу до дослідження будь якого явища, який незалежно від методології (системний, структурно-функціональний, топологічний або феноменологічний підхід і т. д.) повинен вибудовувати таку теоретико-дослідну модель об'єкту яка б характеризувалась динамічністю і багаторівневістю, презентуючи об'єктивну картину структурно-функціональної складності феномену. Адже на нашу думку, саме відсутність аналізу функціонування центральної зони культури в динаміці не дозволило Е. Шилзу побачити всю складність цієї проблематики, хоча в цілому він послідовно виписав її контури, як задав і правильний алгоритм дослідження останньої. Отже можна сказати, що саме Е. Шилз висловив ту ідею, яка в концепції С. Ейзенштадта винайшла своє втілення в чітку і послідовну наукову теорію.

Звернемось же тепер до концепції суспільства С. Ейзенштадта, в кодонах якої знаходимо принципово інше відношення до механізму функціонування центральної зони культури, дія якого обґрунтовується через функції культурної традиції, спрямованої на збереження і адекватне відтворення "харизматичних змістів" центральної зони. "Центральна зона – стверджує С. Ейзенштадт, володіє упорядковуючою та структуруючою функцією, яка виконується в результаті кристалізації навколо її деяких специфічних компонентів, зокрема, соціального та культурного досвіду через їх інституалізацію на макросоціальному рівні. Це здійснюється завдяки специфікації, по-перше, "концепції суспільства", особливо з точки зору її джерел та минулого, по-друге, загальних атрибутів та основ соціальної і культурної колективної ідентичності, а в третіх, кордонів, які відокремлюють даний колектив від інших, а також належних йому (цьому колективу) типів культурних відношень як всередині, так і зовні його геополітичного місцеперебування" [15].

Так, функціонування центральної зони культури забезпечуються механізмами дії культурної традиції, що в свою чергу відбувається шляхом внутрішнього функціонального конфлікту між креативною і консервативною складовими останньої, що на соціальному (або структурному за С. Ейзенштадтом) рівні відображається як конкурентна і міжрівнева (між різними прошарками суспільства) боротьба "різних варіацій, єдиної культурної традиції", в процесі якої кожен з об'єктів (соціальних груп, субкультур і підсистем) соціального простору прагне інституалізації своїх інновацій, що допомагає йому зайняти центральне місце, як центральний локус простору. Так, завдяки креативному аспекту традиції відбувається дифузія винайдених культурних форм з харизматичної сфери в структуру, де завдяки консервативному її (традиції) чиннику відбувається їх подальша інституалізація і стереотипізація. Однак, винайдені культурні моделі, як інновації, ніколи не можуть бути цілісно відтворені, оскільки їх інституалізація завжди супроводжується процесами протируху, що пов'язано з феноменом розподілу культури і наслідуванням різними соціальними групами суспільства різних культурних стилів, моделей), а отже з фактом існування соціальної структури і процесами ідентифікації. Таким чином, відбувається боротьба між різноманітними модифікаціями єдиної традиції або "різними варіаціями на певну культурну тему (Е. Шилз)".

Важливим для нас є і такий аспект теорії дослідника, який пов'язує поняття центральної зони з феноменом харизми, "харизматичними зразками". Феномен харизми в концепції С. Ейзенштадта зачіпляє в свою чергу питання конструювання певної символічної реальності – "ідеального типу" (М. Вебер), який є "символічним шаблоном" (К. Гірц) для реального соціального упорядкування. Харизматичність, таким чином, локалізується в базисних характеристиках інституціональної сфери, зберігаючи в собі ці ідеальні значення, ідеальні вектори для відтворення певних різноманітних соціальних практик як організації протікання культурних, соціальних і пси-

хологічних процесів у суспільстві. Таким чином, через власне функціонування, культурна традиція відтворює "харизматичне" як "ті якості, які пов'язані з деякими базовими "центральною" аспектами людського існування. Ця центральність в поєднанні з інтенсивністю її зовнішнього прояву і створює відчуття екстраординарності" [16]. Концентрація ж харизматичності, яка задає вектори всій інституальній, як символічній сфері суспільства, відбувається слідує за вченим саме в "центральної зоні культури".

Визначаючи ж функції "центральної зони" і згадуючи структуруючу, інтегруючу, ідентифікуючу і селекційну функції не можна не підкреслити те, що найголовнішою з них уявляється функція негентропії, як функція консолідації енергії, впорядкування простору і відбудови колективів, яка на макросоціальному рівні уявляється процесами постійної організації і реорганізації суспільства на тлі збереження культурної цілісності соціуму.

