

КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

# ГУМАНІТАРНІ СТУДІЇ

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

Випуск 10

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

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

<b>ВІДПОВІДАЛЬНИЙ РЕДАКТОР</b>	А. Є. Конверський, д-р філос. наук, проф., чл.-кор. НАН України
<b>РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ</b>	С. В. Руденко, канд. філос. наук, доц. (заст. відп. ред.); В. А. Бугров, канд. філос. наук, доц.; Т. Г. Горбаченко, 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.; М. Ю. Русин, канд. філос. наук, проф.; О. І. Салтовський, д-р політ. наук, проф.; П. П. Шляхтун, д-р філос. наук, проф.; В. Ф. Цвих, д-р політ. наук, проф.; В. І. Ярошовець, д-р філос. наук, проф.
<b>Адреса редколегії</b>	01033, м. Київ, вул. Володимирська, 60 філософський факультет ☎ 239 32 81
<b>Затверджено</b>	Постановою Президії ВАК України № 1–05/6 від 16.12.09
<b>Рекомендовано</b>	Вченою радою філософського факультету від 28.03.11 (протокол № 9)
<b>Відповідальний за випуск</b>	С.В. Руденко, канд. філос. наук, доц.

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 носії не повертаються.

# ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

*Г. В. Вдовиченко, канд. філос. наук, доц., КНУ ім. Т. Шевченка*

## **КРИТИКА КВЕРОФУТУРИЗМУ І ПАНФУТУРИЗМУ М. СЕМЕНКА В УКРАЇНСЬКІЙ ЛІТЕРАТУРНІЙ ДИСКУСІЇ 1920-х рр.**

*Стаття подає комплексний аналіз критики учасниками української літературної дискусії 1920-х рр. футуристичних теорій М. Семенка як провідного теоретика українського авангарду і видатного діяча українського культурного відродження. Особливу увагу присвячено критиці філософських засад та аспектів панфутуризму.*

**Ключові слова:** футуризм, кверофутуризм, панфутуризм, конструкція, деструкція, модернізм, авангард, культ, ідеологія, фактура, зміст, форма, дискусія.

*Статья представляет комплексный анализ критики участниками украинской литературной дискуссии 1920-х гг. футуристических теорий М. Семенко как ведущего теоретика украинского авангарда и выдающегося деятеля украинского культурного возрождения. Особое внимание обращено на критику философских основ и аспектов панфутуризма.*

**Ключевые слова:** футуризм, кверофутуризм, панфутуризм, конструкция, деструкция, модернизм, авангард, культ, идеология, фактура, содержание, форма, дискуссия.

*This article presents complex analysis of critique by participants of the ukrainian literary discussion of the 1920s of futuristic theories of M. Semenko as the leading theoretic of the ukrainian avant-garde and prominent participant of the ukrainian cultural revival. Special attention is dedicated to the critique of panfuturism philosophic base and aspects.*

**Keywords:** futurism, querofuturism, panfuturism, construction, destruction, modernism, avant-garde, cult, ideology, facture, content, form, discussion.

Наступним важливим етапом розпочатого нами у статті [1] системного аналізу теоретичної спадщини незмінного очільника, загальнознаного ідеолога та одного з найяскравіших представників вітчизняного футуристичного руху Михайла Семенка (1892–1937) є висвітлення перебігу наукового дослідження і публічного обговорення в Україні протягом першої третини ХХ ст. кверофутуристичного та панфутуристичного вчень. Головним об'єктом наукового пошуку є малодосліджений, частково розглянутий насамперед упродовж останнього чвертьстоліття, передовсім у монографіях [2, 3], а до того – вельми нечасто, фрагментарно, ідеологічно упереджено згадуваний процес наукового вивчення, офіційних критики та засудження згаданих учень М. Семенка до, підчас і після української літературної дискусії 1920-х років керівниками, представниками та речниками вищих органів державної і партійної влади УСРР, вітчизняних письменницьких спілок, радянських літературознавства та літературної критики. Головним предметом аналізу є понад двадцять маловідомих друкованих матеріалів 1910-х-1930-х рр. – публікацій в українській дореволюційній і радянській періодиці, поділених нами на чотири тематичні групи: 1) статті та рецензії ідеологів "хатянства" М. Євшана (Федюшки) і М. Сріблянського (Шаповала); 2) праці з історії української літератури С. Єфремова, О. Дорошкевича, А. Шамрая та курси з історії і теорії вітчизняного й зарубіжного письменства для вівшів УСРР А. Машкіна та О. Білецького; 3) промови члена Політбюро

ЦК КП(б)У, народного комісара освіти УСРР М. Скрипника і його першого заступника Є. Гірчака; 4) широкий спектр науково-публіцистичних матеріалів переважно керівників та провідних речників вітчизняних письменницьких об'єднань і організацій, активних учасників української літературної дискусії 1920-х років (І. Кулика, В. Коряка, І. Микитенка (ВУСПП); Б. Якубського ("неокласики"), І. Сенченка та К. Буревія ("Пролітфронт")). Метою цієї статті є комплексний міждисциплінарний аналіз дослідження згаданими персоналіями кверофутуризму і панфутуризму М. Семенка, в першу чергу – розгляду ними світоглядно-філософських настанов цих учень. Ще на початку етапу розробки М. Семенком теорії кверофутуризму, у відділі бібліографії місячника "Українська хата" – числах 6 та 7–8 за 1913 р., вміщено перші позитивні рецензії Г. Чупринки і М. Сріблянського на збірку поезій "Prelude", проте вихід у світ у 1914 р. збірок М. Семенка "Дерзання. Поези" та "Кверо-футуризм. Поезопісні" зустрів гострокритичні відгуки М. Євшана в статті "Suprema lex" (Слово про культуру українського слова) і М. Сріблянського в статті "Етюд про футуризм" та рецензії "Михайль Семенко. Кверо-футуризм. Поезопісні". М. Євшан стисло і досить емоційно прокоментував маніфест М. Семенка "Сам" в контексті загальної оцінки збірки "Дерзання. Поези" як свідчення того, що "голова плюгавить українське слово, торгує ним, мішає його з болотом і dokonує над ним смертної операції": "Се факт один з найяскравіших ... Його можна вважати за факт окремий, як доказ того, що "вже і у нас" єсть проби тої ідіотичної поезії, якою бавляться в Петербурзі та Москві" [4]. М. Сріблянський також засуджує цей маніфест М. Семенка як "протест проти Шевченка", зауважує, що поет "з своїм "мистецтвом", найіно нахапанам, цілком компромітує футуризм", так оцінюючи витики і суть кверофутуризму: "Формально ... залічують д. Савченка до футуристів, до правого крила їх в Московщині, до так зв. его-футуристів ... Ліве-ж крило, так звані кубо-футуристи, мають на Україні свого адепта в особі д. Семенка ... Позаяк український футуризм пішов з московського, то значить він не має нічого спільного з футуризмом взагалі і з футуризмом європейським з окрема! [5]. Наголошуючи, що "Маринетті, батько футуризма... нічого спільного не має з футуристами московськими і українськими", М. Сріблянський відзначає згодом: "Футуризм з 1909 р. з'явився в Європі, а позаяк Азія калічить все європейське, то в Московщині футуризм зразу приняв інші форми: его-футуризму... і кубо-футуризму... Європейський футуризм сміливий, широкий, іноді блискучий трансформувався в Азії в дивацтва і ідіотизми, а на Україні в плягіаторську легкодухість. Навіяне чуже, не передумане, не пережите – виливається в потворні форми" [6]. Зауважуючи, що М. Семенко "взяв з футуризму тільки негативне (розв'язність і вульгарний тон)", "хибно зрозумів футуризм", "прикинувся футуристом", М. Сріблянський підкреслює: "В передмові до вищезазваної брошури д. Семенко дає спробу виявлення суті футуризму, але в побіжних, уривчастих фразах не можна відшукати чогось нового. Мистецтво – як процес (дінамічність) – про це говорено було давно" [7].

Якщо С. Єфремов у своїй "Історії українського письменства", по суті, солідаризувався з цими й іншими критичними оцінками творчості М. Семенка, зокрема в заключному розділі "За п'ять літ (1919–1923)" відзначив ідейно-художній зв'язок поета з І. Сєверяніном і В. Маяковським та залишив майже без уваги його теоретичні пошуки, то вже О. Дорошкевич і А. Шамрай присвятили увагу їх аналізу в контексті дослідження взаємозв'язку європейського, російського та вітчизняного футуристичних рухів. Розглядаючи цей взаємозв'язок у вступі до шостого розділу "Підручника історії української літератури" – в чотирьох пунктах § 380 "Ознаки розкладу передреволюційного мистецтва" (перший, "Футуризм у Росії", "Футуризм на Україні", "Значення футуризму"), і визначаючи футуризм як "поезію великого міста з його розвиненою технікою, з його своєрідною урбаністичною культурою", О. Дорошкевич охарактеризував ідеологію "раннього футуризму" в Італії та Франції як цілком відповідну змаганням промислової буржуазії, позначену поєднанням місцевого патріотизму "з одвертим імперіялізмом і мілітарізмом", а також ідейні настанови російських егофутуристів (настрої "феодально-аристократичної, необуржуазної романтики") і кубофутуристів ("бунтарство", "ідеалізація безмежних російських просторів", "анархичний настрій"). Наголошуючи, що "правдива історія" українського футуризму розпочата 1914 р. двома збірками поезій М. Семенка та висвітлюючи у п'яти пунктах §392 "Михайль Семенко" ("Обсяг діяльності", "Кабаретний егофутуризм", "Поєми", "Спроби охоплення революційної дійсності", "Висновки") ідейно-художній поступ поета як "найвидатнішого представника футуризму й панфутуризму", О. Дорошкевич у двох пунктах § 391 "Панфутуризм" ("Еволюція футуризму", "Панфутуризм") висвітлив еволюцію футуризму в цілому – від початкової "позитивно-революційної ролі", "деструктивної роботи" проти "застиглих форм буржуазного мистецтва", до "служби войовничому фашизмові" чи, у СРСР, "формально революційної", "інтелігентсько-індивідуалістичної ідеології". На підставі коментуючого розгляду публікацій М. Семенка і Г. Шкурупія у виданнях Аспанфуту та "АСКК (Панфутуристи)" – "Семафор у майбутнє. Апарат Панфутуристів" (1922) й "Гонг Комукульту" (1924), О. Дорошкевич проголосив панфутуристів "суто формалістичною школою", в ідеології якої "мало спільного з марксистським розумінням мистецтва, хоча-б у передачі Плеханова" і зазначив: "... панфутуризм у цій стадії його розвитку не мав потрібних предпосилок для того, щоб стати поезією нових суспільних клас, пролетаріату й селянства, покликаних до активного життя революцією"[8]. Визнаючи у шостому, заключному розділі "Доба революції" своєї праці "Українська література. Стислий огляд" М. Семенка "найпомітнішим представником" українського футуризму, зокрема розпочинаючи перший пункт "Мистецькі угруповання. Розвиток літератури" зі згадки про "виступ" поета 1914-го р. "з його "нахабним" запереченням старої літератури, аж до Олеса включно", а також додаючи, що під час "національної революції" у березні 1917 р. М. Семенко, "як і слід футуристові, співцеві екзотичних країн і інтернаціонального міста, демон-

стративним жестом одкидає ту плекану цілими поколіннями мрію про самостійну Україну", А. Шамрай у третьому пункті "Футуристи й символісти" стисло окреслює перехід поета від "рафінерії" до "революційної тематики" і так пояснює суть панфутуризму: "У збірникові "Семафор у майбутнє" Семенко намагається теоретично обґрунтувати провіденці-яльну роль футуризму, як мистецтва сучасного й майбутнього. Футуризм є "мистецтво" – мистецтво, що ставить виробничі завдання: виготовлення агітки, реклами, організувати нову пролетарську мову і т. д. Крайнощі цих архиреволюційних теорій настільки ясні, так само як і намагання сполучити футуризм з лєнінізмом, що говорить про них поважно лєдвє чи доводиться" [9].

Аналізу ідейно-художньої еволюції М. Семенка в рамках комплексно-го висвітлення історії та теорії письменства присвячено сторінки курсу лекцій "Літературна пропедевтика" А. Машкіна і "Загального курсу української літератури" за ред. О. Білецького. Зауважуючи у п'ятому пункті "На світанку футуризму" десятої лекції "Літературна спадщина буржуазної доби", що М. Семенко "почав собою новий етап в літературному розвитку під назвою футуризму чи кверофутуризму", А. Машкін визнав стисло прокоментовані ним заключні рядки маніфеста "Сам" "засадами кверо-футуризму ... підчас імперіялістичної війни" і уточнив: "Правда, цей кверо-футуризм в українській літературі за імперіялістичної війни зформувався переважно під впливом російських футуристів – Бурлюка, Кручених, Ігоря Сєверянина і Маяковського. Носієм цієї течії була деклясована інтелігенція, що своє життя щільно зв'язала з богемою Ці богемисти стали вишукувати нові форми в царині мистецтва, що відповідали б сучасності, сучасним темпам життя" [10]. Докладніше аналізуючи теоретичні пошуки М. Семенка в лекції XII–XIII "Література доби Жовтня" другого зі згаданих курсів, зокрема наголошуючи у § 1 "Загальна характеристика української літератури переджовтневої доби (1905–1917 рр.)", що вітчизняний футуризм зародився "в колах дрібнобуржуазної павперизованої інтелігенції за часів, коли на загальному фоні реакції пробивались уже паростки революційних настроїв" і, рішуче "воюючи за нове світосприймання", кинув "зухвалий виклик буржуазно-міщанському побуту, руйнуючи цим як мистецькі, так і звичасві канони", автор у пунктах "Аспанфут" та "Комукульт" АСКК" висвітлив програмні настанови панфутуризму: "Панфутуристи в своїому маніфесті проголошують, що їх покликано деструктувати буржуазне мистецтво, нищити його, а цим процесом сприяти соціяльній революції, а звідси пролетарському мистецтву, мистецтву переходової доби. Вони гадають, що в часи, коли відбувається руйнація капіталістичної структури суспільства і кладється фундамент комуністичної будови – панфутуризм своїми завданнями цілком відповідає цій добі, бо основний його стимул – деструкція (руйнування) й заперечення старого буржуазного мистецтва і – водночас закладання перших цеглин нового "мистецтва". Панфутуризм разом із деструкцією буржуазного мистецтва провадить конструкцію "мистецтва" майбутнього ... Вийшовши з надр, хоч і розкладуваного, буржуазного мистецтва,

український футуризм під впливом умов життя приєднується до революції. Визначивши мистецтво, як засіб "Аспанфут" вимагає використати його для створення комуністичної культури ... "Комункульт" вимагає встановлення комуністичної політики в мистецтві, яка "введенням ленінізму в мистецтво забезпечить комуністичну політику в мистецтві" [11].

Окрему цікаву сторінку в історії дослідження теоретичних пошуків М. Семенка становлять літературознавчі розвідки його близьких знайомих – колег, свідків народження панфутуризму і перших його критиків, у кінці 1910-х рр. – членів УКП (боротьбистів), співробітників перших вітчизняних радянських видань "Мистецтво", "Шляхи мистецтва", а в кінці 1920-х рр. – очільників Всеукраїнської Спілки Пролетарських Письменників, членів редколегії її органу – журналу "Гарт" І. Кулика та В. Коряка. Аналізуючи у статті "Реалізм, футуризм, імпресіонізм" питання про "право на існування підчас революції", "придатність до форм пролетарського мистецтва" цих трьох, на його думку, головних напрямів сучасного йому мистецтва, І. Кулик критично охарактеризував футуризм як "мистецтво капіталізму, великої буржуазії", "суто індивідуалістичну річ", "безалаберний, безглуздий, безсистемний рух", що "просякнений ідеологією імперіалістичної буржуазії", зокрема зауважив, що для М. Семенка "комуністична революція ... чужа" і наголосив: "Революційний" футуризм – се анархізм в мистецтві. І тому – він не має рації існування і тим менше – права на перевагу підчас комуністичної революції" [12]. Постулюючи у наступній статті в "Шляхах мистецтва" – "На шляхах до пролетарського мистецтва" "боротьбу за матеріалістичне обґрунтування мистецтва" проти "дрібнобуржуазно-інтелігентських фальшувань пролетарської ідеології" як завдання "митців і теоретиків мистецтва – марксистів", І. Кулик закликає "махнути рукою" на М. Семенка як на "безнадійно загубленого" й пояснює: "А семенківські "Семафори у майбутнє" розраховані на те, щоб пустить "під откос" локомотив пролетарської революції; все щастя в тім, що ніхто не надумає стати з довір'ям до тих "Семафорів" [13]. В. Коряк, у свою чергу, пропонує в кількох загальних оглядах історії українського літературного процесу першої третини ХХ ст., перевиданих у збірниках [14, 15], та праці [16] низку оригінальних панорамних оглядів і узагальнюючих оцінок ідейно-художньої еволюції М. Семенка. Визнаючи у статті "Місто в українській поезії" М. Семенка за "першого українського цілком міського поета", який розпочав свою творчість яко епігон хатянства" і "став кульмінаційною точкою культу урбанізму в українській поезії", В. Коряк зауважує: "Зустрінутий прихильно хатянами молодий поет невдовзі значно "поширив світогляд" і "виявив оригінальність", вибухнувши метеликом "Дерзання", а трохи згодом книжечкою "Кверо-футуризм". Тут подав він передмовою до віршів свого футуристичного маніфеста. Ствердивши динамічний принцип у мистецтві і зазначивши, що коли мистець починає цікавитись істотним станом речей, він стає філософом ... Кверо-футуризм в мистецтві проголосує красу шукання, динамічний лет. Ціль і здійснення в мистецтві у самім шуканні. Він відмовляє можливості закінченості й перестає бути мис-

тецтвом там, де починається в ньому канон, культ задоволення й преклонення. Відсутність культу його культ. Кверо-футуризм проголошує боротьбу шукань, в сім полягає завдання мистецтва ..." [17]. Через шість років у доповіді "Сьогочасна українська література" В. Коряк згадавав: "Український футуризм виявлявся в особі Михайла Семенка. І в межах старої буржуазної літератури, коли в Києві виходив журнал "Українська хата", Семенко був в "єдиному числі" й викликав обурення численного українського Парнасу всілякими своїми вибриками. Він з'єднав собі велику ненависть серед українських інтелігентів того часу, а також серед літературних кол ... Коли українські письменники виїхали закордон і коли в Києві в 19 році утворено було журнал "Мистецтво", перший радянський український мистецький журнал, Семенко грав ролю командарма поезії. Цей поет перш за все "покрив" символістів, потім перейшов до "деструкції", до боротьби з формою символістичної поезії ... Він випустив колись маніфест – кверо футуризму. Що це таке – я не збагнув. Сам Семенко цього не розкривши дійшов до асоціації панфутуризму" [18]. Дещо згодом, підчас утвердження сталінізму, відносячи у статті "Радянська література першого десятиріччя" футуризм до модернізму як "плутаного назви для цілої низки занепадних течій буржуазного мистецтва", В. Коряк зазначив: "А потім поява Михайля Семенка вперше скандалізує міщанське суспільство задержуватим "кверо-футуризмом" – вибриками проти культу "батька Тараса", а потім в особі критика есефівської (укр.-кадетської) газети "Рада", Ніковського "Нація" визнає й Семенка як неминучий вияв міської культури. Революція Жовтня застала буржуазну українську літературу саме підчас боротьби нового покоління символістів з футуризмом. Ці течії позначаються і в новій радянській літературі. Семенко доходить до кінця в своєму протесті проти буржуазної літератури. Він бере на себе зірвати цю літературу зсередини і закон антитези допроваджує його до цілковитого заперечення мистецтва загалом – до буржуазного нігілізму" [19]. В одній з останніх публікацій перед арештом – статті "По сторінках історії української жовтневої літератури" В. Коряк востаннє прокоментував ідейно-художню еволюцію М. Семенка в рамках оригінального порівняльного аналізу творчості вітчизняних письменників епохи "військового комунізму" та французьких письменників епохи Паризької Комуни: "Як Паризька Комуна мала попутників-письменників – Віктора Гюго, Етьєна Каржа ... так і в українській радянській літературі Тичина, Семенко перейшли шляхом вагань і шукань на позиції пролетаріату ... Футурист Семенко також відбував своєрідний шлях від суто буржуазного урбанізму, від різних Пьєро, які кохають, "здаються" і "мертвопетлюють" та містичних "Ліліт" і святих Терез, від люмпенбуржуазної анархічності через смугу деструктивних та "екстрективних" екзерсисів і заперечення пролетарської літератури, до цілковитого капітуляції і зречення своїх власних концепцій футуризму – "кверо", "пан", "комункульт", "новогенераційства". Після "оригінальних спроб боротися "на два фронти": проти буржуазної і проти пролетарської літератур, дрібнобуржуазні письменники з цієї групи капітулюють остаточно" [20].