Торкаючись же теми понятійного відображення центральної зони культури у різних галузях знання ми дозволимо собі припустити, що ці категорії описують єдине явище, яке відображаються на різних рівнях наукового аналізу знаходить і відповідно різне категоріальне оформлення. Так якщо "етос", "ядро культури", "генетичний код" є здебільше метафоричними поняттями сформованими культурологією і антропологією, а "менталітет", "картина світу" операціоналізовані етнологією і етнографією, то в колі психології загальноживаними є поняття "соціальної психіки", "комплексу архетипів", "колективного підсвідомого" тощо. Філософи ж, як і соціологи для визначення цього явища найчастіше використовують поняття "міф", оскільки досліджувана нами категорія "центральної зони культури" ще не набула необхідної концептуалізації. Близьким для соціологічного теоретизування у цьому контексті видається і такий новий термін, як "соціолект", яким за нашою думкою буде доцільно назвати "зовнішню складову" "центральної зони культури", тоді як внутрішню її складову краще визначити поняттями "соціальної психіки".

Таким чином, кожна із суспільствознавчих дисциплін розглядає в "центральної зоні культури" свій, відповідний її науковому предмету аспект, де не винятком є і соціологія, в завдання якої входить з'ясування процесів взаємодії "центральної зоні культури" із соціальним простором, явищами соціокультурної динаміки, соціальної стратифікації, політичного конструювання і т. інше. На жаль у вітчизняній соціології питання щодо необхідності концептуалізації явища "центральної зони культури" ще не поставало, тому наша робота буде першою де воно підіймається.

Матеріал, викладений у статті, дав нам можливість запропонувати нове ще поняття "центральної зони культури" для подальшої соціологічної концептуалізації. Торкалися ми і питання функціонального призначення цього явища в загальній системі культури, де місце якого є кардинальним, базисним, адже культура спільноти не існує без свого центру, як без змісту, сенсу, ідеї.

1. Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество : Пер. с англ. / Общ. ред., сост. А.Ю. Согомонов – М.: Политиздат, 1992. – С. 197. 2. Там же. 3. Шпенглер О. Закат Европы. – М.: Мысль, 1993. – С. 255. 4. Там же. – С. 497. 5. Донченко О., Романенко Ю. Архетипи соціального життя і політика. – К.: Либідь, 2001. – С. 145. 6. *Venedict Rut.* Culture and Personality : Preceding of an Interdisciplinary & Conference Held Under Auspice of the Wiking Fund. – N. Y., 1943. – P. 139: *Roheim G.* Psychoanalysis and Anthropology: Culture? Personality and Unconscious. – N. Y.: International University Press, 1950. – P. 345. 7. Абрамян Э.Г. У истоков культурной традиции. – Ташкент: Изво "ФАН" Узбекской ССР, 1968. – С. 2. 8. *Узнадзе Д.Н.* Теория установки. – М.; Воронеж, 1997. – С. 58. 9. *Shils E.* Tradition. – Chicago: Chicago University Press, 1981. – P. 36. 10. *Eisenstadt S.N.* Tradition, Change and Modernity. – N. Y., 1973. – P. 76. 11. Ibid. – P. 56. 12. Ibid. – P. 58. 13. *Shils E.* Tradition. – P. 137. 14. Ibid. – P. 130. 15. *Эйзенштадт С.* Конструктивные элементы великих революций: культура, социальная структура, история и человеческая деятельность // THESIS. Теория и история экономических и социальных институтов и систем. – 1993. – Т. 1. – № 2. – С. 188. 16. Там же. – С. 179.

**Л.В. Чупрій, канд. філос. наук, доц.,
Київський славістичний університет**

СОЦІАЛЬНІ ТА ЕКОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ГЛОБАЛІЗАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ

Сьогодні ця проблематика є досить актуальною, так як людство постає перед цілим рядом планетарних проблем, які пов'язані з процесами глобалізації. В зв'язку з цим все більше науковців займається вивченням даної тематики, розглядаючи ті чи інші аспекти цієї проблеми. Зокрема Делягін вважає, що глобалізація це руйнування адміністративних кордонів між країнами, об'єднання регіональних фінансових ринків, планетарна єдність інформації та технологій. Р.Робертсон визначив глобалізацію як серію емпірично фіксованих змін, різномірних, але об'єднаних логікою перетворення світу в єдине ціле. Геополітичний аспект глобалізації розробив З. Бжезинський, який вважає, що глобалізація – це сукупність, "сітка" між-національних, здебільшого американських корпорацій, які створюють неофіційну світову систему для всеохоплюючої співпраці в планетарних масштабах. Н.Іванов вважає, що феномен глобалізації виходить за чисто економічні рамки і охоплює всі основні сфери суспільної діяльності, включаючи ідеологію, культуру, спосіб життя і самі умови існування людства.

Метою статті є аналіз соціально-культурних та екологічних аспектів глобалізації.