Докладно висвітлюючи у першому комплексному літературознавчому дослідженні ідейно-художньої еволюції М. Семенка – поширеній рецензії "Михайль Семенко" на "повний збірник поетичних творів" останнього "Кобзар" три періоди "в творчому шляхові" поета (1910–1914 – "роки наївного символізму", "юнацького романтизму"; 1914–1919 – "футуризм"; 1919–1921 – "панфутуризм, революційний світогляд"), зокрема наголошуючи, що крім "загального обурення консервативних літературних кіл, що ним зустрінuto початок семенковського "футуризму", ніякого "поважного підходу" до його творчості не було, Б. Якубський завершує публікацію критичною оцінкою "метамистецької теорії панфутуризму": "Для Семенка ясно, як і для багатьох зараз, що мистецтво сучасне переживає важку кризу. Для Семенка ця криза є смертельна. Ми живемо в революційну – деструктивну добу. На черзі – повна руйнація мистецтва, повна його деструкція, щоб натомісць з'явилося щось, що вже не назовемо й мистецтвом, а хіба – "метамистецтвом". – "Панфутуризм є система мистецтва, – говорить Семенко, – що явилася наслідком бажання знайти втрачений фарватер мистецького процесу. Панфутуризм об'єднує деструктивну акцію, доводить деструкцію до кінця (поглиблення революції) й зводить другу дугу історії мистецтва, стаючи системою конструктивною". Семенко знаходить, що "сучасне мистецтво переросло деякі канони естетики й теоретичні означення", а саме такий розподіл ества мистецтва він означає інакше: зовнішня суть – це "фактура"; фактура є матеріал – форма – зміст; внутрішня суть – це ідеологія. Проти цього нічого не можна мати. "Зміст" і "форма", особливо остання, були невдалими термінами. "Фактура" та "ідеологія" – краще. Але чому відціля виникає смерть мистецтва? Семенко обвинувачує старе абстрактне мистецтво в тому, що воно керувалося "домінантою вольового керективу"... Але ж трохи далі він сам каже, що ідеологічний елемент в мистецтві є "творчо-вольовий"... Цього не обминути. Говорячи дуже гостро про необхідність "деструкції", Семенко все-ж таки будує систему мистецтва, говорить про дальшу "історію мистецтва" ... Це не перешкоджає далі Семенкові знову говорити: "зараз мистецтва нема, є панфутуризм". Справді, справа стоїть не так трагічно і радикально, як це чомусь здається Семенкові. Руйнація й "деструкція" мистецтва буде не для його остаточного знищення, ліквідації, а для його зміни, кардинальної зміни, якраз згідно тих вимог "переходової доби", що про неї говорить Семенко. "Тут на місце мистецтва стає штука, умілість, розквіт котрої має бути при організаційнім – комуністичнім побуті". Нічого не перешкоджає нам і це нове назвати також мистецтвом. А що це нове мистецтво буде зовсім іншим, це друга справа. Воно буде пролетарським, конструктивним, інженерійним, виробничим – і в цьому панфутуризм може подати руку теперішнім спробам опреділити майбутнє мистецтво у російських просто-футуристів з "Лефу". Мистецтво буде; мистецтво не вмре; нове життя відчуває таку-ж неминучу потребу в своєму мистецтві, як відчував її й старий час. І хай власна творчість самого Семенка буде найближчим і кращим доказом того, що мистецтво ще існує й існуватиме" [21].

У 1930-му році – наступному після загрозово символізуючих утвердження сталінізму "року великого перелому", офіційного згорання політики "українізації", у році показового завершення замовного політичного процесу "Спілки визволення України" напередодні Голодомору та масових репресій, в контексті неухильно здійснюваної радянською владою політики організаційної уніфікації вітчизняного культурно-мистецького життя було, зокрема, інспіровано висвітлену О. Ільницьким [22] публічну полеміку між Об'єднанням студій пролетарського літературного фронту "Пролітфронт" і панфутуристами – своєрідний зловісний постскриптум української літературної дискусії 1920-х років. Теорію та практику вітчизняного футуризму було піддано гострій критиці, засудженню в уміщених у місячнику "Пролітфронт" публіцистичних виступах М. Хвильового й І. Момота, – проте саме на сторінках переповнених політичними звинуваченнями на адресу теоретиків футуризму Г. Шкурупія, О. Полторацького, Л. Скрипника статей "У парках зблідлих фантазій (Епітафія)" І. Сенченка та "Фашизм і футуризм" К. Буревія особливу увагу було звернуто на, в тому числі й філософський, аналіз світоглядно-філософських настанов панфутуризму М. Семенка. Підчас виходу в світ цих публікацій – у розпал згаданої полеміки, на пленумах протегованої ЦК КП(б)У ВУСПП лунають промови Є. Гірчака і М. Скрипника, перший з яких у своєму виступі "За більшовицьку консолідацію пролетарських літературних сил" визнав концепцію М. Семенка за "немарксистську": "Та система, яку він тут розвивав, не об'єктивна, не наукова, а чисто суб'єктивно побудована на його особистих переживаннях. Коли кваліфікувати цю систему філософською мовою, то система тов. Семенка є суто ідеалістична" [23]. Водночас, М. Скрипник закинув панфутуристам недооцінку національного питання, нігілізм у цьому питанні: "... М. Семенко і вся "Н. Г." ("Нова генерація" – Г. В.) не те, що не переросли нацпитання, – вони не доросли до лєнінового розуміння нацпитання. Тут коріння їхнього нігілізму ... їм з високого дерева наплювати на національне питання, національну форму української культури" [24]. В унісон із цими й іншими політичними звинуваченнями й "викриванням" із високих трибун "помилоч" панфутуристів, у статтях І. Сенченка та К. Буревія їм прямо і безапеляційно було закинуто ухил від марксизму-ленінізму, а футуризм, у тому числі й вітчизняний, у цілому прирівняно до фашизму. Виходячи у своїй розгорнутій критиці світоглядно-філософських настанов панфутуризму, головним чином – із коментуючого аналізу публікацій М. Семенка "Постановка питання в теорії мистецтва переходової доби (Панфутуристичний маніфест)", "Панфутуризм (Мистецтво переходової доби)", "Мистецтво як культ", І. Сенченко на початку статті одразу ж бере під сумнів і заперечує будь-який зв'язок "теорії культів" із марксизмом-ленінізмом: "Сам Михайль в меншш грамотній і ще більш претенсійній статті "Мистецтво як культ", захоплений з своєї божеської велечі та грандіозности панфутуристичної системи, робить крок ще далі від Марінеті з реверансом у бік пролетаріята, поблажливо "звільняючи" місце між іншим і для лєнінізму поміж двома по-

люсами своєї згаданої панфутуристичної системи. "Закон деструкції й конструкції ужитий в активній формі дає наукову тактику, організовану практику й загально обов'язкову політику. Проміжок між деструкцією і конструкцією (переходова доба) завдяки знайденій методі виробляє екструктивну практику й політику, що в економічній політиці здійснюється лєнінізмом (диктатура пролетаріату)" (М. Семенко "Мистецтво як культ". "Довідавшись від Семенка, що лєнінізм є не що інше, як одна із складових частин панфутуристичної системи – конструкція екструкція /лєнінізм деструкція, ми дозволяємо собі пройти далі, щоб довідатися й про те, що "велика подія в мистецтві ХХ віку є в тому, що маніфєст Марінєтти нарешті став повним виразником капіталістичної структури суспільства", себто останнім мистецьким словом доби розвиненого капіталізму, себто імперіалізму, як єдиний виразник його прагнєнь, як вища його еманация, зєніт, за яким йде провал, ніщо, бо, як це ми побачимо далі, переживши себе вкупі з капіталізмом і знісшися з ним до найвищих висот, мистецтво в силу законів, які знайшли панфутуристи, ("ми знаємо долю мистецького процесу") мусить загинути укупі з капіталізмом, що його породив ... футуризм є лєдє в пуп світа, у всякому разі він є найвизначнішою епохальною подією в світовому мистецтві, – або як кажуть наші теоретики, мистецтвом доби "повної анархії виробництва патріотизму й імперіалізму" (Г. Шкурупій "Маніфєст Марінєтти і панфутуризм"). Так говорять наші панфутуристи. Проте слід зауважити, що на панфутуристичний жаль марксо-лєнінізм нічого не має спільного з цією "наукою". Не кажучи вже про те, що за теорією Лєніна імперіалізм є "монополістичний капіталізм", а ніяк не доба анархії виробництва, – мусимо додати, що й на самий основний футуризм марксиста мають дещо інші погляди, ніж його апологети" [25]. Наголошуючи на підставі розгляду праці І. Маца "Мистецтво епохи зрілого капіталізму на Заході", що "основний" чи європейський футуризм, як і вітчизняний футуризм – це "мистецтво дрібної буржуазії в добу імперіалізму", І. Сенченко прямо закидає "теорії культів" ідейну суперечливість та антипролетарський характер: "Футуризм пристосувався до радянської дійсности. Футуризм більш того, навіть встиг оголосити себе всефутуризмом, себто системою, яка "підпорядковує" собі все сучасне життя, навіть, лєнінізм, який, як ми вже це бачили, являється складовою частиною панфутуризма, –екструкцією в економполітиці. Це безперечно був "геніальний" крок панфутуристів і коли він врятував "систему" не розтровошеною до щєнту, то це можна пояснити лише виключно щасливим збігом обставин. Зайнятий перебудуванням світу, лєнінізм просто не помітив зусиль свого жалюгідного "шефа", якому до того ж революційний пролетаріат давав деякі права на існування на правах попутника революції. Таким чином, в нових умовах оклигав і наш "найважливіший" етап світового мистецтва. Він виліз, як ми вже бачили, із своєї дірки в досить войовничому настрою. "Поваливши за допомогою" Жовтня та радєлади, буржуазію з її мораллю, рєлігією та іншими забобонами, властивими їй, панфутуризм взявся до "побудування" мистецтва нової

пролетарської держави. Робота ця була досить каторжна, щоб не сказати пекельна. Панфутуризм почав із того, що оголосив мистецтво культом, що на тих же підставах, як і релігія, мало відтепер одійти в небуття. "Дух мистецтва чужий для комунізму" виголошує новітня панфутуристична піфія (М. Семенко "Мистецтво як культ"). "Культивувати мистецтво, як якусь самочинну категорію не слід і шкідливо", бо "ідеалістичний ґрунт, авторитарна психологія, емоційна творчість є найкраща, єдино питома атмосфера, яку породжує мистецтво й сприяє його "розвитку" (там же). Таким чином справу з пролетарським мистецтвом в основному було розв'язано – турбувало лише те, що екстремативна ланка панфутуризму в економічній політиці, себто лєнінізм вправився із військовим та налагодивши господарчий фронт, взявся не на шутку до будівництва пролетарської культури і "чільної" її ланки української художньої літератури. (Див. червневу постанову Політбюра КП(б)У за 1927 р.). Справа стала набирати незручного для наших реформаторів характеру. В повітрі, як кажуть, запахло горизонтом. Тоді ото панфутуризм виступив перед нами як система наскрізь "діалектична", – "діалектична" в тому розумінні, що намагалася одночасно служити богіві й мамоні. В панфутуристичній постановці звучить це так: "Вже два культу залишаються за його (пролетаріяту) спиною – релігія й мистецтво". Але... – "Але мистецтво є". Так гласить коран. Отже – політика панфутуризму – це "розклад мистецтва з середини, оперуючи його власними життєвими органічними силами". Отже – "активна боротьба з мистецтвом". Але, – питає читач, як же все таки з екстремативною ланкою в політиці? Тоді панфутурист виступає наперед і з глибоким раверансом, тримаючи проте в кишені дулю, відповідає у безповітряну просторінь. – "Але мистецтво є". Хоч "дух мистецтва чужий для комунізму". Таким чином ми зрештою дійшли до розуміння панфутуризму. "Із світового мистецтва для "мистецтва" майбутнього залишається два найважливіші етапи – це маніфест основного футуризму Марінетті й панфутуризм Михайля Семенка". Детальніше. Озброюючи капіталістичне суспільство новим мистецтвом для боротьби з пролетаріатом ("досі, пише Гео Шкурупій, всі дофутуристичні школи капіталістичної структури суспільства не були такими точними і певними виразниками її в мистецтві, яким став основний "футуризм". Іншими словами, футуризм – за цим твердженням Гео Шкурупія – є найдосконаліша мистецтва зброя в руках імперіалістичної буржуазії), основний футуризм виділяє в країні рад своє відгалуження – Семенків панфутуризм для... роззброєння пролетаріяту" [26].

Зауважуючи, що запереченням "всякого соціального значення мистецтва в суспільному житті кляс" панфутуристи "одкинули себе в обійми психобіології чи психології, трактуючи мистецькі проблеми поза простором і часом, радше в межах безконечного великого уривку часу", І. Сенченко наголошує на повній протилежності, в розумінні мистецтва, позицій панфутуристів і марксистів, зокрема К. Каутського в праці "Про матеріалістичне розуміння історії": "Ми бачимо, як дослідник-марксист "вселюдсько історичний розвиток емоцій" зводить до постійного факто-

ра, що не міняється, а коли й міняється, то під впливом змінного елемента – економічних відносин. Іншими словами для марксиста, що досліджує соціальну роллю мистецтва, кількість і якість емоцій до Адама і згодом не має вирішального значення, бо і в тому і в другому разі він бере їх як величину незмінного фактора – так самісінько, як фізик незмінну паралельність сонячних променів. Так стоїть справа в марксистів. А у панфутуристів? Автор розуміє всю безглуздість цього співставлення, але вважає, що все таки цікаво було б відзначити, що в цьому відношенні наші семиверстні герої – займають позиції якраз навпаки. Для них, як ми вже бачили, незмінним фактором є соціальна суть ("Людство!"), а змінним чинником навпаки виступають, біопсихологічні елементи. Подивимось тепер, до чого ведуть ці панфутуристичні концепції. Відділивши мистецтво від клясового суспільства, панфутуристи тим самим надали йому значення позаклясової "всезагальної категорії", що незалежно від кляс має свою лінію розвитку – початок (в диких інстинктах первісної людини) і кінець за часів панфутуризму ... Магомет від панфутуризму М. Семенко просто так вирікає цю велику істину, запозичену до речі очевидно у Шпенглера: "Такая постановка вопроса о сущности искусства, как известного организма, научно оправдывает картину реального состояния искусств в пределах не только буржуазных условий творчества на Западе, но и в переходных условиях пролетарской федерации ("Панфутуризм" М. Семенко). В іншому місці: "Панфутуристична деструкція ліквідує мистецтво, оскільки воно аналогувало (!) з дитинством людства. Тепер людство вступає в юнацький вік – для нього вже порожнє мистецтво" (Панфутуристичний маніфест). Іншими словами смерть мистецтва буржуазного Заходу ми сприймаємо не як смерть мистецтва одмираючої кляси, а як смерть мистецтва, як самодостатнього організма, – і, що – отже – смерть мистецтва в умовах пролетарської диктатури це просто конечна неминучість, яка витікає із загального розвитку мистецького організму ... Отже, мистецтво, як певний організм пережило себе – значить смерть мистецтву". Ми не знаємо, чого більше у цій панфутуристичній науці – механічного ідеалізму, чи фарисейства, у всякому разі для нас ясно, що в образі панфутуризму на Україні ми маємо ідеалістичну школу ..." [27]. Насамкінець, порушуючи питання про те, чи не є панфутуризм "конкурентною марксизму філософією" та зауважуючи, що "панфутуристичні шанці дають захист тим, хто так чи інакше боїться одверто зчепитися з марксизмом", І. Сенченко, на підставі розгляду історико-філософського дослідження П. Демчука "В боротьбі за Ленінську філософію (З приводу Ленінського конспекту Гегелевої "Науки логіки")", закидає панфутуризму ідейний зв'язок з механістичною філософією: "Читач, який живе в межах Радянського Союзу, де є кілька комуністичних університетів, Комакадемія, Марксо-Ленінський Інститут і т. д. – має цілковиту рацію, перевівши нашу суперечку із площини літературно-критичної в площину філософську, запитати – чи не маємо ми зрештою в особі панфутуристичної науки чистісінького собі застосован-

ня механістичних теорій ок в мистецтво. На це треба відповісти: Так. Наскок на Плеханова це лише ланка із загального ланцюга панфутуристичного наступу, проте ланка пророчества. Цей факт свідчить просто про те, що боязкий і нікчемний колись панфутуризм став показувати свої кіготки. Треба їх обрізати. Ми допіру сказали, що панфутуризм є не що інше, як застосування механістичних теорій до мистецтва. Спробуємо довести: "Для філософів механістів XVII століття пристрасті, афекти це – механічне поняття сили. І дуже характеристично для механістичного способу думання того часу це – шукання "людини як такої взагалі", що являє собою цілий комплекс пристрастей, афектів і досить їх тільки математично обчислити, як всякий фізичний рух і – вже соціологія готова. Окремі люди відмінні між собою тільки кількісно, а не якісно" (П. Демчук – "В боротьбі за ленінську філософію", ст. 99). Людину як таку і мистецтво як таке – ми це вже бачили – нашим футуристам пощастило знайти у відрізьку часу поміж Homo Primigenius и Homo Sapiens ("історія інтелектуального розвитку людства"); щождо "комплексів пристрастей, афектів" і т. ін., то й їх, як відомо, математично обчислено і вираховано тими ж "теоретиками". Згідно з цими обрахунками безумовні рефлекси, емоції мають загинути та й не існують вже подекуди, принаймні для наших панфутуристів, які без мистецтва можуть цілком вільно жити ... скеровуючи соціологію на плутані стежки біології (чи психобіології) й цим самим, як по писаному, з ретельністю неофітів, наслідуючи механістів нашого часу. Варто порівняти: "Теоретично кінець-кінцем, пише механіст Боссе, соціальні явища так само приступні не лише для кількісно-соціальної аналізи, але й для кількісної фізико-хеміко-біологічної" (там же, ст. 100). Так пише механіст Боссе. А панфутуристи? Вони про це не пишуть "теоретично", а роблять на практиці і точно по рецепту. Мистецтво – соціологічна категорія мусить загинути. Чому: – Воно базується на примітивних емоціях. Ці ж ідуть до звиродження, адже прогрес "людської" психіки йде від емоції до раціо. Ergo – застосування психобіології до явищ соціального порядку дало стовідсоткові наслідки і панфутурист тисне руку механістові так точнісінько, як перед цим тис рукавичку новенькому з голочки неоклясикові. Так "летять" до марксівської брами семиверстні герої, до брами, де геніяльною рукою суворо, коротко і точно накреслено: "Перенесення біологічних понять взагалі в царину суспільних наук є фраза" ... нема бо "нічого безпліднішого, схоластичнішого, мертвішого, ніж це заняття ... способи цього підганяння цілком фалшиві" (Ленін, цит. по книзі П. Демчука, ст. 101)." [28].