Сьогодні найбільш поширеною серед науковців є точка зору, що глобалізація протікає в чотирьох формах:

1. Інформаційна глобалізація – такий спосіб організації інформаційних процесів у світі, при якому всі народи, незалежно від їх географічної віддаленості один від одного, приєднані до одних і тих же джерел культурної інформації.

2. Економічна глобалізація – своєрідне стирання кордонів при формуванні єдиного глобального ринку. Глобальна економіка по М. Кастельсу – це економіка, яка здатна працювати як єдина система в режимі реального часу в планетарному масштабі.

3. Територіальна глобалізація, по К.Омас, – це вільне перетікання через національні кордони індустрій, інвестицій, індивідів. Це дає можливість розширити свободу людини, швидке переміщення в будь-яку точку світу.

4. Демографічна глобалізація – це зменшення расових, національних, культурних відмінностей між народами різних країн. Але тут мається на увазі не знищення і розчинення певних культур в світовій культурі, а вибирання всього найкращого з культур інших народів для розвитку своєї власної.

Але особливе місце в глобалізаційних процесах займають інтеграційні зміни в культурній сфері, так як культура це основа існування будь-якої нації, і якщо унікальність і неповторність культури зникає, то й нація також зникає, і населення даної країни перетворюється в маргінальну сіру масу, яка живе примітивною "масовою культурою", забуваючи свої глибинні живильні джерела.

В умовах глобалізації існують два напрямки розвитку світової культури. Перший напрямок – єдність в багатоманітності, коли кожна культура максимально може проявляти свою унікальність і обмінюватися з іншими культурами своїми цінностями. Інший – уніфікація і асиміляція, коли невеликі культури розчиняються в більш потужних і створюється усереднена масова культура, яка здебільшого не сприяє моральному розвитку людини, а скоріше сприяє розвитку примітивних інтересів людини. Культура це насамперед певні цінності, традиції, вірування, знання даного народу і всі вони повинні бути гармонійно поєднаними. В процесі глобалізації в ідеалі повинно відбуватися культурне збагачення світового співтовариства за рахунок розкриття унікальності кожної країни. Але в реальності ми бачимо, що під впливом нових інформаційних технологій відбувається руйнування національних укладів, стандартизація цінностей і культур.

Як стверджує С. Хантінгтон, в сучасному світі переважаючи джерела конфліктів будуть визначатися не ідеологією чи економікою, а культурою. Сьогодні ми виділяємо два основні цивілізаційні підходи до світу – східний і західний. Основні західні цінності: 1) індивідуалізм – захист прав і свобод людини ставиться на перше місце; 2) матеріалізм і прагматизм – меркантильні і грошові інтереси понад усе; 3) екстраверсійність – орієнтація здебільшого на зовнішній світ. Для заходу матеріальні, прагматичні інтереси значно перевершують духовні. Для східної культури все навпаки. Основними її цінностями є: 1) колективізм, при якому інтереси індивідуума повністю підпорядковуються колективу, згадаймо японську корпоративність; 2) ідеалізм – духовні інтереси значно переважають над матеріальними, згадаймо індійську культуру з її йогічними практиками; 3) інтраверсійність – орієнтація на внутрішній світ через медитації, мант-

ри. І західні і східні цінності мають право на існування, але в сучасних умовах вони часто доводяться до крайностей або еклектично перемішуються, що не дає позитивних результатів. Якщо абсолютизувати західні цінності, то інтереси і права особистості починають значно збільшуватися, ущемляючи суспільні (в деяких західних країнах соціальний захист настільки розвинутий, що наприклад безробітні, отримуючи значну матеріальну допомогу від держави, уже не хочуть працювати, так як держава їй так надасть все потрібне). Надмірний прагматизм призводить до того, що нівелюються духовні, та душевні рівні індивідуума, людина сприймається не як особистість, а як інструмент для отримання прибутку. Тому часто наші співвітчизники, які їдуть за кордон в ці країни, часто досить дискомфортно себе там почувають, так як їм не вистачає глибокого, душевного спілкування, нашої гостинності, нашої емоційності, ліризму. Абсолютизація східних цінностей також призводить до крайнощів. Якщо людина повністю підкоряється колективним інтересам, то вона стирається як особистість, стає рабом – типові приклади – східні деспотії. Якщо духовні інтереси значно переважають над матеріальними, то людина або повністю відсторонюється від зовнішнього світу, вважаючи світ ілюзією (індуїзм), або певна теорія чи ідея ставиться понад усе, що і породжує фанатизм. Тероризм часто також виникає тому, що певна ідея, наприклад ідея "джихада" – священної війни абсолютизується і терорист заради ілюзорного Рая на небесах здатний убити десятки, а то й сотні невинних людей. При цьому його розуміння цих ідей значно відрізняється від істинного тлумачення їх в мусульманській релігії. Так "джихад" з точки зору канонів мусульманства – це насамперед боротьба зі своїми негативними пристрастями. В іншому розумінні джихад, це коли мусульманин на своїй території, захищаючи себе, свій дім чи свою віру, може убити озброєного ворога, але це аж ніяк не вбивство невинних жінок, дітей чи незброєних чоловіків навіть іншої віри. Тому в умовах сучасної глобалізації не можна абсолютизувати не західну і не східну цивілізацію, а потрібно шукати між ними точки дотику і тільки це зможе призвести до взаєморозуміння і взаємозбагачення цих культур. Тільки гармонійно поєднавши індивідуалізм з колективізмом, ідеалізм з матеріалізмом, екстраверсію з інтроверсією ми зможемо подолати суперечності і конфлікти між різними культурами і створимо передумови для формування глобального людства на зовсім іншому більш високому рівні свого розвитку. І провідну роль в цьому процесі можуть і повинні відіграти саме слов'янські країни, які знаходяться на перехресті західної і східної культури і, які, ввібравши в себе кращі риси цих культур, зможуть створити новий світогляд, нову культурну парадигму, яка зможе зупинити процес скочування людства в безодню самознищення і дасть значний поштовх розвитку світу в цілому. Зокрема українці – індивідуалісти, іноді навіть в негативних аспектах "моя хата скраю я нічого не знаю", але в певні періоди своєї історії проявляли високі зразки колективізму – коли козаки ризикували і

жертвували своїми життями заради своїх товаришів чи порятунку невільників українців. Українці великі романтики, ідеалісти, дуже люблять поспівати ліричних пісень і в той же час вони досить хазяйновиті, прагматичні, люблять свою землю і уміють на ній поряdkувати. Наш народ досить інтраверсійний, умиrotворений, заглиблений у себе, але може проявляти і екстраверсійні риси, радо спілкується з представниками інших націй, що особливо яскраво проявляється у наших традиціях гостинності, коли для гостей накривається такий щедрий стіл, що багато іноземців дивуються звідки у такій не дуже заможній країні такі прекрасні і щедрі люди. Тому саме наша широка слов'янська душа може поєднати у своїй глибині кращі риси західної і східної культури.

І хоча відмінності між західною і східною цивілізаціями дуже глибокі їх можна подолати, прагнучи до взаєморозуміння. Але коли Захід намагається нав'язувати Сходу свої демократичні цінності і лібералізм – це викликає певне несприйняття, невдоволення, а то й агресію. Але не тому, що ці цінності негативні, а тому що вони часто насильницькі нав'язуються. Західна і східна культури повинні взаємодіяти, обмінюватись досвідом, знаннями, цінностями, але цілком добровільно, без будь-якої агресії. Взаємодія культур в процесі інтеграції повинна вибудовуватись по принципах толерантності, тобто особливості кожної культури не зникають в загальній однорідності, але вливаються в неї, зберігаючи власну ідентичність і створюючи органічну єдність всіх культур у всій їх неповторності і унікальності. Як відмічає Ж.Ф. Ліотар, що в постмодерністській культурі всі попередні цінності притяжіння, які створені національними державами, партіями, інституціями і історичними традиціями втрачають свою силу. Культура постмодерна не диференціюється на культурний центр і периферію, всі культури рівні.

Світ культури – це багатоголосий світ різноманітності суб'єктів, які народжують сенси в діалозі. М. Бахтін досліджував культуру як особливий суб'єкт творчості, який виражає себе як синхронне багатоголосся в відповідному типі світобудови – архітектоніці. Типам таких архітектонік відповідають різні типи культури, які характеризуються певними стильовими рисами. Справжня інтеграція чи становлення цілісності має місце там, де одиничне репрезентує в найбільш повній формі сутність всезагального. Культура, за визначенням М.М. Бахтіна, завжди живе на межі самої себе, завжди є колосальним творчим зусиллям самовизначеності як самовизначеності, в основі свого становлення має трагізм, кризовість буття, яку потрібно подолати.

В економічному плані глобалізаційні процеси призводять до поглиблення прірви між багатими та бідними. За даними експертів ООН в 60-х роках ХХ ст. 20 % найбільш багатих людей мали 70 % світового прибутку, сьогодні ці ж 20 % мають уже 90 % світового прибутку. Сьогодні близько 2 мільярдів людей живе за межею бідності. В такій ситуації глобалізація може привести до зростання напруження і соціальному вибуху. Проблема

глобальної кризи сучасності як кризи культури постає перед нами як питання про необхідність принципово нового самоствердження людини у світі, як питання людини, яка творить в єдності із світом, як питання такої творчості, де гуманізм і природність співпадають. Тільки в цьому випадку можливе втілення гармонії в світі. Єдиним шляхом порятунку для людства може стати формування нової парадигми мислення, яка б базувалася на принципах гармонійного співжиття людини з природою і космосом і людина не знищувала б природу, а розвивала і збагачувала її.