Безапеляційно констатуючи на початку статті "націоналістичний ухил" "Нової генерації", а отже, і в першу чергу – М. Семенка, та ставлячи за мету довести, що він не випадковий, а "виходить із суті футуристичного напрямку в мистецтві", який, "як і фашизм, базується в кожній країні виключно на націоналістичних підвалинах", К. Буревій проголошує теоретичною підвалиною футуризму "остаточно скомпромітовану", "засуджену ідеологію" формалізму. Визнаючи філософію футуризму, "якраво накреслену в маніфестах італійських футуристів", насамперед –

"провозвісника фашизму", "проповідника італійського великодержавного шовінізму" Ф. Марінетті, такою, що протиставляла себе філософії пролетаріату, К. Буревій стисло прокоментував ідейний поступ М. Семенка від передреволюційного захоплення "войовничим футуризмом" та "Футуристичним маніфестом похотливості" В. де-Сен Пуан на позиції "націоналізму українського міщанства" до "примазування до революції" з 1920 р. і зауважив: "Семенко йде не по тій лінії пролетаризації, що пройшов В. Маяковський (з *Маяковським наші футуристи весь час жорстоко воювали та обкрадали його*), а по лінії аристократизації, по лінії тактилізму Ф. Марінетті, по формальній лінії фашистського футуризму. Відсіла всі твердження "Нової Генерації" про те, що "мистецтво як емоційна категорія відмирає", відсіла їх погляди на слово, театр і образотворче мистецтво" [29]. Наводячи тезу із виступу на черговому з'їзді ВУСППу І. Микитенка, що "з боку так званих "пролетарських митців "Нової Генерації" встає "загроза підміни діалектики Маркса і Леніна механічним матеріалізмом, марксистського мистецтвознавства – рефлексологією", і додаючи, що футуристи "підмінюють марксизм тактилізмом – футуристично-тактилістичним дотикальним світоглядом", К. Буревій приписує М. Семенкові ідейну "орієнтацію на буржуазну Європу" і насамкінець виносить футуризму такий "присуд": "Футуристичний напрям у мистецтві, що народився в епоху реакції, як продукт розкладу буржуазної психіки, свою історичну місію давно вже виконав ... Футуристи, що ніяк не можуть споріднитися з чужою для них психікою пролетаріату, проповідують під виглядом беземоційного мистецтва то голе блюзнірство, то культурний нігілізм, то літературно-політичне "наплювателство", то, нарешті, звичайнісінький фашизм ... Словом, сьогоднішній український футуризм культурно роззброєє пролетаріат і одкриває культурний фронт для буржуазно-мистецької інтервенції ... Треба цей труп зволікти з дороги пролетарської літератури на відповідне місце, себто на історичний смітник" [30].

1. *Вдовиченко Г.* Концепція "пролетарського футуризму – панфутуризму" М. Семенка: філософські засновки "теорії культів" і "теорії об'єктивних аналогій" // Гуманітарні студії. Зб. наукових праць. – Вип. 5. – К., 2009. 2. *Ільницький О.* Український футуризм (1914–1930). – Львів, 2003. 3. *Біла А.* Український літературний авангард: пошуки, стильові напрями. – К., 2006. 4. *Євшан М.* Критика; Літературознавство; Естетика. – К., 1998. – С. 62. 5. *Сріблянський М.* Етюд про футуризм. // Українська хата. – 1914. – № 6. – С. 460. 6. *Сріблянський М.* Михайль Семенко. Кверо-футуризм. Поезопісні. Київ, 1914, ст. 24 // Українська хата. – 1914. – № 6. – С. 471. 7. Там само. – С. 471. 8. *Дорошкевич О.* Підручник історії української літератури. – К., 1927. – С. 289. 9. *Шамрай А.* Українська література. Стислий огляд. – Харків, 1928. – С. 158. 10. *Машкін А.* Літературна пропедевтика. Лекція Х.: Літературна спадщина буржуазної доби. – Харків, 1930. – С. 25. 11. Загальний курс української літератури (За ред. проф. Білецького О. І.). Лекція XII–XIII.: Література доби Жовтня. – Харків, 1930. – С. 21–22. 12. *Кулик І.* Реалізм, футуризм, імпресіонізм // Шляхи мистецтва. – 1921. – № 1. – С. 37. 13. *Лейтес А., Яшек М.* Десять років української літератури (1917–1927). У 2 т. Том II.: Організаційні та ідеологічні шляхи української радянської літератури. – Харків, 1928. – С. 42. 14. *Коряк В.* Організація Жовтневої літератури. – Харків, 1925. 15. *Коряк В.* В боях. Статті і виступи 1925–1930. – Харків, 1933. 16. *Коряк В.* Українська література. Конспект. – Харків, 1928. 17. *Коряк В.* Місто в українській поезії. Стаття друга // Шляхи мистецтва. – 1921. – № 2. – С. 122. 18. *Коряк В.* Сьогоднішня українська література (Доповідь у Комуністичному Університеті ім. Артема) // Молодняк. – 1927. – № 3. – С. 88. 19. *Коряк В.* В боях. Статті і

виступи 1925–1930. – Харків, 1933. – С. 261. 20. *Коряк В.* По сторінках історії української жовтневої літератури // За марксо-ленінську критику. – 1932. – № 11. – С. 12–13. 21. *Якубський В. Михайль Семенко* // Червоний шлях. – 1925. – № 1–2. – С. 262. 22. *Ільницький О.* Український футуризм (1914–1930). – Львів, 2003. 23. *Грчак Є.* Соціалістична реконструкція та ідеологічний фронт. Література. Національне питання. Філософія. – Харків, 1931. – С. 20. 24. *Скрипник М.* Наші літературні справи. До місячника української культури // Радянська освіта. – 1930. – № 8–9. – С. 13. 25. *Сенченко І.* У парках зблідлих фантазій (Епітафія) // Пролітфронт. – 1930. – № 2. – С. 177–179. 26. Там само. – С. 187–189. 27. Там само. – С. 205–207. 28. Там само. – С. 208–210. 29. *Варвара Жукова (Буревій К.)* Фашизм і футуризм // Пролітфронт. – 1930. – № 3. – С. 217. 30. Там само. – С. 226–227.

Надійшла до редколегії 02.02.2011 р.

**О. П. Гужва, канд. мистецтвознавства, д-р філос. наук,  
УДАЗТ, м. Харків**

## **ЛЕСЯ УКРАЇНКА: ДУХОВНА ДРАМА ЯК СУТНІСТЬ БУТТЯ**

*Духовна драма постає як сутність буття, що знаходить відображення в філософії та мистецтві і стає змістом багатьох творів.*

**Ключові слова:** духовна драма, свідомість, буття, історія.

*Духовна драма воспринимается как сущность бытия, нашедшая отражение в философии и искусстве и становящаяся содержанием многих произведений.*

**Ключевые слова:** духовная драма, сознание, бытие, история.

*Sacred drama emerges as the essence of being, which is reflected in philosophy and art and is content of many works.*

**Keywords:** spiritual drama, consciousness, life, history.

Духовна драма – це феномен, у руслі якого знаходяться окремі людські долі, і долі народів, феномен, який підіймається над світоглядними системами та ідеологіями; духовна драма є екзистенційною подією, яка разом усвідомлюється і переживається, яка відкриває безодню у світорозумінні і зводить воєдино витоки життя з його кінцем; духовна драма об'єднує різні рівні людської свідомості як і те, що лежить поза її межами. Рациональне та ірраціональне, прекрасне та потворне, піднесене та земне мають загострити екзистенційні проблеми, що не знаходять свого метафізичного розуміння і затьмарюють образ світу. Виразно це зображено в "Майстрі та Маргариті" М. Булгакова. Дійсно всі філософські спроби осмислення духовної драми, які знаходимо у Фр. Ніцше, О. Шпенглера, М. Блока, А. Тойнбі, відходять від строгих дефініцій і повторюють дантову картину пекла.

Життя та смерть, найвище напруження сил та їх недостатність, віра та безвір'я – все, що становить сенс буття, піддається сумніву та відкидається. Не дивно, що духовна драма загострюється у кожному переломну добу, її варто вважати, і вона насправді є, найширшим виміром буття, що зливається з історією людства [1]; [2].

Мета дослідження складається з наміру осмислення духовної драми як філософського та естетичного феномену, що знайшов відображення в свідомості та творчості Лесі Українки.

Результати дослідження. "Я волаю до тебе, і Ти не чуєш мене" [Йов, 29, 20]. Від початку доби християнської духовна драма стає виміром людського буття. Духовна драма започатковується страждання-



ми Спасителя світу і поширюється на весь людський рід. Вона знаходить відбиття в індивідуальній та колективній свідомості, породжує духовні колізії, що зводять воедино минуле та сучасне, прагнучи подолати трагізм буття.

У лещатах суворої долі знаходилась Леся Українка, і не раз у творчих роздумах вона шукає відповіді на важливі екзистенційні питання, звертаючись до біблійних персонажів, споріднюючись із ними, волаючи до Спасителя. В своїх стражданнях вона навчилася вболівати. Її Одержима, забувши про себе, вболіває й за Нього:

*О, яка ж то кара  
Месією, що світ рятує, бути!  
всім дати щастя і нещасним бути,  
нещасним, так, бо вічно самотнім.  
Хто міг би врятувати його самого  
від самотини, від страшно́ї слави?  
("Одержима", драматична поема).*

Міріам кидає виклик усьому світу і не приймає спокою від самого Месії:

*Міріам:  
– Він нікому  
не відмовляв потіхи і поради.  
Кому що бракувало, він давав. (Співає):  
– А що ж мені бракує? О Месіє,  
ти, може, знаєш?!...  
Месія: – Знаю, Міріам!  
Міріам (жахнулась): – Учителю!  
Месія: – Не бійся, жінко, спокій  
я хочу дати тобі.  
Міріам: – О, я не хочу, не хочу спокою!  
("Одержима", драматична поема).*

Звертання Лесі Українки до сакральних образів цілком природне. Поетеса не самотня в своїх духовних мандрах по сторінках історії. В "Апології історії" Марк Блок писав: "наша цивілізація завжди багато чекала від своєї пам'яті. Цьому сприяло все – і спадщина християнська, і спадщина антична. Греки і латиняни, наші перші вчителі, були народами-історіографами. Християнство – релігія істориків. Інші релігійні системи засновували свої вірування і ритуали на міфології, майже невідкладній людському часу. У християн священними книгами є книги історичні, а їх літургії відзначають – разом з епізодами земного життя Бога – події з історії церкви і святих. Християнство історичне ще і в іншому сенсі, мабуть, глибокому: доля людства – від гріхопадіння до Страшного суду – постає в свідомості християнства як якісь довгі мандри, в яких

доля кожної людини, кожне індивідуальне "паломництво" є у свою чергу віддзеркаленням; центральна вісь всякого християнського роздуму, велика драма гріха і спокути, розгортається в часі, тобто в історії" [3].

Безумовно, у межах релігійного світорозуміння відбувається становлення й Лесі Українки як мислителя і як митця, оскільки релігійне світорозуміння було основою освіти та виховання від часів Київської Русі. Не дивно, що й Скворода, Шевченко, Франко також знаходили себе як творчі особистості у його руслі.

У листі до М. Ковалинського від 23 листопада 1762 року Скворода писав: "Скільки моральної шкоди завдали мені посланці диявола, обманувши мене. Як хитро вони вкрадаються в довір'я, так що тільки через п'ять років ти це відчуєш. Ах! Skorистайся хоч моїм досвідом! Я той моряк, що викинутий на берег під час аварії корабля, інших своїх братів, яких чекає те ж саме, непевним голосом попереджає, яких сирен і страховищ їм треба стерегтися і куди прямувати. Бо інші відійшли у вічність. Але, скажеш ти, я і сам можу стати розсудливим під ударами долі. О мій найдорожчий друже! Хіба ти не знаєш, що багато людей зазнає аварії корабля, рятується ж небагато хто – троє із ста. Чи можеш ти ручатися, що ти врятуєшся?" [4].

Варсава, він же син Сави, тобто сам Скворода, бачить витоки духовної драми у розколотості свідомості людини, про що свідчить "Пря бьсу со Варсавою": "Воля плоти, серце міра, дух ада, бог чрева и похоть его, серце нечистое есть тожде. Сей есть архисатана, нечистая сердечная бездна, раждающая во мгновении ока бесчисленные легионы духов и тмы мысленных мечт во мучение всъм" [5].

Скворода пропонує свій погляд на метання духу, духовні колізії також у творі, написаному у 1783 році і який має назву "Брань Архистратига Михайла со сатаню о сем: легко быть благим". Вже на початку твору Скворода заявляє: "отвергаю же всякую житейскую печаль. Что убо дью? Се что! "Всегда благословяще господа, поем воскресение его!" ...Воскресение есть...весь библичный мырик, новая и древняя Ева" [6]. Світ одухотворений йде від Бога. Світ, що втратив надію – творіння ловця душ: "Не вините міра. Не винен сей мертвец. Отнят сему плъннику кураж, избоденно око, прегражден путь; связала въчными узами туга серце его" [7].

Не дивно, що у межах твору відбувається метаморфоза жанру: від листа до розгорнутого дійства шкільної драми або прадавніх міраклів, бо справді неосяжними стають виміри просторові (дім божий, веселка, архангели, що вільно долають відстань від небес до землі) та часові ("во един день, иже есть яко тысяща лът"). Від діалогу з другом до бесіди з усім біблійським світом – такий розмах набуває думка Сквороди. І все в ній важливе: і головний текст і примітки, що роз'яснюють окремі слова, нагадують про окремі події Священного Писання, або вводять нові мовні дискурси з грецької та латини.

Є в творі "Архістратиг Михаїл" й запозичення, на які звертає увагу сам автор: багач, що мандрує, співає пісню на вірші древнього "трагедіографа" Еврипіда; неплота, що плаче, повторює пісню Варлама Лашчевського з його "трагедокомедії" "Гонимая церковь" (виноска, с.79), звідти й переможна пісня архангелів, що звільнили неплоту від змія, підняли до небес, де вона стала символом самої церкви; текст антифону включає в себе вірші Феофана Прокоповича з "Епінікіону" [8]; "Зима прийде, Сонце ясно" – з "древних малоросійських и есть милая икона, образующая весну" (примітка. – Г. С.).

Отже, зміст та форму "Архістрати́га Михаїла" варто сприймати як зведення храму, що стає надбанням усіх людей, огортається символами і є тлумаченням символів. Сковорода прагне повернути людям відчуття соборності, яке одне здатне поновити відносини між людьми, відродити мораль та духовність.

Леся Українка також підіймається у своїй "Одержимій" до відображення гострих духовних колізій, де її власне "Я" випробовує свої начала віри.

I. Вона не може вибачити тих, хто зрадив Месію:

Месія: – *Та що тобі спалило душу, жінко?*

Міріам: – *Не знаю: чи ненависть, чи любов.*

Месія: – *Кого ж ненавидиш ти?*

Міріам: – *Ворогів.*

Месія: – *Своїх?*

Міріам: – *Твоїх.*

II. Вона не може примиритись із тим, що бачить на землі

Месія: – *Про царство боже на землі ти чула?*

Міріам: – *Та я ж тепер ніде його не бачу.*

Месія: – *Ти дивишся й не бачиш, маловірна.*

Міріам: – *Не маловірна я, занадто вірю,...*

*Я вірю, що ти світло – і такого  
ся темрява до себе не приймає?...*

III. Її діалог з Творцем світу виявляє її готовність принести себе в жертву.

Міріам (з раптовою надією):

– *Учителю! Чи ти мені дозволиш  
пролити кров мою?*

З цими словами змістовні обрії Лесиної поеми виходять на всезагальний рівень духовної проблематики усієї історії від народження Спасителя:

IV. Чи подвиг Месії потребує, щоб людина приносила себе в жертву? – Це екзистенційне питання вирішують відважні сміливці духу в усі часи, гостро воно ставиться у XIX-XX століттях.

На відміну від Сковороди, Леся Українка цілком посвячена не тільки в суто теоретичне розглядання вузлових проблем буття у філософії та мистецтві, вона залучається до безпосередньо практики революційних дій, як те робили її рідні та друзі.

Кожен твір стає для Лесі Українки виявленням духовних засад буття, вона не тільки розмірковує, а й стає на захист тих, чия доля була принесена в жертву нескінченному протистоянню між людьми, що ділились на ворогів та бранців. Те, що поетеса відображає у своїй поезії, значно відходить від релігійного смирення.

Її "Грішниця" відображає єдність долі людини з долею народу і неможливість вийти за межі протистояння, разом з яким відкидаються моральні принципи. Не випадково розкриття ідеї твору вимагає поєднання оповідальності із драматичним зображенням подій, власне, як те трапляється і в сакральних книгах, як те відзначалось і в філософських розвідках Сковороди.

*Хвора: – Гадаєш ти, що я боюся суду?  
Запевне, бридко між гадюк попасти,  
Та я їх не боюсь, суд не страшний для мене, –  
Небесний чи земний, для мене все одно, –  
Однакові для мене рай і пекло,  
Бо я не вірю в них  
("Грішниця").*

Начебто героїня твору стає на шлях зневіри. Проте, саме в драматичному діалозі між грішницею та черницею Леся Українка віднаходить важливий стрижень людського існування – співчуття. І хоча співчуття не достатньо для того, щоб розв'язати вузол трагічної ситуації: в очікуванні суду хвора, що хотіла підірвати вежу з ворогами, а поранила лише себе, воно вводить у свідомість грішниці важливий чинник очищення душі – вона відважується на сповідь.

*Черниця: – Боюся я, що втомимся, – ти ж хвора.  
Хвора: – Ти все згадуєш любов, –  
Вона й моя настаєниця єдина.  
Мене любов ненависті навчила,  
Колись і я була, як ти лагідна, тиха  
І вірила в братерську любов,  
Бо при мені були брати кохані,  
Родина і ніжні подруги мої.  
Образу я сльозами зустрічала  
І перед кривдою схиляла чоло,*

*Коли вона на мене наступала,  
Я матері і батькові завжди корилась,  
Вони ж були для мене завжди добрі.  
Я думала, що лад такий можливий  
Між ворогом і бранцем...  
Мій батько й мати ворогам корились,  
А добрості не бачили ніколи.  
У мене розум наче потьмарився,  
Не знала я, де правда і де кривда,  
Я знала тільки, що мені так жаль,  
Так жаль на ворогів і жаль на подоланих.  
Сумний був час...  
Я бачила, як гинуло найкраще,  
Як родичі мої гнили по тюрмах  
І як високе низько упало.  
Тоді в мене спалахнула ненависть  
До тих, що нищили мою любов.  
("Грішниця").*

Зовсім несподівані нашарування сенсів сповідь Грішниці отримує в контексті соціальних перетворень нової та новітньої доби. "Коллективні досліди", за Ніцше, з цілими народами виявили світовий масштаб духовної драми, а з нею і трагізм буття, що охопив кожную людину. Своєю творчістю Леся Українка доводить, що подвиг Месії повторити неможливо, як і те, що прикрити своїм тілом і душею скорботу та криваві рани рідної землі – це все ж таки цілком бути у руслі релігійної доктрини.

#### **Висновки.**

Від середньовічних *sacre rappresentazioni* у філософській та художній свідомості тягнуться лещата застарілої світоглядної моделі (рай, пекло, чистилище), що зникають з відчуттям соборності, яке дарують нам твори українських мислителів. Соборність іде від релігійного світо розуміння, як те доводять філософські одкровення Сковороди, Шевченка, Франка та Лесі Українки.

Бог несе з собою оновлення землі, вітиху та радість буття, за Іоанновим пророцтвом: "и отыймет бог всяку слезу от очію их" [9]. "Легко быть благим" – ця максима вистраждана самим Сковородою, вона дає змогу подолати тугу, наповнити серце любов'ю до усього світу.

Духовна драма як феномен європейської художньої культури заснована на діалозі свідомостей, що виник задовго до "поліфонічного роману" Достоєвського; а окрім діалогу персонажів, вона ще й спирається на внутрішню діалогічність думки, що сама себе заперечує, як те трапляється в поезіях Шевченка та Лесі Українки.

Духовна драма розширює до вселенських масштабів художній час і простір творів навіть там, де згадки про онтологічні виміри дантової "La comedia divina" зовсім немає, але залишається образність, згущення драматичних колізій, натяки на *inferno*, *fatum*, *elisium*. Духовна драма

нагадує про себе завжди там, де вирішується доля людини, усього людства, де відбувається битва добра зі злом.

1. Гужва О. П. Історія духовної драми як рама історії // Вісник Харківської державної академії дизайну і мистецтва: Зб. наук. праць. – Х.: ХДАДМ, 2007. – № 2. – С. 21–35; 2. Гужва О. П. Типологічні риси духовної драми // Вісник Харківської державної академії дизайну і мистецтва: Зб. наук. праць. – Х.: ХДАДМ, 2008. – № 7. – С. 60–71; 3. Блок Марк. Апологія історії Апологія історії или ремесло історика; [Пер. Е. М. Лысенко, примеч. А. Я. Гуревича.] – М.: Наука, 1973. – 232 с. – С. 7–8; 4. Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2 т. – Том 2: Трактати. Діалоги. Притчі. – К.: Наук. думка, 1973. – 576 с. – С. 252; 5. Там само. – С. 95–96; 6. Там само. – С. 59; 7. Там само. – С. 64; 8. Там само. – С. 513; 9. Там само. – С. 81.

Надійшла до редколегії 02.02.2011 р.

**Д. Є. Прокопов, д-р філос. наук, доц., КНУ ім. Т. Шевченка**

## **"ПСИХОЛОГІЧНА" ІНТЕРПРЕТАЦІЯ КРИТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ І. КАНТА І РОЗВИТОК ЕМПІРИЧНОЇ ПСИХОЛОГІЇ**

*У статті досліджується специфіка розвитку філософської думки у Німеччині кінця XVIII – початку XIX століття під кутом зору виникнення і розвитку традиції "психологічних" інтерпретацій кантівської філософії, що представлена іменами Гербарта, Фриза та Бенекє. Автор досліджує основні теоретичні положення, які були притаманні емпірико-психологічній лінії розвитку філософської думки на початку XIX століття.*

**Ключові слова:** історія філософії, кантівська філософія, емпірична психологія, Гербарт, Фриз, Бенекє.

*В статье исследуется специфика развития философской мысли в Германии конца XVIII – начала XIX века с точки зрения возникновения и развития традиции "психологических" интерпретаций кантовской философии, которая представлена именами Гербарта, Фриза и Бенекє. Автор исследует основные теоретические положения, которые были характерны эмпирико-психологической линии развития философии в начале XIX века.*

**Ключевые слова:** история философии, кантовская философия, эмпирическая психология, Гербарт, Фриз, Бенекє.

*The article investigates the specificity of development of a philosophical thought in Germany at the end of the XVIII – beginning the XIX century from the point of view of occurrence and development of tradition of "psychological" interpretations of Kantian philosophy, which is presented by the names Herbart, Fries, and Beneke. The author investigates the basic ideas, which were used by empirical-psychological tradition in philosophy at the beginning XIX of century.*

**Keywords:** the history of philosophy, cantina philosophy, empirical psychology, Herbart, Fries, Beneke.

Незважаючи на "коперніканський переворот Канта", наприкінці XVIII – початку XIX століття, як у Німеччині, так і у Європі в цілому залишалась впливовою докантівська традиція філософування, пов'язана насамперед з іменами Спінози, Ляйбніца та Вольфа. Зокрема, з тими чи іншими варіантами інтерпретації спінозизму ми зустрічаємося у німецьких романтиків. Однак, не менш цікавою виявилась і спроба переосмислення ляйбніцевської монадології, з якою ми стикаємося у Йогана Фридриха Гербарта (1776–1841 рр.). Поступово філософія Гербарта набувала дедалі більших ознак реалізму і психологізму, що дозволило йому рішуче виступити проти системи абсолютного ідеалізму Гегеля. Одночасно з

Гербартом спроби психологічної інтерпретації Канта ми знаходимо у Якоба Фридриха Фриза (1773–1848 рр.), Фридриха Едуарда Бенеке (1798–1854 рр.) та інших дослідників, з якими пов'язаний насамперед розвиток емпіричної психології у Німеччині. До основних філософських праць Гербарта відносяться: "Головні пункти метафізики" (1806 р.), "Загальна практична філософія" (1808 р.), "Підручник зі вступу до філософії" (1813 р.). Серед психологічних і педагогічних необхідно згадати роботи: "Ідея Песталоцци про алфавіт сприйняття" (1802 р.), "Загальна педагогіка, виведена з цілей виховання" (1806 р.), "Підручник психології" (1816 р.), двотомне дослідження "Психологія як наука, наново ґрунтована на досвіді, метафізиці й математиці" (1824–1825 рр.), "Листи щодо застосування психології до педагогіки" (1831 р.), "Нарис лекцій з педагогіки" (1835 р.). загалом же зібрання творів Гербарта, яке побачило світ у 1850 році нараховувало 12 томів.

Знаходячись під впливом кантівської філософії, Гербарт від самого початку визнавав основним завданням філософії обґрунтування досвіду, яке повинно відбуватись у науковій формі. Утім, якщо для Канта максимальним ступенем наближення до реальності було явище, то Гербарт спробував підійти до розгляду цієї проблеми у дещо інший посіб. На його думку, досвід хоча і є очевидним, але його цінність полягає у тому, що він відкриває для людини певну істинну реальність, в якій вона існує. Той факт, що сам по собі досвід не є "істинною реальністю" і не може вважатися нею впливає насамперед з його суперечливого характеру. Дійсно, досвід не тільки відкриває людині величезну кількість суперечностей, але й сам є суперечливим. Утім, це зовсім не означає, що досвід слід відкинути. За Гербартом, його потрібно лише правильно проінтерпретувати. Це означає, що ті суперечності, що відкриваються у досвіді не є істинною реальністю, адже вона не може бути суперечливою. Таким чином дійсне або істинно реальне відкривається не "у" досвіді, а "за" ним, як дещо що стоїть за позірними явищами і є несуперечливим у своїй основі. Однак як пізнати цю істинну реальність, якщо досвід на неї лише вказує, а не розкриває її у її власній сутності? Вихід, що пропонується Гербартом полягає у тому, що крім досвіду, є поняття (у цьому моменті Гербарт доволі точно відтворює кантівську ідею з аналітики понять), які структурують досвід реальності, мають відношення до неї і потенційно в змозі розкрити її сутність.

Тому засобом відкриття істинної реальності є "розробка" або "опрацювання" понять. Реалізація цього завдання припадає на метафізику. Утім, погоджуючись з Кантом тлумачити метафізику як науку про поняття, він, за влучним висловом Віндельбанда, категорично відмовляється сприймати її як науку, що складається лише з понять [1]. Тобто метафізика повинна відкрити не стільки апіорні поняття, скільки реальність, яка відкривається у поняттях того, що дане безпосередньо.

Звісно реальність понять не є тотожною реальності речей. Але це не означає, що поняття можуть бути витлумачені лише як результати певних емоційно-психологічних станів. У цьому ставленні до понять вбача-

ється і певна відмінність від класичного реалізму. Справа у тому, що відмовляючись тлумачити поняття виключно як "імена", "назви" і "емоційно-психологічні феномени", Гербарт, тим не менш, не вважав, що поняття самі утворюють реальність. Тобто, за Гербартом, ми не вправі говорити що "поняття – це реальність". Правильніше сказати, що функцією понять є відкриття справжньої реальності. Таким чином, єдиним шляхом наближення до реального є робота з поняттями. Ця робота складається, за Гербартом, з двох частин. Першою і необхідною з них є логіка, без якої неможливе будь-яке наукове знання. Іншою – є відкриття "реалів" (Realen). Реали – це складові частини істинного буття, кожен з яких є цілісністю і своєрідною простою субстанцією. Але, оскільки дійсність, яку ми схоплюємо у досвіді, є різноманітною, то і реалів повинно бути багато. Ці твердження Гербарта давали підстави для порівняння реалів з лямбніцевськими монадами.

Ще більше цьому порівнянню сприяють ті приклади, що їх наводить Гербарт. Зокрема, він вказує, що у досвіді ми сприймаємо певну річ як цілісність, що наділена сукупністю різноманітних властивостей. Але цілісність різнорідного можлива тільки тоді, коли сама різнорідність постає як позірність єдності. Звісно, можна припустити, що різнорідні елементи є частиною сутності даної речі, яка, за нашим припущенням, є основою єдності. Але у такому разі ми лише відкриваємо лінію нескінченного логічного регресу, який змушує нас після цього шукати основу для єдності різнорідних частин сутності тощо. На відміну від цього, на думку Гербарта, значно продуктивніше скористатись кантівським розрізненням на феномени і ноумени. У такому разі єдність належить до істинної реальності, а множинність – до феноменального світу і є лише явищем, а не сутністю самою по собі.

Однак, як було вказано вище, єдність та істинність Гербарт приписував не самому буттю (на кшталт буття Парменіда та елеатів), а "реалам", які його утворюють. Хоча, відтворивши кантівський поділ на феномени та ноумени, Гербарт зіткнувся з тією ж проблемою, що і Кант. Її суть полягає у тому, як саме можна через позірність досліджувати реальність? Нагадаємо, що кантівська відповідь на це запитання була негативною: знання про феномени ніколи не відкриє нам знання про ноумени, а отже і сама проблема можливостей відкриття у спекулятивний спосіб істинної реальності є результатом некоректного застосування термінів. Як не парадоксально це може звучати, але спираючись на кантівські положення, Гербарт прийшов до прямо протилежних висновків, і якщо Кант запитував про умови можливості пізнання (тобто про суб'єктивні умови можливості), то Гербарт поставив запитання про об'єктивні умови можливості феноменальних предметів.

Якщо, за Кантом, відштовхуючись він феноменів, ми можемо дослідити лише саму по собі пізнавальну спроможність, що він власне і зробив у "Критиці чистого розуму", то Гербарт спробував довести, що рухаючись у бік феноменів та відкриваючи їх "феноменальну природу", ми можемо пройти через цю позірність і сягнути істинного буття. Подібна



відмінність пояснюється тим, що у Гербарна, з одного боку, і у Канта – з іншого, ми зустрічаємо принципово відмінне розуміння того, що саме є феноменом, а точніше – того, як він виникає. Нагадаємо, що за Кантом, феномен – це результат взаємодії і зіткнення двох спрямованих один до одного струмів, одним з яких є афіціювання, а іншим – людська спроможність сприйняття. Тобто феномен рівною мірою породжується "речами самими по собі" та людською свідомістю. У кантівського феномена завжди є два творця. Натомість Гербарт тлумачив феномен як виключне породження речей. Активна природа "реалів" змушує їх розкриватись людині через множинність, оскільки саме через неї людина вхоплює дійсність. Тобто між феноменом і "річчю самою по собі" існує зв'язок причини і наслідку, і розкриваючи природу цього зв'язку, людина у своїй пізнавальній діяльності може перейти від феноменів (позірності) до реальності, так само як вона переходить у своїх умовиводах від знання наслідків до знання причин. З огляду на зазначене, не можна не погодитися з думкою В. Рьода, який вказує, що у цьому пункті своїх філософських розмислів Гербарт настільки далеко відійшов від Канта, що його не можна вже зараховувати до лав представників критичної традиції [2].

Подібно до зовнішнього досвіду, Гербарт тлумачить і внутрішній досвід. Це означає, що множинність явищ свідомості засвідчує існування простої субстанції, якою є душа [3]. Подібно до інших простих субстанцій (реалів-монад) вона є безсмертною. Більше того, в існуванні душі ми переконаємося й через те, що всі уявлення, які ми віднаходимо у собі, ми вважаємо саме "нашими" уявленнями, тобто такими, які об'єднані певною спільною для всіх них сутністю. За Гербартом, уявлення – це ніщо інше як репрезентації, результати впливу на душу різноманітних зовнішніх факторів. Завдяки ним душа забезпечує своє самозбереження, оскільки вони є своєрідною формою внутрішньої активності, яка спричиняється відповідним зовнішнім впливом. Під впливом внутрішньої взаємодії, репрезентації спричиняють виникнення специфічних душевних станів, які є нічим іншим як спроможностями душі – чуттєвістю, волею, мисленням тощо. У цьому Гербарт також істотно відходить від Канта, для якого повинні існувати певні спроможності, які б генерували уявлення та обробляли їх. У такому припущенні Гербарт вбачав помилку, яка полягає у тому, що ми пояснюємо одне невідоме через інше невідоме і примножуємо при цьому кількість сутностей, до яких ми звертаємося. На відміну від цього, Гербарт вважав, що всі спроможності людини існують не самі по собі і до будь-яких уявлень, а виникають виключно як результат внутрішнього їх упорядкування, яке відбувається через потяг душі до гармонії, а не до хаосу. Цей потяг не є певною метафізичною сутністю, яку вигадує Гербарт, оскільки він асоціював його з потягом до самозбереження, адже якщо душа самостійно і спричиняє активності до упорядкування уявлень, то вона просто зруйнується від "перенасиченості" їх протидією, зіткненням і хаотичною динамікою.

У світлі цього розум тлумачиться Гербартом як постійний процес обробки різноманітних уявлень, встановлення взаємозв'язків між ними,

збагачення новим досвідом тощо. Якщо розум не спрацьовує, або якщо він працює неправильно, то тоді народжуються ілюзії, непевність, хиба та різноманітні психічні розлади. Саме на цих основоположних ідеях Герbart засновує свою психологію. Вважаючи, що всі уявлення як презентації та ураження від зовнішніх впливів можуть бути виміряні в частині своєї інтенсивності, він запропонував математичні методи вимірювання такої інтенсивності уявлень. Дійсно, уявлення, за Герbartом, різняться не лише якісно (уявлення дерева можна завжди відрізнити від уявлення каменя), але й кількісно. Основу кількісної характеристики уявлення складає його сила, показником якої, у свою чергу, є ясність. Уявлення як динамічні сили приходять у взаємодію одне з одним у душі людини. Таким чином для того, щоби дати картину душі (або – щоби отримати її максимально точний "відбиток"), необхідно виміряти інтенсивність (точніше її зміни) взаємодії різних уявлень, які є у душі.

Як результат – психологія Герbartа складається з двох головних частин: статички духу і динаміки духу. Перша з них вивчає уявлення, що знаходяться у стані рівноваги, друга – досліджує умови і наслідки руху уявлень у свідомості людини. Водночас, залежно від ясності уявлень, Герbart виділяв три типи уявлень і відповідно три сфери свідомості: ясну свідомість, свідомість і несвідоме. Вказуючи на те, що певні уявлення можуть втрачати свою інтенсивність, Герbart ввів у психологічний і філософський обіг поняття несвідомого як такої сфери куди потрапляють всі уявлення, які настільки загальмувались (втратили свою інтенсивність), що вони вже більше не сприймаються свідомістю. Ці три сфери відділяються одна від одної двома порогоми: а) порогом ясної свідомості (між свідомістю і ясною свідомістю), і б) порогом свідомості (між свідомим і несвідомим). Ідея "математизації" психології і побудови такої специфічної науки як "фізика душевного життя" була згодом підхоплена Ернстом Гайнрихом Вебером та Густавом Теодором Фехнером. Серед інших психологів, які розвивали ідеї Герbartа необхідно згадати Теодора Вайтца, Морица Лацаруса, Геймана Штейнталь, Рудольфа Германа Лотце.

У сфері практичної філософії Герbart також спирався на аналіз понять. На його думку, у сфері етики та естетики ми маємо справу з такими поняттями, які працюють у якості критеріїв того, що відбувається і одночасно є певними зразками, які відображають те, як і що повинно бути. Всього для етики Герbart вказує на п'ять подібних ідей, якими є: внутрішня свобода, досконалість, доброзичливість, право і справедливість. Всі вони одночасно є і критеріями моральної поведінки і настановами, які дозволяють вибудувати людині свою поведінку у певний спосіб, а саме: щоби її результати відповідали даним поняттям-як-критеріям). При цьому, на відміну від Канта, Герbart не придавав такого значення поняттю волі, вважаючи її лише породженням процесу взаємодії уявлень.

Однак, не зважаючи на свої філософські і психологічні дослідження, чи не найбільшу славу Герbartу принесли його праці у галузі педагогіки.

Тому зараз необхідно бодай у найбільш загальних рисах окреслити це питання. До того ж не можна забувати, що педагогіка Гербарта знаходилась у тісному зв'язку з його практичною філософією та етикою і являла собою своєрідну практичну експлікацію того шляху, який має пройти людина на шляху її морального удосконалення. Від самого початку Гербарт ставив на меті надати педагогіці форму науки. Не заперечуючи розуміння педагогіки як мистецтва, він тим не менш стверджував, що лише широкі філософські і наукові теоретичні погляди і знання можуть зробити зі звичайного вихователя, який використовує лише власний індивідуальний досвід виховання, справжнього педагога. Загалом, педагогічна теорія Гербарта знаходилась у тісному зв'язку із його практичною філософією, адже метою виховання, на його думку, є ніщо інше як формування добродесної людини, тобто такої, яка може бути органічною частиною існуючих у суспільстві відносин, дотримується певних загальних правил поведінки, шанує правопорядок і не порушує його. Всього виховний процес ставить перед собою два типи цілей. Перші цілі – необхідні. Їх сенс полягає у тому, що через виховання людина повинна навчитися таким правилам і нормам, які необхідні їй у будь-якій сфері діяльності та у будь-який час. Ці цілі безпосередньо пов'язані з природою людини, а також з природою суспільних відносин, у які вона вступає. Фактично досягнення зазначених цілей є процесом виховання моральнісної людини, яка постійно оволодіває навичками підпорядкування своєї діяльності ідеалам добра, права і справедливості. Ці навички є основою того, що Гербарт описує поняттям "моральнісного характеру". Інші цілі – можливі. На відміну від перших, вони мають спеціальний характер і пов'язані із вихованням тих чи інших конкретних спроможностей, навичок або набуттям тих чи інших знань, які є важливими для здійснення певних видів діяльності. Щоправда, досягнення цих цілей не можна вважати своєрідним "професіональним вихованням", оскільки на цьому етапі, за Гербартом, людина має якомога повніше розвивати у собі спроможність до сприйняття. Тобто через поступове оволодіння спеціальними знаннями, людина повинна не замикатись на них, а постійно розширювати цю сферу, через що відбувається процес її духовного удосконалення.

Всього виховний процес складається з трьох стадій, якими є: управління, освіта та моральнісне виховання. Управління має своєю метою лише підтримання належного порядку (дисципліни), а отже застосовує такі міри як погроза, нагляд, покарання, заборона тощо. Цей порядок має здебільшого зовнішні форми, але саме завдяки ньому і його узвичаєнню формується основа для внутрішнього виховання. Наступним етапом виховання є освіта. Її виняткова роль пояснюється тим, що всі прояви практичної активності індивіда, включаючи й волю, є похідними від різних способів комбінації або модифікації наших уявлень. Тому шляхом цілеспрямованого формування правильних уявлень можна отримати добру волю, яка матиме у собі всі шість інтересів, які, за Гербартом, притаманні будь-якій людині. Це емпіричний, умозірний, есте-

тичний, симпатичний, соціальний та релігійний інтерес. Водночас ці інтереси будуть спрямовуватись правильними уявленнями, які надають людині насамперед гуманітарні науки і математика (її він характеризував як "сильну гімнастику духу"). Запорукою успішної освіти, за Гербартом, є те, що у учня поступово формується ще один "спеціальний інтерес", яким є інтерес до освіти, адже людина лише тоді успішно засвоює знання, коли в основі її мотивації лежить не примус а вільний інтерес. Саме цей інтерес і стимулює постійну увагу, а також генерує бажання отримувати нові знання, а отже і самоудосконалюватися.

Останнім етапом освітнього процесу є моральнісне виховання. Його метою є укорінення у свідомості людини моральних понять і моральних цінностей. Основною властивістю цього виховання є те, що, на відміну від управління, коли примус має зовнішній характер, моральне виховання повинно перемістити цей примус всередину самої людини, і тим самим трансформувати його у внутрішній примус. У цьому сенсі, як вважав Гербарт, людину ніхто не може змусити бути моральною, але вона може примусити бути моральною сама себе. Таким чином педагогічний процес є невід'ємною частиною процесу морального розвитку людини, а отже педагогіка є тим практичним засобом, який дозволяє етиці перейти з загальнотеоретичного на практичний рівень. Більше того, саме завдяки системі виховання, на думку Гербарта, моральнісні ідеали можна не тільки обґрунтувати (таке обґрунтування може дати і чиста практична філософія), але й поширити їх, зробити їх загальнодоступними і загальноновизнаними.

Однак, як було зазначено вище, крім Гербарта, зі спробою "психологічної інтерпретації Канта" ми зустрічаємося у Фриза. Щоправда сам Гербарт вважав фризову антропологічну критику розуму зайвою і оцінював її як "крок назад від Канта". Навчаючись у Ляйпцизі, Фриз знаходився під впливом психологічних поглядів Платтнера. У 1805 році йому було запропоновано посаду професора математики у Гейдельберзі, а у 1816 році – посаду професора теоретичної філософії у Єні. У 1806 і 1807 роках виходить його головний твір, в якому він викладає свої філософські погляди – "Нова або антропологічна критика розуму" (друге видання вийшло у 1828–1831 рр.). Серед інших його робіт необхідно назвати такі як: "Система філософії як наука про очевидне" (1804 р.), "Знання, віра та передчуття" (1805 р.), "Система логіки" (1811 р.), "Підручник психологічної антропології" (1821 р.), "Система метафізики" (1824 р.).