Одним з аспектів глобалізації є розвиток науково-технічного прогресу та різноманітних технологій. Людина, використовуючи свій розум, пізнає все більше природних таємниць. Але нажалі її духовний розвиток все більше і більше відстає. Якщо нація чи людина здобуває тільки знання, все активніше розвиває свій розум, але забуває про мораль, про віру, то це може привести до серйозних негативних наслідків, так як розум без моралі несе великі руйнування. В результаті надмірної раціональної і прагматичної діяльності людини все більше руйнується природа: зникають види тварин та рослин, забруднюється оточуюче середовище, руйнується озоновий шар, вичерпуються природні ресурси. Тому поряд з розвитком науки та технологій потрібно обов'язково розвивати душу людини, спираючись на віру. Віра завжди була і залишається підвалиною людського буття, основою його внутрішнього світу. Вона не протиставляється знанню, а навпаки, з ним зливається. Вона передує знанню і закріплює його в майбутньому. Важливою особливістю віри є її спрямованість до майбутнього і очікування бажаного і сприятливого. Тому в найнесприятливіших умовах віра здатна врятувати людину. Віктор Франкл зазначав, що саме віра в глибоку людяність, у високі духовні цінності рятувала людей в умовах концентраційних таборів [1]. Саме там проявлялася як висота людського духу, так і глибина його падіння. Тому в основі віри завжди повинні лежати високі морально-етичні цінності, такі як любов, добро, істина, краса. І тому, лише базуючись на них, розум в поєднанні з вірою зможе досягти навколишній світ, не завдаючи йому шкоди, а навпаки, примножуючи його багатства. Саме віра та розум є основоположними властивостями людини як живої істоти. Але, на жалі, ми не можемо говорити, що людина досягнула високого рівня свого внутрішнього розвитку, коли віра і розум гармонійно поєднуються.

Як зазначають І.Р. Алексеєнко, Л.В. Кейсевич: "Людина мало не з моменту своєї появи в біосфері знаходиться в стані перманентної війни з природою і собі подібними" [2]. Людина, яка згідно з Біблійними заповідями повинна володіти і користуватися створеним для неї світом на благо всього створеного, створює штучне середовище, яке слугує тільки для задоволення її власних, корисливих потреб. При цьому знищується те природне середовище існування, з яким вона нерозривно пов'язана і від якого повністю залежить. Перетворившись із явища природи в її активно діючого суб'єкта, людина часто реалізує цілі, які мають значний руйнівний потенціал.

Покійний Папа Римський Іоанн Павло II в своєму Посланні до Міжнародного Дня Матері, писав: "В наші дні зростає усвідомлення того факту, що світовій спільноті, поза гонки озброєнь, регіональних конфліктів і несправедливостей, які все ще спостерігаються в середовищі народів і між державами, загрожує відсутність належної поваги до природи, жорстка експлуатація її ресурсів і зростаюче погіршення якості життя. Подібна ситуація породжує відчуття нестійкості і небезпечності, що в свою чергу призводить до виникнення різних форм колективного егоїзму, пошуків особистої вигоди і зловживання. На першому місці слід згадати бездумне використання науково-технічного прогресу. Але найбільш серйозним, глибоким свідченням моральних наслідків, пов'язаних з екологічними питаннями є неповага до життя взагалі, яка присутня в поведінці людей, забруднюючих навколишнє середовище".

Людина – істота вільна і творча, і вона завжди стоїть перед певним вибором. Вона завжди має можливість вибирати й діяти так, щоб примножувати багатства природи чи навпаки. Але, як зазначає відомий історик і етнолог Л.Н. Гумільов: "Людина, особливо – протягом останніх 200 років, робить цей вибір на користь цілеспрямованого і методичного руйнування середовища, де проживає, зазіхаючи на саме життя, як власне, так і наступних поколінь, які можуть з цієї причини і не прийти в "кращий з світів"" [3].

Академік Н.Н. Мойсеєв, який проводив дослідження по проекту "Гея", наводить такі факти, що після обстрілу 100-150 ядерними ракетами, хмари, що виникнуть після цього і підіймуться в атмосферу, викличуть "ядерну зиму" не менше ніж на декілька місяців. В цілому ж біосфера землі буде нагадувати епоху прокариот – тобто клітин найпростіших, які не мають ще клітинного ядра, що панувала 3,5 млрд. років тому.