Вперше Фриз ознайомився з філософією Канта у викладі Райнгольда. Потім він звертається до праць самого Канта, роблячи наголос насамперед на докритичних дослідженнях, а також на "Критиці чистого розуму". Освоюючи "Критику чистого розуму" і критичну філософію загалом, Фриз звернув увагу на те, що Кант досліджує не просто певні абстрактні спроможності, які ми віднаходимо у людині, а саме спроможності людської душі. Це, за Фризом, змушує нас суттєво переглянути сенс критичної філософії, яка повинна тлумачитись не як певна модифі-

кована "нова метафізика", а як психологія або нова антропологія, адже її предметом є ніщо інше як людська душа з притаманними їй спроможностями. Таким чином шлях, яким повинна йти філософія, являє собою розробку природного вчення про людську душу, яке Фриз охарактеризував поняттям "філософської антропології".

Якщо ми аналізуватимемо зміст людської свідомості, то ми приходимо до висновку, що його основу складають уявлення, які також відносяться до сфери дослідження психології. За цієї причини, як доводить Фриз, філософами було цілковито несправедливо відсунуто на другий план психологію, яка, на його думку, є важливою і одночасно основною метою будь-яких фундаментальних філософських досліджень. При цьому, виходячи з психологічного дослідження свідомості, за Фризом, ми отримуємо змогу відповісти на цілий ряд складних філософських питань. Зокрема такою проблемою, яка може бути розв'язана у психологічний спосіб він вважав проблему співвідношення свідомості з буттям або речами.

Критикуючи гербартову ідею причинного зв'язку між речами та уявленнями, Фриз доводив, що вона практично нічого не пояснює, адже із понять "наслідок" і "причина" ми ніколи не можемо вивести ті якості, які ми об'єктивно сприймаємо. Тобто, маючи певне уявлення, ми звісно можемо прийти до усвідомлення і навіть певності в існуванні тих чи інших речей, які є причинами даних уявлень та явищ. Але, як вважає Фриз, ми ніколи не зможемо вивести з ідеї причини всі ті різноманітні та відмінні одна від одної якості, які ми безпосередньо відкриваємо у тому чи іншому уявленні. Натомість, якщо ми спробуємо дослідити наші уявлення не метафізично, а психологічно, то легко побачити, що у кожному з них імпліцитно міститься не лише суб'єктивне усвідомлення даного уявлення, але й співвіднесеність з певною об'єктивністю, яка не додається у штучний спосіб свідомістю, а є іманентно притаманною будь-якому уявленню.

У цьому сенсі філософія повинна обмежитися аналізом змістів уявлень, або змістів свідомості. Цього цілком достатньо для пізнання, тоді як всі спроби або обґрунтувати наявність причинного зв'язку між речами у собі та явищами, або взагалі заперечувати проти існування речей у собі, є від самого початку хибними і непродуктивними. Наслідком такого способу розв'язання проблеми співвідношення явища та речі стала суцільна відмова Фриза від застосування кореспондентної теорії істини, адже насправді, по відношенню до всіх наших суджень просто не існує предметів, яким би вони мали кореспондувати. Тому єдиним критерієм істини може бути їх власне співвідношення або внутрішня когерентність системи суджень. На основі такого тлумачення істини, Фриз розбудовує цілковито відмінну від кантівської теорію пізнання, в основі якої лежить ідея "прояснення" або "поновленого усвідомлення" змісту тих уявлень, які містяться у свідомості.

Зокрема, він вказував на те, що дуже часто людина користується "темними" або "непроясненими" уявленнями у своїй повсякденній

практиці. Наприклад, людина може вчиняти добрі вчинки лише на основі гадки про те, що такі вчинки є гарними і правильними. Однак, якщо вона спримує своє пізнання на зазначену гадку і спробує "прояснити" або "поновити зміст" ідеї добра, то вона отримує вже не просто гадку, як прояв недостатнього знання поняття добра, а знання цієї ідеї. Це ж саме стосується й інших ідей, як то: ідеї прекрасного, ідеї божественного, ідеї досконалого тощо. Щоправда, у цьому пункті свого філософування Фриз стикається з доволі складною проблемою, яка полягає у тому, щоби встановити той критерій, який дозволяє нам зрештою бути певними, що віднайдений нами зміст ідеї є вже знанням, а не гадкою. Тобто "поновлюючи" зміст ідеї, і йдучи від гадки про ідею до істинної ідеї, як ми можемо знати, що той результат який ми отримали є "вже знанням", а не "ще гадкою"? Наука тут безсила, оскільки в основі будь-якої науки також лежать ідеї, статус яких саме як ідей, а не гадок, може бути поставлений під сумнів. Тому наукове обґрунтування у даній ситуації неспроможне вирішити зазначену проблему. Відповідь, яку надає Фриз, дещо нагадує картезіанську гіпотезу про "Бога, який не є ошуканцем". На думку Фриза, ми просто повинні довіритися розуму, який не бреше і сам знає, коли замість гадки ми отримуємо ідею (тобто йдеться про віру в розум, або точніше – довіру до розуму). З цього погляду, зміст тієї чи іншої ідеї є не результатом дедукції або аналізу, а є предметом розумової віри.

Загалом, оцінюючи загальний ідеалістичний напрям розвитку філософії після Канта (насамперед у Шелінґа та Геґеля), Фриз вважав, що вона зробила крок не вперед, а назад, породивши ніщо інше як "новий містицизм", який геть відійшов від тих питань, які відкрила кантівська критична філософія. Принагідно зауважимо, що Геґель, стосунки якого з Фризом в Єні були надзвичайно гострими і навіть ворожими, також негативно оцінював філософію Фриза, характеризуючи її як "балаканину" та "сумне видовище". Утім, насправді, Фриза також не можна вважати "кантіанцем" у точному значенні цього терміну. Так само викликають серйозні сумніви його постійні запевнення, що він "філософує у дусі Канта". Очевидно, що найбільш правильним буде характеризувати філософію Фриза як одну з можливих інтерпретацій критицизму, яка взяла окремі положення критичної філософії лише як мотив, і перетворила цей мотив на цілком нову, і одночасно відмінну від кантової філософії, мелодію. Разом з тим, вихідна "психологічна настанова" Фриза, так само як і його незаперечний внесок у розвиток психології, служать підставою до вивчення його поглядів саме у контексті розвитку емпіричної психології кінця XVIII – початку XIX століття.

Останнє ім'я, яке не можна обійти увагою у контексті дослідження традиції емпіричної психології у Німеччині є Фридрих Едуард Бенеке. Подібно до Гербарта і Фриза, він уледів основу критицизму у психології і спробував протиставити свою емпіричну психологію ідеалізові Фіхте, Шелінґа та Геґеля, а згодом і філософії Шопенгауера. До основних праць Бенеке відносяться: "Психологічні нариси" (1825–1827 рр.),

"Практична психологія" (1832 р.), "Нова психологія" (1845 р.). На думку Бенекє, через недостатню розробку Кантом саме психологічного аспекту свого критицизму вся наступна філософія пішла згубним ідеалістичним шляхом. Причин цьому було дві. З одного боку – це неправильне розуміння сутності кантівської філософії Фіхте, Шелінґом і Геґелем, а з іншого боку – те, що сам Кант недостатньою мірою усвідомив всі можливості психологічного методу як найбільш надійного шляху для дослідження різноманітних форм активності пізнавального суб'єкта.

Утім, як виявилось, розвиваючи і трансформуючи кантівський критицизм, Бенекє спромігся відійти настільки далеко від Канта, що в остаточному варіанті його філософії ми маємо справу не стільки з "інакшим критицизмом", скільки з "геть не критицизмом", який насправді не має практично нічого спільного з Кантом та кантівською філософією. Хоча, це жодною мірою не заперечує тієї безумовної історико-філософської цінності, яку мають погляди представників емпірично-психологічного напрямку у німецькій філософії. Це дозволяє значно повніше і коректніше в історико-філософському плані охарактеризувати те, яким чином сприймалась кантівська філософія, і яким чином вона інтерпретувалась у дослідженнях, які не підпадають під усталену історико-філософську схему "класичної німецької філософії", що йде маршрутом "Фіхте – Шелінґ – Геґель".

1. *Видельбанд В.* История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками: В 2 т. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб, КАНОН-Пресс-Ц, 2000. – Т. 2. – С. 401.
2. *Рьод В.* Шлях філософії з XVII по XIX століття. – К.: Дух і Літера, 2009. – С. 195–196.
3. *Виндельбанд В.* История философии. – К.: Ника-Центр, 1997. – С. 494.

**Надійшла до редколегії 02.02.2011 р.**

# ОНТОЛОГІЯ, ЕПІСТЕМОЛОГІЯ, ЛОГІКА

О. В. Крицький, викл., НМУ ім. О. О. Богомольця, м. Київ

## ВІРТУАЛЬНА РЕАЛЬНІСТЬ ЯК ПРОДУКТ УЯВИ ЛЮДИНИ

*В статті визначається роль уявлення та уяви у конструюванні віртуальної реальності, а також з'ясовуються відмінності між поняттями "образ" та "симулякр".*

*Ключові слова:* образ, симулякр, реальність, віртуальна реальність, уявлення, уява.

*В статті определяется роль представления и воображения в конструировании виртуальной реальности, а также выяснение отличий, между понятиями "образ" и "симулякр".*

*Ключевые слова:* образ, симулякр, реальность, виртуальная реальность, представление, воображение.

*In the article is carried out attempt to define the role of presentation and imagination in constructing of virtual reality, and also finding out of differences, between concepts "appearance" and "simulyakr".*

*Keywords:* appearance, simulyakr, reality, virtual reality, presentation, imagination.

Сучасний стан розвитку суспільств характеризується технологізацією та інформатизацією всіх соціальних відносин. Інтенсивна інформатизація призвела до створення віртуальної реальності, де не існує ustalених соціальних цінностей, традицій, а домінує лише подібність, випадковість, інформативність. При цьому відбувається зміна характеру комунікації, заміна реальності – гіперреальністю, ще донедавна незнайомим світом образів і симулякрів. Лише уява людини здатна була створити цей "дзеркальний світ", оскільки сутність уяви полягає у вільній переробці свідомістю пізнавального образу або взагалі нових об'єктивних чи віртуальних побудов на довільних засадах. Сама зміна дійсності вимагає від людини гнучкої адаптації і пізнання нової реальності.

Дослідження впливу уяви людини на формування образів, симулякрів, нових аспектів адаптації до навколишньої дійсності, її пізнання і постало метою даної статті.

Глобалізаційні процеси, які набувають інтенсивного розвитку вносять суттєві корективи у формування сучасного типу особистості. Адже розвиток світу відбувається за швидких динамічних умов, де людині важко встигати за розвитком подій. Тому саме уява здатна не тільки допомогти людині у розв'язанні проблем щодо адаптації до дійсності, її пізнання та включення у соціальні процеси, а й продукувати нові шляхи, методи, які здатні максимально оптимально допомогти людині прилаштуватись до реальності.

В традиційному тлумаченні реальність означає сукупність всього матеріального, що оточує людину, тобто весь оточуючий світ, який сприймається органами чуття людини, відображаються ними, але не залежать від них [1]. При цьому виокремлювали об'єктивну реальність, суб'єктивну, соціальну та ін. Але на сучасному етапі розвитку світу цього визначення недостатньо, оскільки існує віртуальна реальність.



Людина, включаючись у прискорений хід подій намагається максимально комфортно для себе увійти в ті соціальні процеси, які відбуваються навколо неї. Тому в таких випадках у людини існує два альтернативних шляхи щодо самореалізації. Перший – людина постійно знаходиться в ситуації невизначеності і поступово зникає до такого стану, що це призводить до неадекватної оцінки дійсності. Другий шлях – це встигання за прискореним перебігом подій, що можливо тільки завдяки технологізації та інформатизації суспільства. Посередництво технологій суттєво змінює логіку взаємовідносин між людьми. На особистісному рівні, з одного боку, це призводить до посилення зв'язків і причетності до подій у світі, а з іншого, відбувається занурення у віртуальний світ образів і подій, тому відбувається "втеча від реальності". Коли це трапляється, відбувається послаблення зв'язків особистості з середовищем, групою, що раніше виступала певною системою норм, традицій, звичок, цінностей. Але можна констатувати, що розвиток інформаційних технологій має подвійну дію на розвиток особистості. По-перше, для особистості існує більше поле для реалізації її можливостей, відбувається комунікація "всіх з усіма", де географічний фактор не постає перешкодою. По-друге, це й постає загрозою для особистості, оскільки особистість настільки занурюється у віртуальний світ, що втрачає зв'язок з реальністю.

Отже, на сучасному етапі розвитку реальність слід визначати як сукупність всього, що існує незалежно від людини (об'єктивна реальність), а також те, що притаманне людині: її думки та почуття (суб'єктивна реальність) і те, що визнається за існуюче (віртуальна реальність), де людина реалізує свій власний проект (образ). Уява людини продукує цей образ. У віртуальній реальності взаємодія відбувається не між суб'єктами соціальної дії, як це традиційно відбувалось в об'єктивній реальності, а між індивідуальними інтерактивними образами, які створюються людиною тільки для взаємодії у віртуальну просторі.

Варто відразу з'ясувати що являє собою віртуальна реальність, а також розкрити значення терміну "віртуалізація". Досить детально ці питання дослідив російський науковець Д. В. Іванов в своїй роботі "Віртуалізація суспільства". За Д. В. Івановим, "віртуалізація – це процес заміщення, за допомогою комп'ютерів, реального простору, як місця відтворення суспільства – простором віртуальним" [2]. Такі дослідники як Крокер та Вейнштейн віртуалізацію визначають як "новий тип відчуження: відчуження людини від власної плоті, в процесі користування комп'ютером і перетворення її в потік електронної інформації" [3].

Отже, віртуалізація – це "новий дзеркальний" світ, де відбувається конструювання образів, за посередництвом яких здійснюється взаємодія. Можна стверджувати, що віртуалізація включає в себе як технологічний аспект, так і соціальний, який детермінований розвитком комп'ютерних технологій. Віртуальність продукує творення віртуального суспільства, яке існує паралельно з суспільством реальним, власне на його основі і твориться віртуальне. Існування та пізнання цього світу немож-

ливе лише за допомогою мислення, логіки, тобто раціонального пояснення, а воно ґрунтується на уявленнях людини, особливо на уяві, оскільки така реальність не була відома раніше, вона є творінням людини без чого сучасній людині вже не обійтись.

В сучасній літературі віртуальній реальності надаються такі характеристики:

1. Нематеріальність дії, але при цьому віртуальне виробляє ефекти такі ж самі, які також характерні і для об'єктивної реальності.

2. Умовність параметрів: утворенні образи є мінливими та штучними.

3. Ефемерність, тобто цілковита свобода входу та виходу, що забезпечує можливість переривання та поновлення існування [4].

Віртуальна реальність постає як повне заміщення реальності, її симуляція образом і необов'язково за посередництвом комп'ютера, але обов'язково з використанням логіки віртуальної реальності і всіх її складових. Сама перспектива заміщення форми відносин на відносини між образами й формує віртуальне суспільство.

Слід визначити значення терміну "образ", а також особливості його формування та функціонування. В сучасній філософській літературі образ визначається як "сполучна ланка між суб'єктом і об'єктом пізнання, завдяки якій суб'єкт та об'єкт пізнання, хоча й залишаються реально різними, але набувають єдності" [5]. Отже, образ замінює річ, предмет, але він з'єднаний з суб'єктом, завдяки тому що має той чи інший ступінь схожості з предметом пізнання. На сучасному етапі розвитку досліджень віртуальної реальності, віртуалізації суспільства виокремлюють поняття "симулякр". Цей термін не є новим, він був введений ще з античних часів, а саме давньогрецьким філософом Платоном. У перекладі з латинської мови термін "симулякр" означає привід, двійник, подоба речі. Платон, створюючи свою ідеалістичну філософію, пояснює значення симулякра як те, що фізичні речі копіюють ідеальні первообрази та завдяки цьому співпадають з оригіналами. За Платоном, копії бувають різного ґатунку: по-перше, ті, які адекватно відображають оригінал, тобто є подібними; по-друге, ті, які спотворюють оригінал. Такі копії Платон називає симулякрами – підробки, примари, копії копій, які викривляють прототип. В одному зі своїх діалогів, а саме в "Софісті", Платон виокремлює два типи образів: – перші – це копії, претенденти, які є подібними, і другі – хибні претенденти, які виникають при відсутності подібності, що призводить до відхилення і вони є симулякрами. Платон надає досить яскравий приклад в розрізненні подібних копій та симулякрів. "Чужоземець. А як ми називасмо те, що з одного боку, здається подібним прекрасному, хоча при цьому й не виходить з прекрасного, а, з іншого боку, якби мати можливість достатньою мірою це розглянути, то можна було б сказати, що воно навіть і не схоже з тим, з чим вважають його схожим? Чи не є те, що тільки здається схожим, а на справді не таке, а є лише привидом?" [6]. І як висновок сказаного Платон пише таке: "Чужоземець. Ми розглянули два типи зображувального мистецтва – один, той який створює образи, а інший – створює лише привиди" [7].

Виходячи з цього можна сказати, що копія за своєю сутністю і значенням повинна бути подібною. Ідея речі – це подоба, образ, а симулякр – постає лише як копія копії, образом, який позбавлений подоби. Представник постструктуралізму Ж. Дельоз симулякр визначав наступним чином: "сутність симулякра полягає у невідповідності та різниці, він містить у собі відсутність схожості" [8].

Отже, у Платона первинним постає ейдос, тобто модель-оригінал, відносно цього постають два види подоби: перші – достовірні копії, які схожі з ейдосами і, другі – симулякри, які неподібні до ейдосів і відносно один одного. Тому симулякри виступають псевдореферентами, які утворюють штучний світ, іншу реальність.

Свого подальшого розвитку поняття "симулякр" отримує у філософії ХХ століття, а саме у представників постструктуралізму, особливо в концепціях Ж. Батая та Ж. Бодріяра. У Ж. Батая симулякр означає "суверені моменти", "прикладі втечі буття та перервності досвіду" – це стани сп'яніння, сміху та ін. [9]. Найбільшої популярності і розробленості поняття "симулякр" здобуває у філософії Ж. Бодріяра. Між наведеними концепціями існують досить суттєві відмінності щодо тлумачення симулякрів. А саме Ж. Батай тлумачить симулякр відносно сфери внутрішнього досвіду і вважає його "знаком миттєвого стану", який не співпадає з жодною реальністю, проте сам представляє собою реальність, але позбавлену ідентичності. Аналізуючи погляди Ж. Батая французький філософ П. Клоссовський робить наступні узагальнення "симулякр утворює знак миттєвого стану і, що суттєво він не може, і не здатен налагодити взаємодію між думками, а також не може здійснити перехід однієї думки на іншу ... але при цьому симулякр має й переваги. В ньому не має намірів закріпити те, що він представляє з досвіду, і те, що він висловлює про нього; симулякр не просто не боїться протиріч – він заснований на них. Якщо він і плутає значення понять, то це тільки тому, що він передає вірно частку того, що не повідомляється. Симулякр – це те, що ми можемо знати про досвід і в цьому відношенні він відрізняється від понять тим, що поняття є лише жалюгідним викидом, намагаючись чітко самовизначитись, а симулякри постають такими повідомленнями, мотиви яких не тільки не піддаються визначенню, але й навіть не намагаються самовизначитись" [10].

На відміну від Ж. Батая Жан Бодріяр поняття "симулякр" переносить у сферу соціокультурного досвіду. При цьому він доводить, що симулякри являють собою не просто гру знаків, а певні маркери реальності, що отримують своє значення лише всередині універсальної системи, яку, власне, й самі продукують. Симулякри містять у собі особливі соціальні відносини і створюють при цьому своєрідний ланцюжок: підробка, виробництво, симуляція. При цьому автор надає таке словесне значення цим поняттям: "підробка – являє собою пануючий тип "класичної" епохи, від Відродження до промислової революції; виробництво – є характерним типом промислової епохи; і симуляція характеризує сучасний тип розвитку суспільств, який регулюється кодами" [11]. Методологічною

основою такої тріади виступає тричлена схема соціального розвитку, яку розробив в своїй філософській концепції Ж. Бодріяр. Вона виглядає наступним чином: докапіталістична стадія розвитку (первісне суспільство); стадія "політичної економії" (буржуазно-капіталістичне суспільство) та остання третя стадія сучасного розвитку суспільств, яке характеризується універсальним розповсюдженням симулякрів.

Отже, досліджуючи платонівське значення симулякрів та образів можна констатувати, що образ є еквівалентом реальності, у відповідності до цього Ж. Бодріяр виокремлює чотири стадії становлення образу відповідно, до розробленої ним схеми симулякрів. На стадії підробки образ цілком відображає реальність, на другій стадії – виробництва образ вже приховує та спотворює реальність. Стадія симуляції характеризується тим, що образ приховує відсутність реальності і остання стадія – фрактальна, образ не має жодного відношення до реальності.

З виходом роботи Ж. Бодріяра "Симуляція та симулякри" у 1981 році автор розглядає не тільки значення симулякрів, а й звертається до поняття симуляції. Де Ж. Бодріяр наголошує на тому, що реальність замінюється гіперреальним, при цьому автор зазначає, що "територія не передує карті і не існує довше за неї, а копія починає домінувати над оригіналом і жити власним життям. Відтепер карта передує території – прецесія симулякрів, – саме вона породжує територію" [12].

Прикладом цього твердження може служити сучасний етап розвитку і втілення симулякрів у повсякденне життя людей, особливо молоді. Все, що відбувається у віртуальному просторі, вони переносять в об'єктивну реальність, наприклад, наслідують героїв комп'ютерних ігор, втілення моделей стосунків між образами у реальне спілкування. І знову ж таки втілення створених образів та симулякрів у віртуальному просторі перенесення їх у повсякденне життя людини таїть в собі дуалістичну природу. З одного боку, безперечно, вони впливають на свідомість людини, при цьому може відбуватись дисгармонія душевного стану людини. І в цьому аспекті цілком правий Є. Кочетов, який стверджує, що "техногенний світ придушив свідомість людини, порушив гармонію її душевного стану" [13]. З іншого боку, віртуальний світ породжує особистість творчу, самостійну, яка здатна брати на себе відповідальність за наслідки своєї діяльності. І тому права, і В. Марцева, визначаючи наступні пріоритети формування нового типу людини. "У визначенні пріоритетів формування особистості у глобалізованому світі треба користуватись рисами "Homo postindustrialis" – істоти творчої, автономної, активної, емансипованої, наділеною властивостями давати собі раду" [14]. Виходячи з наведених точок зору щодо подальшого розвитку людини можна стверджувати, що усталені норми та традиції вже не діють в сучасному суспільстві. Побудування, чітке окреслення систем, структур, використання усталених методів і підходів не буде адекватно розвивати людину. Людина, на сучасному етапі розвитку існує і реалізує свої можливості на стику двох світів, а саме реальному та віртуальному. І в цьому аспекті порятунком для людини

є ефективне використання своїх уявлень та уяви. Оскільки таких змін, які відбуваються "тут і тепер" людство не знало в своїй історії і в нього немає ані засобів, ані методів щодо реагування на ті зміни, які відбуваються навколо нас. Нове все ж має зберігати частинку старого, тоді відбувається зв'язок минулого теперішнього та майбутнього. Саме уявлення в цьому аспекті є важливим чинником у формуванні образів, які існують і функціонують як в об'єктивній реальності, так і в віртуальній. Між ними безперечно є суттєві відмінності. А саме образ залишається "відбитком" реальності, її подобою, він збігається з нею, на відміну від симулякра. Він не відповідає реальності, а може й замінити її. Так, наприклад, людина у віртуальній реальності може створити собі незвичний, неправдивий, нестандартний образ, навіть замість свого фото вона вставляє – пейзаж, персонаж мультиплікаційного героя, а може й назватись його ім'ям. І це вже результат діяльності уяви людини.

Раніше в традиційному тлумаченні щодо формування образу людини й помислити собі не могла, що вона здатна до творення такого рівня абстракцій. І тут важливим є застосування, як наголошувалося уявлення та уяви. Оскільки, занурюючись у віртуальний світ образів, людина все ж таки повинна зберігати й розвивати свої внутрішні задатки, орієнтуватись на духовність та загальнолюдські цінності, адже в цьому і полягає сутність самої людини. В цьому випадку уявлення виконують цю функцію. В досвіді людині закладено поняття про добро, зло, красу, справедливість та ін., якими людина керується все своє подальше життя. Але інтенсивний розвиток інформатизації та віртуалізації суспільства створюють принципово нові умови для формування людини. Тому людина, використовуючи свій творчий потенціал, здатна стати всебічно розвинутою, а технології при цьому лише сприяють і виступають додатковим засобом для розвитку особистості в сучасних умовах розвитку світу. Але існування і розвиток людини на межі двох світів – світу культури і світу техносу призводить до виникнення кризи як в самій людині, так і в світі загалом. На думку російського дослідника А. В. Кутирьова людина в техногенному суспільстві перетворюється із "homo sapiens" в щось техноподібне. За висловлюванням А. В. Кутирьова людина з суб'єкта життя перетворюється в агента дії, в актора. "Актор – це особистість без духовності, очищений розум "труп без духу"" [15]. При цьому актор зберігає сутнісні характеристики людини – суб'єктивність, активність, самостійність, свободу. Він не є мертвим, він – механічний. Так це загрозлива тенденція для існування людини. Оскільки в такому аспекті гостро постає проблема ідентичності людини взагалі. Тому, що у віртуальній реальності відбувається роздвоєння людини на справжню, реальну, "буттєву" та на уявну – потенційну, "інобуттєву". Це не поодинокі випадки чи просто фантастика, а виник новий соціальний тип – хакеři, кіберпанки, для яких буття в предметному світі є перешкодою. Жити лише уявним, не маючи прототипів в реальності, перебуванням в постійному конфлікті, неадекватне сприйняття та реагування на оточуючу дійсність. Людина не може існувати поза нею. Так людина за допомогою уяви створила

собі штучний світ образів та симулякрів. Адже уява створює принципово нові наочні чи абстрактні образи, які формуються на довірливих засадах, без впливу попереднього досвіду. Тому перед кожною особистістю стоїть власний вибір щодо свого подальшого розвитку. Як видно з нашого дослідження реалізація, можливостей людини в сучасних умовах має як діалектичний, так і альтернативний йому характер. Адже, з одного боку, це надання свободи особистості, а з іншого, її уніфікація.

Отже, чітко простежується зміна поняття симулякр від Платона й до представників постструктуралізму Ж. Батая, Ж. Дельоза, Ж. Бодріяра і чітка відмінність між поняттями образ та симулякр. На сучасному етапі розвитку у людини немає взірців і прикладів, на які можна було б орієнтуватись, тому людина створює нову ідентичність, нові способи реалізації своїх потреб. Такі процеси завжди відбувались при переорієнтації усталених норм, стереотипів, як окремих особистостей, так і суспільств. Але на сьогодні ці зміни носять глобальний характер існування. Знову ж таки підкреслимо, що розвиток інформаційних технологій надає особистості додаткові можливості для реалізації, але, в той же час, людина не цілком усвідомлює надані їй можливості. В цьому аспекті цілком слушним є зауваження Хосе Ортеги-і-Гассета: "Ми живемо в час, коли людина чує в собі неймовірну здатність творити, але не знає, що творити" [16]. Однозначно можна стверджувати, що людина знаходиться в процесі пошуку ефективних умов для самореалізації. Особистість повинна сформувати нові здатності, трансформувати старі стереотипи з метою ефективною адаптації до нових умов. На нашу думку, особистість здатна вирішити ті загрози, які постали перед нею, адже вона сама їх і створила. Це можливо завдяки творчим задаткам людини, здатністю продукувати й впроваджувати нові способи, методи щодо пізнання оточуючої дійсності. Вірніше сказати, ефективного балансування між двох світів – природнім та штучним, світом культури та світом техносу, реальним та віртуальним. Це можливо завдяки уявленням та уяві, які, з одного боку, забезпечують зв'язок з попереднім досвідом, а, з іншого, створюють нове, нестандартне та непізнане, яке людина намагається пізнати і як наслідок виникають і ефективно функціонують симулякри, за допомогою яких можливе пізнання оточуючої реальності. У визначенні реальності слід підходити з урахуванням існування віртуальної реальності. Можна констатувати, що не тільки комп'ютеризація суспільства віртуалізує його, а навпаки віртуалізація комп'ютеризує суспільство, цим самим замінюючи існування соціальної реальності.

1. *Стратій Я.* Образ. Філософський енциклопедичний словник. – К.: Абрис, 2002. – 742 с. – С. 547; 2. *Іванов Д. В.* Виртуализация общества. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2002. – 224 с. – С. 24; 3. Там само. – С. 24-25; 4. Там само. – С. 30; 5. Філософський енциклопедичний словник [За ред. В. І. Шинкарука]. – К.: Абрис, 2002. – С. 443; 6. *Платон.* Софіст // Соч. в 3-х т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1970. – С. 349; 7. Там само. – С. 393; 8. *Делез Ж.* Платон и симулякр // *Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века.* – Томск: Водолей, 1998. – С. 231; 9. *Кочетов Э. Г.* Глобалистика: теория, методология, практика: Учебник для вузов. – М.: Норма, 2002. – 647 с. – С. 269-310; 10. *Клоссовски П.* Симулякры Жоржа Батая // *Танатология Эроса.* – СПб.: Мифрил, 1994. – С. 82; 11. *Бодрияр Ж.* Симулякри и симуляция.

– К.: Основи, 2004. – 230 с. – С. 8; 12. Там само. – С. 6; 13. *Кочетов Э. Г.* Глобалистика: теория, методология, практика // *Знач. твор.* – С. 26-27; 14. *Марцева В.* Формування особистості в сучасному українському суспільстві: Об'єктивні і суб'єктивні фактори: Тематичний зб. наук. праць із соціально-філософської проблематики [гол. редактор О. О. Шубін.] – Донецьк: ДОН ДУЕТ, 2003. – 11 с. – С. 11; 15. *Кутырёв В. А.* Культура и технология: борьба миров. – Новгород, 1994. – 235 с. – С. 80; 16. *Руднев В. П.* Энциклопедический словарь культуры XX века: Ключевые понятия и тексты. – М.: Аграф, 2003. – 599 с. – С. 38.

Надійшла до редколегії 02.02.2011 р.

**М. С. Старокожева, асп., КНУ ім. Т. Шевченка**

## **ІНШИЙ ЯК МОЯ ДОСТЕМЕННІСТЬ**

*Визначаються основні сфери впливу та взаємодії людини та Іншого по відношенню до неї. Це питання піднімається в трьох напрямках: Інший як Світ, Інший як Ми та Інший як Інший в мені самому. Даний розгляд пов'язується з проблемою достеменного творення людиною свого власного проекту, який і повинен починатися з усвідомлення заданого питання та базуватись у цьому відношенні на поняттях довіри та любові.*

**Ключові слова:** достеменність, сенс буття, Інший, Світ, Я-Ти, комунікація, віра, любов.

*Определяются основные сферы влияния и взаимодействия человека и Другого по отношению к нему. Этот вопрос поднимается в трех направлениях: Другой как Мир, Другой как Мы и Другой как Иной во мне самом. Данное рассмотрение связано с проблемой подлинного создания человеком своего собственного проекта, который и должен начинаться с осознания заданного вопроса и базироваться в этом отношении на понятиях доверия и любви.*

**Ключевые слова:** подлинность, смысл бытия, Другой, мир, Я-Ты, коммуникация, вера, любовь.

*The basic spheres of influence and co-operation of man and Other are determined in relation to him. This question rises in three directions: Other as the World, Other as We and Other as Another in me. This consideration is related to the problem of authentic creation the man his own project which must begin with the consciousness of this question and be based on this point on the concepts of trust and love.*

**Keywords:** authenticity, sense of being, Other, World, I-You, communication, belief, love.

Проблема яка підіймається в даній статті не є простою і звичайною. Більш того, ця проблема розглядається вже давно багатьма філософами. Проблема Іншого багатогранна та завжди непряма, тому що я к правилу відсилає нас до сумісних понять та питань. Тож, її розгляд в чистому вигляді в філософській думці видається мені вкрай важким.

Достеменність – це поняття до я кого повинна прагнути дістатись сучасна людина. Це поняття в якому закладені буттєві основи нашого конституювання. Воно вмщує в себе всю багатоманітність та складність життєвих структур сучасності, воно спроможне відчинити для нас таємний світ природи та сенсу власного існування. Це поняття означає життєве досвідом постмодерної людини, а його межі сягають глибин психології, етики, естетики, культурології, соціології та ін. дисциплін. Адже для розуміння сенсу людського буття, ми повинні поринути в суть самого буття, а отже всього того, що складає людський світ: створеного та даного.

В даній статті розглядається поняття достеменності через розуміння, взаємодію та вплив Іншого на наш життєсвіт. Проблема ж Іншого, її

тлумачення буде розкрито в дещо незвичному вигляді. Я спробую поставити її проблематику в ранг троїстості: Інший як Світ, Інший як Ми та Інший як Інший Я. Безумовно розкриття даної ідеї потребує більш великого та глибокого аналізу, але я все ж таки зроблю спробу і внесу першу цеглину в розгляд цього питання під таким кутом зору.

## Світ

*"Два мира властуют от века, два равноправных бытия:  
один объемлет человека, другой – душа и жизнь моя".*

**Фет А. А**

У всі часи і віки людина прагнула охопити й зрозуміти світ навколо неї. Він був завжди непередбачений, завжди чужий і незрозумілий нашій свідомості. Але, можливо, саме через неосаяжність, безмежність світу ми й прагнемо, линемо до нього, як до найбільшої перлини, яка коли-небудь могла потрапити до наших рук. Поринути в таємниці оточуючого нас буття – найбільше бажання людині. Однак, нажаль чи на щастя, але ми не в змозі розкрити сутність, осягнути розумом глибини буття, що дане нам. Воно завжди буде для нас буттям-в-собі, чимось наперед даним, визначеним, заданим, як першопричина нашого існування та перебування тут і тепер. Ми завжди будемо бачити лише верхівку айсбергу, як би сильно ми не воліли пізнати всі закони та причини всесвіту, яким би оманливим не видався нам результат, отриманих відкриттів, основний зміст, основна сутність буде завжди закрита для нашого бачення. Ми бачимо і будемо бачити лише те, що світ сам хоче продемонструвати, відкрити нам, або те, що ми самі можемо побачити в ньому, але це бачення буде стосуватися нашого перебування у світі, нашого існування в ньому і буде визначатись нашим використанням його задля своїх власних потреб, якими б незначними вони не були, та в більшості, ми дивимось на світ очима звіра, який використовує природну даність для укриття, знаходження їжі, води, виховування потомства. Людина в більшості не відрізняється в цьому баченні світу, але вони примішує сюди ще й завойовницький характер, сировинний, момент можливості задоволення власних потреб. Адже, навіть вибираючи собі житло, або їдучи на відпочинок ми хочемо бачити не світ, таким який він є насправді, з його нерівностями, шорсткістю, з його голосною тишею чи нестримний буйством, з його бідністю і ранами, засухами та зливами, ні, ми прагнемо бачити себе в світі, в світі, сконструйованому для нас, впорядкованому світі. Таким чином не ми пристосовуємось до світу, а за нашим задумом, саме світ повинен змінюватись для нас, що вже протягом багатьох віків людина вправно демонструє. Ми завжди будемо жадати заволодіти повним, абсолютним знанням про світ і нас завжди, по невідомимі причинам будуть манити його безкраї простори та недосаяжні куточки.

Тож, ми по відношенню до світу і світ по відношенню до нас – є Іншим. Наші з ним стосунки ніколи не можуть бути закінчені чи обірвані,



хіба що смерть зруйнує їх, та деякі народності, навпаки вважають, що саме вона й поверне нас до світу. Я впевнена, що світ зможе існувати і без нас, як це було багато віків назад, а от чи зможемо ми існувати без світу? Без світу не має людини як такої, адже народжуємось, формуємось, живимо і вмираємо ми саме в ньому. Все навкруги пов'язує нас з ним, ми не помічаю сьогодні цих зв'язків, оскільки дуже далеко відійшли від своєї природності і поставили вдоволення елементарних потреб на механічний рівень. Але, перше, і найголовніше відношення зі світом – це відношення залежності. Вдоволення наших потреб залежить виключно від ресурсів світу в якому ми живемо. Власне, не має значення про який саме світ зараз вести мову: про природній, чи, наприклад, економічний, чи політичний, чи культурний, або соціальний. Людина крізь залежна від нього. Людина це система, яка вписана в інші систему, і в одну велику – у світ. Основна наша потреба – це життя, життя заради життя. Людина, на відміну від тварини сама вибирає для себе цю потребу, вона може вибрати жити їй чи вмирати. Якщо людина вибирає смерть, то тим самим нехтує своєю природою, заперечуючи її. Якщо ж вона вибирає життя, то це життя стосується саме цього світу, з його недоліками, перепонами, настановами, труднощами, підступами й безліччю можливостей. Людина робить вибір не просто на користь життя, а життя саме в цьому світі!

Друге відношення людини і світі можна визначити як нескінченне прагнення пізнання, що закладено в самій людській природі. Жага знань – найсильніше розвинена в людській сутності. Але неможливість пояснення і повного контролю над ситуацією віддаляють нас від світу та затьмарюють ширі, природні відношення з ним. Через це ми переходимо на іншу стадію відношення – відношення антагонізму, що виражається у нашому страху перед невідомим. Ми знаходимо у вічному пошуку, та нажаль, цей пошук направлений в більшості випадків не на пізнання світу, через наближення до себе самих як до його частини, а направлений на спрямування нескінченного використання його благ та ресурсів заради власного збагачення, що призводить до відчуження від світу та до остаточної втрати себе в ньому та можливості налагодження зв'язків зі світом і з собою.

Повернення до своєї природності, про яке веде мову італійський мислитель Н. Аббаньяно, в даному випадку – це шлях сприйняття та розуміння. Це шлях достеменного розкриття себе через відношення до світу. Аббаньяно виділяє дві форми співіснування зі світом, чи правильніше, неприйняття світу (та негативне відношення – це теж відношення): втеча від світу та поступка світу, але жоден з них не гарантує людині істинісного відношення, самореалізації, свободи та можливості обирати свою власну долю. "Втеча від світу – це відмовлення від можливостей, що світ надає для реалізації людині. Воно викликано радикальним невир'ям у ці можливості, тому воно – тотальне відмовлення, що є саме для себе метою. Неприйняття світу спричиняє невизнання себе як господаря власної долі і поступку власної відповідальності за вибір і рішення

напередвстановленого порядку" [1]. Людина не повинна ані втікати від світу, ані повністю покладатись на його буттєвість, адже світ теж ставить певні перепони на шляху досягнення наших цілей, задля закалювання, загартування нашої особистості. Говорячи про повернення до природності, обертання на неї, націленість на неї, ми ведемо мову про творчість людини, закладені в неї здібності, природні риси, характер, який може слугувати допоміжним заходом при втілення намічених цілей. Безумовно тут варто було б зупинитись на тому, що таке, власне цілі людини, та це є окремою темою, можна лише зазначити про те, що цілі теж повинні формуватись, спираючись на нашу внутрішню природу, на наш внутрішній світ. Вміння прислухатись до себе – це вміння спілкуватись зі світом, бо то промовляє в нас наша природність. Отже, повернення до природи, вміння взаємодіяти зі світом – це оберт на свій творчій потенціал, на мистецтво в нас, мистецтво жити.

Людина повинна сприймати світ як Іншого, схожого на неї об'єкта, через якого вона може реалізувати, відкрити себе. Сприйняття світу, як допоміжного фактору досягнення своєї цілісності та гармонічності дозволить людині сприймати оточуючий її світ як можливість виявлення творчості, як носія безкінечних ідей для свого самовираження. Природна чуттєвість і вміння прислухатись та взаємодіяти з собою та світом – ось перше визначення моєї достеменності.