Людина використовує свій розум, намагається прослідкувати наслідки своїх втручань в природне середовище і досить чітко усвідомлює ці наслідки, але прагматичні та корисливі чинники перекреслюють всі благі наміри.

Порушуючи рівновагу між собою і природою, людина підрубує сук, на якому сидить. Згідно з законами біогенної енергії Вернадського – Бауера і обмеження росту Дарвіна, будь-яка біологічна чи біокосна система, яка перебуває в динамічній рівновазі з оточуючим середовищем і еволюціонує, посилює свій тиск на довкілля доти, доки не буде обмежена зовнішніми факторами, чи поки не настане еволюційно-екологічна катастрофа. Людство, завдяки відкриттю додаткових джерел енергії і побудові штучного середовища, зуміло значно послабити вплив на себе біологічних факторів. Ріст народонаселення зростає швидкими темпами, що породжує значну продовольчу і демографічну проблему. Знову ж таки, це збільшує тиск на біосферу, яка здатна прохарчувати не більше 10–12 млрд. чоловік. Але стан природи з кожним роком не покращується, а погіршується. В процесі розвитку цивілізації Земля практично перетворюється на звалище її відходів, причому часто таких, які неможливо ути-

лізувати (радіоактивні та хімічні). За останніми даними людина щорічно викидає близько 150 млрд. тонн рідких, твердих і газоподібних побутових і промислових відходів. До цього можна також додати постійне переміщення родючих ґрунтів з метою добування корисних копалин до 15 км. куб. щорічно, з яких тільки 7 % використовується для виготовлення кінцевого продукту, все інше іде у відходи. Тому потрібно насамперед проєктувати і створювати безвідходні технології, які б не призвели до створення відходів взагалі. Найбільше занепокоєння викликають радіоактивні та хімічні відходи, які можуть привести до зникнення життя на Землі. Деякі вчені вважають, що завдяки досягненням НТР людина зможе колонізувати космос, але це практично неможливо як з фізичних, біологічних, так і економічних причин. Тому потрібно спочатку навести порядок у себе вдома – на планеті, а вже потім прагнути у Всесвіт.

За даними експертів Всесвітнього фонду дикої природи ресурси нашої планети сьогодні вичерпуються з величезною швидкістю. За останні 30 років тільки популяція хребетних тварин зменшилась більше ніж на 30 %. Не відновлювальних корисних копалин – вугілля, природного газу, нафти залишилось приблизно на 50 років, а природа створювала їх мільйони років. А що буде далі? Сьогодні людина використовує природні запаси на 25 % швидше ніж планета здатна їх відновити, а на заміну викидає відходи, які природа не може утилізувати – пластмаси, скло, інші хімічні, часто токсичні відходи. Найбільш активно ресурси Землі споживають такі країни: Об'єднані Арабські Емірати. Фінляндія та США. Експерти Всесвітнього Фонду дикої природи підраховали, що якщо весь світ буде жити так, як це робить США, то для забезпечення життєдіяльності людей потрібно було б шість таких планет як Земля. Але навіть при нішньому рівні споживання людством природних ресурсів до 2050 року екосистемам Землі загрожує загибель і якщо ніяких позитивних змін в політиці світових держав та в свідомості людства не відбудеться, то наша прекрасна голуба планета може перетворитись просто в мертву пустиню, всесвітнє звалище відходів. І на жаль подібні жахливі картини ми уже сьогодні бачимо в деяких промислових регіонах світу, в тому числі й у нас на Україні, згадаймо Донецький, Луганські регіони, де часто промислові та шахтні відходи є єдиними краєвидами із вікон жилих кварталів, повітрям неможливо дихати, а природа ледве жевріє. Звичайно промисловість потрібно розвивати, але не за рахунок знищення природи.

Таким чином, людство, жорстоко експлуатуючи природу, порушує екологічний баланс природи – людина. Природа, яка є глобальною екосистемою, в яку входить також і людина, являє собою єдине ціле, і ніщо не може бути виграно чи витрачено без певних наслідків. Все, що людина взяла у природи для своїх потреб, рано чи пізно доводиться повертати в тій чи іншій формі. А в більшості своїй людина повертає природі тільки відходи своєї діяльності. Довго тривати це не буде, біосфера сповна віддасть людині. Останнім часом збільшується кількість стихійних

природних явищ, частина з яких викликана нераціональним підходом до природи самої людини. Наприклад, необдумане вирубування лісів в гористій місцевості, зокрема у нас в Карпатах, призводить до значного збільшення числа селей і обвалів, так як ґрунти не закріплені корінням дерев і дуже швидко змиваються дощовими і річковими водами, руйнуючи все на своєму шляху. Вирубування лісів у тропічній Африці призводить до швидкого поширення пустелі.

Згадаємо нашу Дніпровську ГЕС. Прагнення до гігантоманії у радянських партійних керівників значно перевершило здоровий глузд. В результаті були затоплені тисячі гектарів родючих ґрунтів, які перетворилися на дно величезної водойми, яка просто стала відстійником, де збираються відходи людської діяльності, в тому числі хімічні та радіоактивні. Деякі вчені вважають, що Дніпровська ГЕС перебуває нині в критичному стані. Вони підрахували, що якщо станеться прорив греблі ГЕС, то масою води, яку буде звільнено, затопить не тільки частину Києва, а й прорве інші греблі, що знаходяться внизу по Дніпру, і буде затоплена значна частина території України.

Тому саме проблема раціонального, вдумливого підходу до вирішення багатьох проблем є дуже важливою. І тут потрібно акцентувати увагу на тих цілях і цінностях, які лежать в основі досягнення мети. Здійснюючи будь-яку дію, людина повинна чітко усвідомлювати, до чого це призведе. Якщо вона керується тільки прагматичними чинниками, то це призводить тільки до руйнування. Кожна людина обов'язково повинна мати певну духовну культуру, яка базувалася б на усвідомленні нею свого положення у світі і своєї глибокої відповідальності за буття взагалі. Саме з цієї духовної культури, яка базується на гармонійному поєднанні розуму, віри і глибоких моральних цінностей, випливає і екологічна, і соціальна, й індивідуальна культура кожної людини, так як, усвідомлюючи себе важливим елементом світобудови, вона б ніколи не намагалася жорстоко поводитись з довкіллям, порушуючи природні і моральні закони. Особливо важливо мати таку культуру вченим, людям, які відкривають фундаментальні закони світобудови. Саме вони, здійснюючи свої відкриття, повинні чітко усвідомлювати їх наслідки. Тут доцільно навести висловлювання К.Е. Ціолковського про відкриття і перспективи використання ядерної енергії. Ці думки були висловлені під впливом книги відомого революціонера і вченого Н.П. Морозова "Періодичні системи будови речовини", опублікованої в 1907 р. Вже тоді Морозов підійшов до основних фактів атомної фізики. Але, побачивши, чим це загрожує людству, він злякався атомного монстра і зупинився, відклавши вирішення цієї ідеї перетворення матерії в енергію. Йому на зміну прийшов П.Н. Лебедєв, який експериментальне довів залежність між енергією світла і масою. Він також зупинився, бо розумів, як страшно вкладати важелі світобудови в руки такого слабого створіння, як людина. Потім цю ідею в 1903–1904 рр. розробляв П. Ланжевєн, який чітко визначив величину

енергії маси, яка була просто гігантською, і він також призупинив дослідження. Подібні ідеї були висловлені А. Лоренцом і А. Пуанкаре, які також не пішли до кінця. В історії науки цей факт замовчування катастрофічної для людства є, гадаю, виявом наукової прозорливості й великодушності. Потрібно було зробити останній крок, і цей крок зробив геній і демон фізики А. Ейнштейн. Він написав: $E = mc^2$ – і тим самим поклав початок можливості загибелі людства. Він добре розумів, що всередині матерії сховано велетенські сили, і ці знання не потрібно давати людству, яке внутрішньо ще було не готове їх сприймати. Декілька кілограмів речовини знищать будь-яке місто. Земний катаклізм потребує всього 10100 ерг., і людство вже має цю енергію. Ще П. Кюрі в 1905 р. в Стокгольмі при врученні йому Нобелівської премії говорив: "Можна собі уявити, що в злочинних руках радій здатен бути дуже небезпечним, і в зв'язку з цим слід задатися питанням, чи є пізнання тайн природи вигідним для людства, чи достатньо воно дозріло, щоб отримувати з нього користь, чи це пізнання для нього шкідливе".

В.І. Вернадський в промові на засіданні Вченої ради при відкритті створеного за його допомогою Радієвого інституту зазначав: "Організація наукової роботи повинна насамперед відрізнятись проявом вільного духу людської особистості і усвідомленням нею свого кожного кроку. Моральне значення наукової роботи потрібно усвідомлювати, особливо тепер, коли значення моралі для людського життя нерідко ставиться під сумнів. Тепер нам необхідно це пам'ятати ще й тому, що ми живемо в той час, котрий ніколи не переживався яким-небудь освіченим суспільством" [4].