Найбільш вдалим прикладом даного підходу є, на мій погляд, східна традиція. Вона вчить на сприймати світ як можливу загрозу, чи перешкоду, а навпаки, прагнути з'єднання, злиття з ним, розчинення в ньому. Це відношення носить характер нірвани – самозаглиблення та виходу за межі себе задля повного злиття зі світом. Це є лише приклад, і аж ніяк не настановою до дії, бо все ж таки східна й західна людина дуже різняться способом буття у світі, а розглядати це як приклад можливого та здійсненого розкриття свого потенціалу через світ. Відношення ж сучасної західної людини до світу виключно споживче. Єдиної ціллю сьогодні для нас є задоволення власних потреб. В більшості випадків не має великого значення яким чином ці потреби будуть реалізовані і чиїм життям ми жертвуємо заради цього. Все, що людині доступно зараз, все що вона може взяти сьогодні з природних ресурсів, вона повинна використати більш ніж на 100 відсотків, не замислюючись над наслідками. Потреби сучасної людини давно перейшли природну границю. Потреба у воді, їжі, теплі вже не стоять так гостро як в чисто природному світі і перейшли топу на інший рівень їх вираження. Вони розглядаються сьогодні не як життєві, а як визначні. Більшість наших потреб взагалі не мають сенсу, але вони забезпечують блага життя, а отже стають домінуючими для нас, хоча й беззмістовними, а іноді й безглуздими, цілкоміто спустошуючи нас, адже є неістинними.

Тож, сутнісний зв'язок зі світом як з Іншим по відношенню до мене майже втрачений, а отже втрачена й частина моєї само ідентичності та самореалізації, частина моєї достеменності. Як було зазначено на початку, людина не може відірватись від своєї природності, вона як кентавр,

одна частина якого вросла в землю, а інша прагне до надприродного. Сьогодні це над-природне переважає в людині, але позбутися своєї другої природи ми теж не можемо, та можемо прийняти її, і використати на користь для себе а не на шкоду.

## МИ

*"Вы живете в других людях, другие люди живут в вас, поэтому, пока жив хотя бы один человек, мы все продолжаем жить".*

**Норман Казинс**

Основна проблема людини в сучасному суспільстві полягає не в Іншому як неправильному Я, а у відході від розуміння відношення Ми. Від однієї крайності наше суспільство рухається до іншої (Особливо це стосується країн пост-СНГ). Від крайнього комунізму ми перейшли до крайнього індивідуалізму. Дуже рідко в наш час ми чуємо вираз Ми. Сучасна людина стала глухою та чужою до проблем інших, і це стосується не тільки спільного соціального, але й політичного, культурного, будь якого суспільного життя. Нас турбують лише ті проблеми, які стосуються безпосередньо нас самих. Все інше стороннє нам. Нам стороннє саме відношення Ми, як вираження суспільної моделі поведінки. Основний негатив, який з цього виходить полягає в наступному: відгородження себе від Іншого заважає нам зрозуміти самих себе, зацикленість на певного роду особистих проблемах веде до відчуженості від власного життя. Адже все ж таки людина істота колективна, соціальна, і власноруч закривати себе на острові придатності і недоторканості може призвести до повного відчуження від соціуму, а в наслідок і від себе самого.

Міжособистісна комунікація дозволяє відкритися людині у різних напрямках. У відношенні Ми немає комуністичного спрямування, скоріше онтологічне, соціальне, комунікативне. Це пізнання себе через світ інших і можливість побудови і відстоювання власних інтересів на основі тотожності і відмінності від Іншого. Але для цього потрібен діалог, потрібне розуміння та побудова відношення Ми.

Коли ми говоримо про наготу душі в сучасному світі, це викликає сміх та абсурдність. За завісою чужих вчинків, нещирих бажань, фальшивих почуттів ми не в змозі навіть наблизитись до того, що називається душею людини. На її місці зіяє діра, від якої віє холодом та порожнечою. Мова, в даному випадку йде не про релігійне розуміння душі, а скоріше про людське в людині, про той внутрішній, а не зовнішній її прояв самої себе як відкритості, прозорості, сутності, людяності. Душа – це місток, шляхова зірка між людиною та величезним світом навколо нас. Для того щоб не заблукати на його вулицях, не загубитись серед його небосхилів, не відчувати себе чужим та маленьким на його площах, людина завжди може по цьому містку віри в себе повернутись до достеменного себе та достеменного розуміння оточуючого світу та людей. Істина комунікація починається з самого себе. Вона споріднена з

поняттям любові, адже для того щоб полюбити іншого потрібно спочатку навчитись любити себе. Так само і з моментом комунікації. Задля успішного спілкування і розуміння Інших нам спершу потрібно налагодити контакт з собою, спробувати зрозуміти і почути самих себе. Вміння слухати свої бажання, думки, свої внутрішні інтенції – перший крок, перший впевнений крок на містку між нами і світом.

Сучасна ж людина без-душна. Для неї не існують цього містка, їй не потрібне це розуміння. Вона зачинена для всіх і перш за все для самої себе, чим і провокує своє існування на сірість та пасивність. Ми не бачимо сенсу власного життя тому що не бачимо себе. Ми вельми невдалі клони власних думок, бажань, сподівань, вірувань. А найдивніше те, що ми проживаємо життя свого власного клону, тепер він задає ритм, диктує правила та вказує напрямки. Ми як в казці Г. Х. Андерсона помінялись місцями зі своєю власною тінню. Тепер вона влаштовує бенкет життя, а ми лише гості на ньому, ми сидимо на стільці в кутку, притулившись до сірої, холодної стіни власних страхів. Ми власноруч віддали ініціативу. Ми, справжні, стаємо все більш блідими і прозорими і не за горами той день коли ми розчинимось в примарному світлі нашого двійника.

Момент комунікації робиться важким через те, що немає спільності, немає основи для єдиного цілого. Інший виступає для нас у ролі ворога або чужого. Ми не визнаємо Іншого як рівноправного партнера у нашому житті. Як правило, кожен сам за себе, тому навіть якщо правила спілкування і встановлені і ми погоджуємось приймати один одного як повноцінних суб'єктів комунікаційного простору, ми все рівно тримаємо відстань між Я-Ти. Цей дефіцит виражає для нас сьогодні нездолану перешкоду інаковості, чужості. Він виражає відношення *твое і моє*. Воно не обов'язково з'являється лише в предметному світі, у предметному взаємовідношенні, але й відносно думок, бажань, переконань. Ми навіть не намагаємось зрозуміти Іншого, тому що не бажаємо прибрати цей дефіцит і перейти на його сторону.

Проте, спільність та єдність не означають в даному випадку колективізму і поглинання особистості. Навпаки, сучасне суспільство дозволяє в повній мірі розкритися індивідуалізму та унікальності кожного, але важливо усвідомити, що дана процедура неможлива без Іншого. Адже свою унікальність ми і знаходимо лише по відношенню до Іншого. Відмінність завжди походить від чогось або в даному випадку від когось. Ми Інші по відношенню до Іншого.

Об'єднання про яке йде мова, може бути здійснено в різних напрямках. Мова може йти про правову платформу, цільову, нормативну, соціальну. В будь-якому випадку тут важливий лише один момент – механізм визнання Іншого в якості повноцінного і повноправного індивіда ні в якому разі не повинен порушуватись. Однак є і інший підхід до даної проблематики. Багато філософів постмодерну, продовжуючи пост структурні традиції наполягають на взаємозв'язку не через спільне, а через різницю, підкреслюючи тим самим той факт, що кожен

складається з відмінностей і комунікує з іншими саме завдяки цим відмінностям відмінностей.

Представники даної теорії негативно відносяться до будь-якого роду універсалізму, так як вбачають у ньому зазіхання на тоталітаризм та імперіалізм, тому єдина нормативна база для них також видається як певне руйнування тієї субстанціональної відмінності, яку вони беруть за основу своєї концепції. Відмінність і плюральність – їх основна ціль і суть усього, особливо для буття-разом. Однак їх теорії, в більшості, належить абстрактність та малозмістовність, особливо в моменті відмінності як основного принципу співіснування без прописаної нормативної бази і правових та соціальних обмежень.

Одним з моментів визнання Іншого для нас стають такі форми існування як кохання чи ненависть, дружба чи неприязнь. Але, незважаючи на позитивність чи негативність даних форм, вони відкривають нам чисте співіснування з Іншим, вони відкривають нам світ Іншого, до якого ми повинні якимсь чином відноситись. Головне, що при даних проявах існування зникають ворожість та байдужість. Відчуваючи щось до Іншого, ми пізнаємо його, ми впускаємо його в своє життя. Цей дефіс між Я-Ти набуває характеристик пізнаванності, а не відчуження.

Відношення з Іншим може відбуватись по різному, і на різній основі. Італійський філософ Н. Аббаньяно говорить про два необхідних визначники коекзистенції: народження та смерть. Саме через них, як вважає автор, відбувається прив'язаність однієї людини до іншої та до всього суспільства загалом. "Понять изначальный факт своего рождения ... значит понять сущностную природу, формирующую узы, которые связывают человека с сообществом, и конкретный и индивидуальный характер собственного существования; это значит признать достоинство и значимость других по отношению к моему собственному существованию" [2].

Формуючись, людина так чи інакше прив'язана до Іншого, вона реалізується тільки через Іншого. Всі її здібності, творчі задатки, всі її бажання та недоліки можуть існувати тільки у відповідності з існуванням поруч Іншого, який виступає відображенням, віддзеркаленням нашої особистості. Він також виступає нашим мотиватором, та певною мірою лакмусовим папірцем наших дій та вчинків. Прагнучи віднайти себе та наблизитись до тасмниць буття, людина може здійснити це лише співіснуючи в певному зв'язку з іншим, в певній формі людського співвизнання. Бути вірним собі, означає бути вірним Іншому. "Все формы существования основываются на конечной природе человека как возможности отношения с бытием. Человек может искать бытие или относить себя к бытию лишь существуя. Человек может обрести самого себя и сформироваться как я, выявить реальность и порядок мира лишь в акте отнесения себя к другим и, стало быть, принятия решения о верности по отношению к сообществу, к которому он принадлежит, по отношению к любви и по отношению к дружбе" [3].

Ми завжди інші по відношенню до Іншого, але саме ця іншість і робить нас єдиними та неповторними, саме ця іншість і об'єднує нас. Ми

ніколи не зможемо злитись в повній мірі з Іншим в будь-якій формі спів-існування з ним, і це розділяє нас, але в той же самий час загострює наші бажання наблизитись до Іншого, зрозуміти його, підкорити своїй волі, своєму розуму. Головне в цьому відношенні – небайдужість і невідстороненність від Іншого, адже будь-який прояв, будь-яке вираження нашого ставлення до нього виводить нас назустріч йому, наше Я стверджує його присутність у нашому світі. "Выходя на встречу Другому, я могу испытывать симпатию или антипатию к нему, любить или ненавидеть, сочувствовать или презирать, но я не могу оставаться безразличным к нему: я озабочен его одновременным со мной существованием, мне есть дело до его мыслей (в том числе и мыслей обо мне), поступков, желаний. Быть друг против(с-, без-)друга, идти друг-с-другом или проходить мимо друг друга, не иметь дело друг до друга – даже в своей чужести, враждебности, в самом разделении Я утверждаю свое единство с Другим, сознаю, что, близкие или чужие, друзья или враги, – "мы с ним" [4].

Такий розгляд проблеми може здатись неактуальним через його велику повторюваність і обговорюваність даного факту. І також виникає питання яким власне чином одна людина може відсторонитись від іншої, знаходячись в постійному контактi, в неприливних стосунках з цілою спільнотою. Але сьогодні, коли живе спілкування відходить на другий план, а швидкість розвитку світових технологій невпинно росте, живучи поруч, люди перестали помічати один одного. Спілкуючись, вони можуть бути абсолютно відстороненими та байдужими. Наразі, сьогодні, як це можливо не дивно і суперечливо прозвучить, та ми можемо здійснювати комунікацію без визнання іншого, без безпосереднього перебування у комунікативному полі. Повне забезпечення наших потреб та технічні пристрої дозволяють нам звести до мінімуму саму зустріч з Іншим. Тож, це абсолютно реально жити у великому мегаполісі і бути абсолютно відособленим від людей. Більш того, саме масовість, натовп дозволяють загубитись в цій плінній. Сірій, безликий реальності коекзистенційних зв'язків.

Людина звикла протиставляти себе оточуючому світу і дійсності, і в цьому вона завжди буде відрізнятись від тварини, яка навпаки прагне злиття з природою. Протиставлення людини виражається в його первісному відношенні до Іншого. Це відношення завжди проблематичне, тому що завжди пов'язане з встановленням границь та ідентифікацією. Незважаючи на те, що саме погляд Іншого здатен відкрити нашу достеменну сутність, ми завжди відчуваємо себе некомфортно під пильним поглядом Інших. Ми сприймаємо нашого співрозмовника з самого початку як чужого, стороннього, відносимось до нього з острахом та недовірою. Ми знаємо, відчуваємо що саме може оголити його погляд у нас і опираємось цьому. Наш внутрішній світ оповитий таємницею навіть для нас самих, а відкривати його погляду іншої людини – занадто важке випробування для нашої самості. Інший в якості суб'єкта виступає як дехто відчужуючий мій світ і мої можливості. І саме тому він викликає в

нас почуття страху й опасіння. Інший пізнає мене, роблячи об'єктом для мене самого, що одночасно робить неможливим моє пізнання себе самого, він зводить мене до голої об'єктивності. Первісне відношення до Іншого пов'язане в даному контексті з відчуттям сорому, страху та гордості, як вважає французький екзистенціаліст Ж.-П. Сартр. Це "мої первоначальные реакции, они суть только различные способы, которыми я признаю другого как недостижимого субъекта" [5].

Однак, саме ця проблематичність співіснування з Іншим і робить можливим доступність мого пізнання себе самого. Цей перший момент відношення є вкрай важливим, важливо його вловити і не втратити, не закрити для себе шлях до нових можливостей. Важливо перебороти внутрішній страх перед запитуючим поглядом Іншого і не відвести свого власного. Адже. Інший перебуває точно в такому ж положенні відносно мого буття, моєї іншості.

Діалог і розуміння. Безперечно, не можуть базуватись на відчутті сорому чи остраху, але останні освітлюють нам нашу екзистенцію. Нашу суть, знімаючи з неї все зайве, те що сковує, залишаючи її в абсолютній наготі і відкриваючи нам таким чином доступ до самопізнання. Інший завжди буде виступати для нас перешкодою, перепорою на нашому шляху, але все залежить від того, як поглянути на цю перешкоду: як на проблему чи як на засіб вирішення її.

Інший завжди буде виступати подразником нашого внутрішнього світу. Суспільність виступає подразником зовнішнього. Але саме проникнення Іншого в мій особистісний простір і моє впізнавання його дають можливість вилучати мене із самого себе. Безумовно даний погляд є в більшій мірі екзистенційним, а ніж постмодерним, але тим не менш він дає нам уявлення про первісну проблематичність і первісне неприйняття, протиборство сутності Іншого. Відштовхування взаємовідношення Я-Ти призводить, на мій погляд, саме до того соціального, політичного, культурного та ін. кокону, який ми бачимо сьогодні.

Вихід, крок на зустріч Іншому – це крок назустріч своєму потенціалу, творчості, спілкуванню, яке згодом може привести нас до світового єднання і формування нових цінностей і моральних орієнтирів. Не дарма італійський мислитель сьогодення Дж. Ваттімо виводить саме християнську любов – *caritas* на перше місце у стосунках між людьми. Поняття любові не обов'язково зводиться до фізичних проявів, воно не обов'язково стосується лише родинних зв'язків чи кохання між чоловіком і жінкою. Суть фактору кохання в сучасній постмодерній, комунікативній філософії можна визначити як здатність слухати співрозмовника, бути відкритим до діалогу. "Модель отношения с Другим основанную на подчинении следует сменить на модель "абсолютного гостеприимства", всецелого принятия Другого, не опирающуюся на собственный мир, свое я как последнее условия понимания" [6]. В нігілістичному суспільстві важко виховати любов і повагу до ближнього на природних засадах. Моральні ж закони в більшості своїй застаріли для нас, а нові нам поки що не доступні, тому поняття любові, як основоположний початок будь-якої комунікації, як еле-

ментарний прояв взаємоповаги на основі якої можливі договори про ведення дискусії та правила побудови діалогу, виступає сьогодні гарантом вільного, творчого спілкування і всезагальної комунікації. "Именно это превосходство любви над истиной как способом мышления верей становится зримой в современном постхристианском мире" [7].

Сфера між Я і Ти стає зустріччю двох світів, двох особистісних просторів, сферою зіткнення двох різних життєвих досвідів. Визнання та визначення Ти автоматично дає мені моє визначення Я, як такої ж самої вільної та незалежної структури. І знову це відкидає нас у сферу моралі, моралі як відповідальності. Людина, якій не потрібно ні за що відповідати. Приречена на проживання власних сил та енергії. Вона завжди працює в холосту. Така людина привносить в своє життя лише порожнечу і з нею ж виходить на зустріч світу. "Проблема ответственности сегодня становится как никогда актуальной вследствие этического сдвига, связанного не только с крахом и переоценкой традиционных ценностей, но и развитием высоких технологий (клонирование, виртуалистика, кибернетическое пространство), когда отсутствие точек невозврата в компьютерных играх, возможность переиграть, переписать заново неудавшийся сценарий формируют у подрастающего поколения толерантное отношение даже к убийству "как неокончательному акту, не наносящего ущерба существованию другого дают ложное представление о жизни как некоем палимпсесте, с которого в любой момент можно соскрести прожитое и пережитое, переписать или откорректировать биографию, изменить непоправимое" [8].

Безвідповідальність страшна не тільки по відношенню до себе чи іншого. Вона страшна перш за все по відношенню до світу. Так як саме це відношення первинне для нас. Але ігровий статус нашої взаємодії формує для нас множинну та неоднозначну реальність, яка набуває не досמעного характеру по відношенню до історії і до мільйонів інших людей.

Наша звичка конструювати, моделювати реальність навколо нас, обертається нашим нерозумінням суті того, що відбувається навколо, а як наслідок повного відчуження від нас самих. А потім людина задається питанням про сенс свого життя, про щастя. Але про яке життя йде мова? Ось в чому сьогодні важливо розібратись кожному: про реальне чи вигадане життя людина задає питання. Адже в більшості і наші бажання і наші устремління лише продукт рекламних компаній. Людина втрачає свою суверенну територію і через це виникає складність з розташуванням меж між мною і світом та між мною і Іншим.

## **Я як Інший**

*"Каждый человек есть нечто большее, чем он кажется самому себе. Он представляет уникальную, неповторимую, всегда значимую и замечательную точку, в которой явления мира пересекаются только один раз и никогда более в таком сочетании".*

**Г. Гессе**

З цього починається розгляд найсерйознішої проблеми сучасної філософії у відношенні з Іншим, так як Іншим тут починає виступати лю-



дина сама для себе. Ту реальність, те уособлення, яке сьогодні створює собі людина, вона створює саме для того аби окреслити межі хоча б власного існування. Його суть розмита для людини. Посилаючись на тезис Ж.-П. Сартра про закинутість людини у світ, сьогодні, мені здається більш актуальним поняття розпорошеності, розмитості людського Я. В світі постійних змін, глобалізаційного простору та інформаційного потоку людині важко укритись і відособитись, важко знайти себе посеред цієї все зростаючої хаотичності. Мультикультурність, плюралізм, комунікація – стирають межі сприйняття людиною світу, і нажаль вона не в змозі справитись з таким об'ємом інформації і знання, а нові можливості і нав'язані бажання ще більше погіршують ситуацію, ще більше заплутують людину, і не дають їй можливості знайти свою замість, наблизитись до своєї ідентичності. Вони розмазують, розпиляють її, стирають всілякі межі і для того щоб знайти хоч якусь опору, людина створює, моделює собі свою власну реальність, намагаючись втікти, сховатись від усього іншого. Але ця ілюзія не здатна врятувати людину, навпаки, вона створює нові бар'єри, подвійні границі непробиття. Поринаючи в іншу реальність і встановлюючи зовнішні межі, людина не відходить внутрішніх. Це ніяким чином не сприяє окресленню власної особистості, навпаки, ми одягаємо ще одну маску, чужу для нас, але як ми вважаємо необхідну для нормального існування в суспільстві. Звідси це відчуження, прояв насилля, нерозуміння реальності при прямому зіткненні з нею, які відкидають людину немов від удару струмом. І налякана, людина втікає від неї, ховається в своєму штучному коконі, стає агресивною й чужою по відношенню до оточуючого світу. Але переш за все вона стає чужою самій собі, адже серед безкінечної кількості масок вона вже не може знайти себе реального.