Тому вчений, та й будь-яка людина взагалі, в умовах сучасних глобалізаційних процесів, повинні завжди усвідомлювати свою глибоку відповідальність за життя на Землі, і ця відповідальність має базуватись на розумінні людиною своїх сутнісних засад, сенсу свого життя і буття в цілому. А це можливе лише при активній взаємодії пізнавальних моментів розуму з глибоко емоційними аспектами віри. Як зазначав Іоанн Павло II у Енцикліці "Віра і розум": "Глибина віри повинна відповідати дерзковій розуму". Тільки таке поєднання сформує високоморальну особистість, яка зможе реально втілювати в життя високі духовні ідеали – любові, добра, істини, краси.

1. Франкл В. Поиск смысла жизни и логотерапия. – М., 1982. – С. 95. 2. Алексеевко И.Р., Кейсевич Л.В. Последняя цивилизация. – К., 1997. – С. 62. 3. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. – М., 1994. – С. 35. 4. Вернадський В.І. Ми повинні дивитись в майбутнє // Природа. – 1991. – № 8. – С. 125.

ЗМІСТ

ВІД РЕДАКЦІЇ.....	3
-------------------	---

ПЕРЕКЛАДИ

Грекова М.А. Люцій Анней Сенека. Про дозвілля. До Серена.....	5
---	---

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

Бобошко Н.М. Трансформація філософсько-історичних поглядів Ф. Шеллінга.....	14
---	----

Веремійчук І.П. Феномен поета-пророка як втілення ідеї "досконалості" людини в контексті філософування А. Міцкевича.....	24
---	----

Вдовиченко Г.В. Концепція "пролетарського конструктивного динамізму–спіралізму" В. Поліщука і її критика в українській літературній дискусії 1920-х років	32
--	----

Кириченко М.С. Прималітети ("primalitates"), попередні принципи ("proprincipia") філософії Нового часу в історико-філософському поступі Античності і Середньовіччя	49
--	----

Терлига Д.В. Досвід рефлексії щодо історичного процесу в історіософській концепції Ю.І. Вассіяна.....	60
--	----

Якушко К.Г. Філософія свободотворчості Григорія Сковороди	67
---	----

ЛОГІКА

Синиця А.С. Витоки логіки	75
---	----

Супрун Н.Т. Інструменти впливу, які використовує відправник у процесі комунікації.....	76
--	----

ТЕОРІЯ ТА МЕТОДОЛОГІЯ ПІЗНАННЯ

Буденкова В.Е. Епистемологический контекст двух способов построения онтологии	79
---	----

Петрушов В.М. Екзистенція сумніву та феномен скептицизму.....	81
---	----

Русин М.Ю., Руденко С.В. Соціокультурний аналіз як метод філософсько-естетичних досліджень.....	89
---	----

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ ТА КУЛЬТУРОЛОГІЯ

Барна Н.В. Імідж як міфологічний архетип: філософсько–культурологічний аналіз.....	104
Буденкова В.Е. Рациональные основания и границы толерантности.....	113
Зайцева Т.А. Традиция и новация в контексте проблемы формирования разнообразия культурного опыта.....	119
Кривда Н.Ю. Культурологічний аспект проблеми "чужий / інший" у філософському дискурсі.....	121
Маслікова І.І. Суспільна мораль та колективний суб'єкт: етико-економічний аналіз.....	128
Нападиста В.Г. Соціокультурні умови філософських пошуків в Україні XIX – початку XX століття.....	136
Решмеділова О.М. Філософська антропологія як методологічна основа дослідження історії української культури.....	144
Савельєва Е.Н. Язык "новой" действительности в российском кинематографе 1920-х годов.....	150

ПОЛІТОЛОГІЯ

Зубчик О.А. До питання становлення феномену підприємництва.....	153
Коршук Р.М. Національна ідея в політичних концепціях українського та російського консерватизму: порівняльний аналіз.....	158
Крива Т.Ю. Соборність в контексті національної ідеї.....	167
Лещенко С.В. Соціально-психологічне та політико-економічне розуміння соціалізації у вивченні політичного аспекту становлення особистості.....	169
Панасюк Л.В. До витоків білінгвізму в Україні: "просочування" (спроба історико-політологічного аналізу).....	171

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Антоневська А.К.

Дуалістичний аспект скандинавських магічних практик.

Їх зв'язок з кльтами Одіна і Фрейї..... 180

Бридня Н.С.

Специфіка прояву міфологічного в межах релігійного світоглядного типу.

До питання генези релігійного світогляду..... 181

Ломачинська І.М.

Духовні лідери та їх послідовники в контексті християнської традиції..... 183

СОЦІОЛОГІЯ

Ковтуненко Е.С.

Проблеми моделювання трансформаційного процесу

в сучасних соціологічних теоріях..... 190

Настояща К.В.

"Центральна зона культури" – апробація поняття

в контексті соціологічного конструювання..... 196

Чупрій Л.В.

Соціальні та екологічні аспекти глобалізаційних процесів..... 204