Я згодна, що говорити про повернення до природності, до єднання з оточуючим світом (за прикладом ботісатви) не уявляється можливим, але постійна конфліктність, протистояння і боротьба з оточуючою реальністю, чи навпаки закриття, втеча від неї, ще більше віддаляють людину від самої себе. Дані обставини роблять її Іншою по відношенню до себе. Активне конституювання свого власного Іншого як засобу досягнення автономності перед лицем реальності та соціуму призводять до банальної втечі від суспільства, створенню неіснуючих подібностей, копій самих себе, симулякрів. Ми користуємось фальшивими бажаннями, почуттями, устремліннями, спогадами, ми віднаходимо і проживаємо фальшиве життя. Але, купуючи такий "фальшивий паспорт", ми прирікаємо себе на вічне блукання нашої особистості, на втрату своїх власних орієнтирів і цінностей, на безликість та деструкцію. Тому що насправді, ми весь час вступаємо у протиборство з самими собою. На мій погляд роздвоєння особистості в сучасній психологічній теорії може набути нового значення, нового контексту, бо всі сьогодні двійники самих себе, всі граємо самих себе, але не маємо в реальності. Людина весь час подвоює, множить те, чого в неї немає, створює свій симулякр. Всі спроби відшукати сенс життя та щастя зводяться до нуля, через те

що не можуть бути розглянуті людиною достеменно, а лише нав'язані ззовні, і таким чином ніколи не складають істинної відповіді на поставлені питання. Зіткнення з цією проблемою і спроби вирішити її за рахунок оточуючої реальності звертають людину на відчай та замикання.

Інший Я також може бути виражений і в Іншій людині, у спробі врятуватись під пануванням Іншого, розчинитись в його тіні. "Отказ от собственного экзистирования в пользу Другого, препоручение Другому своего бытия, согласие жить под "господством других" есть неподлинное бытие человека, имеющее следствием собственную безликость, когда "каждый оказывается другой, и никто он сам" [9]. Ми безумовно не ведемо мову про втрату власного Я, але про передоручення його.

Тобто відношення зі світом і з Іншим повинно починатись перш за все зі щирості і відповідальності по відношенню до власного буття. Ми завжди будемо іншими по відношенню до себе, так як бачимо себе інакше, зі сторони. Та важливим є щоб Інший не став мною, щоб моя замість завжди була мною достеменно виокремлена і визначена з безлічі масок, які я безумовно маю право носити. Усвідомлення іншого, чужого у своїх відношеннях з ним є визначною рисою людини, яка виділяє його з природного світу і об'єднує з іншими людьми. В основі інтерсуб'єктивності, як міжособистісного виміру Я та Іншого завжди лежить певне універсальне поле, де перетинаються інтереси, сфери впливу, практики.

Підводячи підсумки усьому вищезазначеному, треба відмітити наступне. Людина – це система, складна та неоднозначна, та все ж система, така ж як і оточуючий її світ. Інший для неї теж виступає певною тілесною та духовною системою, яку ми можливо не сприймаємо таким чином, але тим не менш задля розуміння, ми повинні проникнути у суть тих процесів, тієї цілісності. Яку для нас складає Інший як Світ та світ як Буття.

Цей процес втручання однієї системи в іншу завжди складний, і було б набагато легше, якби ми мали визначені методи, правила, які б дозволили нам взаємодіяти з іншими системами максимально зручно та ефективно. Та нам варто пам'ятати, що будь-яке втручання – це протистояння, протистояння однієї системи іншій. З такого протистояння людини і природи народжується техніка, людини і суспільства – комунікація. З прагнення підкорення і володіння ми перетворили своє Я на заручника своїх власних бажань та потреб, не заручника техногенної цивілізації. Але істинне, достеменне відношення до світу як до системності не може відбуватись на засадах підкорення, а лише на розумінні суті, повазі й любові. Така сама взаємодія повинна мати місце і в суспільному, ко-екзистенційному світі. Безумовне ми повинні переглянути наше відношення до питання Іншого, і тут я погоджуюсь з представником італійського постмодерну, який вилучає з цього розгляду метафізичні засади і пропонує виробити наше бачення Іншого через поняття довіри та любові як основи будь-якої комунікації. "Центральная роль которую выполняет другой во многих сегодняшних

філософських теоріях, отримує своє подлине значення, якщо ми будемо мислити її в просторі існування метафізики, і лише при цьому умові вона втрачає моралізуючу назидательність або перестає служити чистою "прагматикою" [10].

Отже, займаючи одні з провідних місць в сучасній філософській думці, проблема відношення Я та Іншого, співбуття з Іншим пов'язана з питаннями інтерсуб'єктивності, комунікації і діалогу, а також виходить на проблеми знаходження ідентичності, усамітнення і співбуття через взаємозалежність та взаємообумовленість з оточуючим світом та усвідомленням його як свого творчого потенціалу – все це відношення й може бути названим достеменною нашою Я.

1. *Аббаньяно Н.* Введение в экзистенциализм. – СПб., 1998. – С. 235, 245; 2. *Аббаньяно Н.* Что такое экзистенциализм? // Позитивный экзистенциализм. – М., 1998. – С. 296; 3. Там само. – С. 297; 4. *Осанов А. А.* Бытие с Другим: интерсубъективный уровень человеческого бытия – [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://hpsy.ru/public/x2977.htm>; 5. *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. – М: Республика, 2000; 6. *Новиков Д.* Катарсис и кенозис. Послесловие // После христианства. – М: Три квадрата, 2007. – С. 168; 7. Там само. – С. 168; 8. *Осанов А. А.* Бытие с Другим // Знач. твор. 9. Там само; 10. *Ваттимо Дж.* После христианства. – М.: Три квадрата, 2007.

**Надійшла до редакції 02.02.2011 р.**

# КУЛЬТУРОЛОГІЯ ТА ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

*Ева Муха-Шаек, д-р экон. наук, проф., АГБОП, г. Познань (Польша)*

## КУЛЬТУРНАЯ ОБУСЛОВЛЕННОСТЬ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ СВОБОДНОГО ВРЕМЕНИ

*У статті розкриваються історична обумовленість розподілу часу, яким володіє людина кожної цивілізації під час праці та відпочинку. Представлені різні точки зору філософів східної і західної Європи, що вказують на необхідність створення умов для самостійного розподілу вільного часу завдяки якому шляхом самореалізації формується особистість людини. Важливу роль в пошуку цінностей необхідних для молоді відіграють школа і ВНЗ. Молода людина повинна в повній мірі приймати участь в суспільному житті.*

**Ключові слова:** культура, вільний час, цивілізація, особистість, молодь.

*В статье раскрывается историческая обусловленность распределения времени, которым владеет человек каждой цивилизации, на время работы и отдыха. Представлены различные точки зрения философов Восточной и Западной Европы, выражающие необходимость создания условий для самостоятельного распределения свободного времени, благодаря которому путем самореализации формируется личность человека. Большую роль в поиске ценностей, необходимых молодежи, играет школа и ВУЗы. Молодой человек должен в полной мере участвовать в общественной жизни.*

**Ключевые слова:** культура, свободное время, цивилизация, личность, молодежь.

*In this part the historical dependence of timing which is used by every person during rest and work is shown. Different points of view of the representatives of different philosophic schools are included, which show the necessity of the creation of conditions of independent distribution of free time which leads to the formation of the individuality. Young person should take an active part in social life.*

**Keywords:** culture, spare time, civilization, personality, young people.

Прогресс цивилизации принес благо обществу – время, освобожденное от необходимой трудовой деятельности. Реализация идеала, описанного более ста лет назад К. Марксом, когда отношение человека к жизни станет полностью творческим, этой жизнью будут управлять интересы, внутренняя страсть, вызванная необходимостью самореализации, использование, по мере своих возможностей, преобразования мира. Рабочее время и свободное время – царство свободы и необходимости – становятся тогда одним целым.

В нашей цивилизационной среде свободное время в данный момент принадлежит к основным составляющим общественной жизни. По-разному, однако, воспринимается функция часов, предназначенных для отдыха. Распространенная на Западе одна из концепций будущей "цивилизации свободного времени" основывается на высокопроизводительном и интенсивном труде. Речь идет о деятельности личности, лишенной свободы в категориях XX века; личности, которая свою "настоящую жизнь", как утверждал Г. Фридрих, может реализовать исключительно во время отдыха.

Согласно этой концепции нефинансовые достоинства трудовых обязанностей должны перейти к "работе в свободное время" в рамках различного рода *хобби*. На практике, о чем свидетельствуют исследования социологов, напр. в ФРГ, это *Freizeitorientierung* часто означает настроенность на пассивное потребление и легкие развлечения, как компенсация за отчужденный труд. Начиная с шестидесятых, все больше начинают преобладать менее крайние, более рациональные взгляды: свободное время – это время, когда у человека имеется больше всего возможностей быть самим собой. В данном случае не отрицается полностью значение иных, помимо отдыха, сфер жизни личности для реализации ее личных потребностей.

Дж. Дюмазедье, западноевропейский социолог, занимающийся обсуждаемой проблематикой, даже категорически возражает против утверждения, что только свободное время дает человеку возможность всестороннего развития. По его мнению, однако, следует серьезно опасаться того, что привлекательность отдыха может деструктивно влиять на вовлечение людей в семейные, профессиональные, духовные, политические проблемы. Этот же автор одновременно подчеркивает другой аспект проблемы: в рамках свободного времени формируются ценности и представления о ценностях, которые могут позитивно модифицировать характер и способ реализации институциональных обязанностей. Эта модификация представляется еще более вероятной в высокоразвитых странах – отдых включается во все сферы общественной и личной жизни, в том числе в трудовую деятельность. В этом же направлении идет эволюция требований, предъявляемых работодателям бастующими работниками. Осознается тот факт, что отдых и всевозможного рода обязанности образуют цепь детерминирующих и детерминируемых связей, а также того, что проблематика отдыха все сильнее требует глубокого анализа – именно в контексте этих обязанностей.

Исследователи проблематики усматривают большой шанс для личности и для общества в правильном использовании той сферы жизни, каковой является свободное время, относительно наименее зависящее от внешних факторов – сферы жизни, составляющей неотъемлемый элемент действительности и важную социальную проблему. Свободное время является также экономической проблемой. Все чаще отдых работников оценивается с перспективы производства – в Польше, Украине, Восточной Германии или же в России до середины шестидесятых, прежде всего, с этой перспективы, в отсутствии свободного времени усматривая опасность для модернизации экономики и для производительности труда. Еще явнее эту зависимость подчеркивают деятели, которые, впрочем, отошли уже от концепции акцентирования главным образом, или же только, экономического аспекта проблемы. Человек является личностью, а не только частью общества и винтиком в производственной машине. И именно личность проживает свободное время. Способ отдыха предопределяет в значительной мере стиль жизни, иерархию потребностей, отношение к окружающим, а также выбор и

способы реализации общественных обязанностей. Отдых избавляет от эмоционального напряжения, вызванного стрессовыми ситуациями. В настоящее время "неограниченную способность к приспособлению и развитию сохраняют только личности и среды, наиболее активные с культурной точки зрения, готовые к обмену мыслями и впечатлениями, способные участвовать в напряженной технической гонке" [1]. Этот активный и осознанный подход к жизни у большинства людей формируется, вероятно, именно в свободное время.

С самого начала своего существования социальная педагогика занималась проблематикой свободного времени как основного составляющего влияния среды на развитие человека. Рассматривая этот вопрос, необходимо задуматься над понятием свободного времени.

В научной литературе встречаются различные понятия свободного времени. Например, В. Грушин свободное время определяет как "часть времени вне работы, свободного от выполнения всевозможного рода необходимых обязанностей" [2].

Иное определение свободного времени представляет З. Скужинский. Он представляет свободное время как "время, остающееся после сна и выполнения всех необходимых обязанностей, таких как трудовая деятельность, бытовые, домашние и общественные обязанности" [3].

Каминский же, представляя понятие свободного времени с педагогической точки зрения, отождествляет его с понятием отпуска. В его интерпретации свободное время, т. е. время "... – это занятия и поведение во время, свободное от трудовой деятельности (обычной и дополнительной), от удовлетворения потребностей организма, домашних обязанностей и школьного образования, предпринимаемые добровольно для отдыха, развлечения и собственного умственного, художественного, технического, физического развития" [4].

Представленное выше определение свободного времени относится к взрослым людям. Свободное время детей и молодежи является отдельной категорией, отличной от свободного времени взрослых людей. Существует принципиальная разница между использованием свободного времени детьми и молодежью, и использованием его взрослыми людьми. Основными факторами, определяющими количество времени взрослого человека, являются в основном трудовая деятельность и семейные обязанности. В случае же детей и молодежи этими определителями являются занятия в школе и подготовка к ним дома.

В данной работе принято считать свободным временем студентов время, "которое остается после удовлетворения потребностей организма и после выполнения школьных и домашних обязанностей. В это время они могут предаваться различным занятиям, по своему усмотрению, связанным с отдыхом, развлечением и удовлетворением собственных интересов".

Свободное время в этом понимании не означает бездействия или абсолютного отрицания обязанностей, поскольку это время используе-

тся для деятельности, которой каждый предается спонтанно, по собственному желанию, никем не принуждаемый.

Основными функциями свободного времени, представленными в доступной нам педагогической литературе, являются:

- отдых,
- развлечение,
- развитие интересов и способностей,
- поиск собственного места в обществе.

Наиболее очевидной функцией свободного времени является и останется восстановление физических и психических сил организма, т. е. отдых. Он состоит во сне, купании, утолении голода и жажды, отвлечении от требований, планов, навязанного общества, шума, темпа и всего, что вызывает нервное напряжение, дает нагрузку на мышцы, органы или клетки мозга, которые уже истощены нагрузкой" [5].

Желая отдохнуть, мы стараемся быть вдалеке от суеты, ищем одиночества или небольшого и приятного нам круга людей. В отдыхе доминирует пассивность, расслабленность и выравнивание потерь, вызванных усилием. Усилие, усталость и отдых составляют естественный, повторяющийся жизненный цикл. Время и форма отдыха бывают очень разными, зависят от индивидуальных потребностей и условий жизни каждого человека.

Как правило, однако, больше отдыхают пожилые люди, дети же и молодежь чаще всего используют свободное время для развлечений, развития собственных интересов и общения. Свободное время должно принести не только отдых, но и приключение, развлечение, радость, разнообразие и, прежде всего, свободу. Хорошее развлечение приносит настроение оживления и воодушевления также в сферу обязательных занятий. "Если мы завершили работу с чувством удовлетворения и хорошо исполненного задания, и считаем развлечение заслуженным этапом нашей жизненной активности, то проживаем его интенсивно и глубоко, а в результате достигаем освежения ума и положительной установки по отношению к дальнейшим занятиям" [6].

Человек, ищущий развлечений, стремиться, прежде всего, к немедленному удовольствию, не требующему от него напряжения воли, интенсивной умственного труда, дисциплинированного действия. Возникает вопрос, можем ли мы сочетать работу с отдыхом, отдых с развлечением и свободным временем?

"В данный момент мы находимся на мосту, соединяющем труд и свободное время. На одном конце находится спонтанная любительская деятельность, предпринимаемая в свободное время для собственного удовольствия..., а на втором – профессиональная, а также исходящая из внутренних потребностей, приносящая удовлетворение деятельности без принуждения, ограниченная только правилами совместной деятельности" [7].

Направления развития, достигаемого благодаря постоянным интересам и систематическим усилиям, как на работе, так и в свободное

время, могут быть различными. Одни стремятся удовлетворить потребности в познании, вторые – формировать и совершенствовать окружающую среду, третьи же сильнее переживают эстетические ощущения и сами пробуют силы в творчестве. Эти индивидуальные стремления предопределяют как выбор направления трудовой деятельности, так и типа занятий в свободное время.

Очередной функцией свободного времени является поиск собственного места в обществе, "поскольку люди – это не отшельники, живут среди других людей, связаны друг с другом и взаимозависимы. Но зачастую случается так, что человек в толпе бывает более одиноким, чем в глуши. Почему это происходит? Многое зависит от того, какая система отношений связывает нас с окружающими, с другими членами социальных групп, к которым мы принадлежим" [8].

Каждая личность должна найти собственное место и роль, соответствующую ее амбициям и возможностям. Проще всего найти людей, заинтересованных одной и той же областью, ценящих одни и те же идеи и стиль жизни, как раз в свободное время. Человек – это социальное существо, огромную часть свободного времени проводит в обществе других людей, однако же каждый человек должен обладать умением выбрать партнера, умением сосуществовать, должен также подчиняться правилам, нравам, господствующим в данном обществе.

"Личность, которая прикипела сердцем к тому, ...чем живут другие люди из ее окружения, никогда не скучает в свободное время и не чувствует бессцельности образования и трудовой деятельности. Находя всегда что-то важное и интересное для себя, стремиться иметь время, чтобы именно этим и заняться" [9].

Активная и осознанная жизненная позиция может формироваться, если общество осознает реальную ценность отдыха. Поскольку недостаточно увеличивать по закону объем времени, освобожденного от основных обязанностей. Помимо различного рода экономической обусловленности (пополнения семейного бюджета заработными платами, недомогания системы услуг и т. п.) на количестве часов, фактически посвящаемых отдыху, негативно отражаются также:

- достаточно широко распространенные модели успеха, символом которых являются материальные блага – эти модели предопределяют относительно субъективно низкую ценность свободных часов;
- отсутствие уважения к чужому и собственному времени;
- повсеместное неумение отдыхать.

Оно приводит к сильной усталости (часто наблюдаемой в нашей стране), сверхурочному труду или же к скуке лишних часов, т. е. к явлению, являющемуся однозначно деструктивным, а с точки зрения социальных последствий – опасным. Подтверждением этого факта в современной польской действительности является, прежде всего, усиливающийся алкоголизм. Немаловажной причиной данного явления являются субъективные сложности в использовании свободных часов.



Все чаще упоминается о необходимости вмешательства общества, также, а может быть и прежде всего, на Западе. Ученые из высокоразвитых стран предполагают, что в ближайшем будущем ограничение трудовой активности личности составит до 40 000 часов в течение всей жизни.

Существует тенденция продления, прежде всего, выходных дней и снижения пенсионного возраста, что возможно ставит перед социальной политикой задания сложнее, чем обратный вариант – уменьшение количества часов ежедневного труда. Одновременно обращается внимание на тот факт, что вмешательство не может означать проникновения аппарата власти в жизнь граждан, оказывать социальное давление и манипулировать людьми. Поскольку это открывало бы путь не столько для воспитательной деятельности, сколько для социальных конфликтов.

Наш шанс – использование теоретических достижений и практических решений стран, в которых цивилизационный прогресс пошел значительно дальше, уровень жизни выше, а проблема свободного времени является более насущной. Мы можем избежать, по крайней мере, части их ошибок и сложностей. Основываясь на объективных возможностях и перспективах развивающейся страны и ее социальной политики, учитывая опыт предшественников, мы должны создать собственную систему развития и удовлетворения обществом потребности в отдыхе. Поиски теоретиков и исследователей концентрируются, в настоящее время, прежде всего вокруг вопросов, связанных с созданием культуры свободного времени: культурных стремлений, способности выбора занятий и интересов, способности использования свободных часов и т. п. В ходе многочисленных опросов выявлено, что "это главные факторы, формирующие образцы активности в свободное время". Исходя из предположения, что отдых является отражением стиля жизни человека, его стремлений и позиций – а следовательно и системы ценностей, управляющих этой жизнью – можно принять, что эмпирические исследования отдыха позволяют получить ценные знания, связанные также с другими сферами жизни личности, общества, знания, информирующие о том, какова действительность, указывающие причины существующего положения вещей и способы исправления того, что является неправильным.

Исходя из предположения, что уровень образования личности в значительной степени предопределяет уровень ее интересов, восприятие содержания, представляемого средствами массовой информации, способность организовать время, можно принять, что люди с высшим образованием лучше других социальных слоев подготовлены к приданию своему отдыху форм, представляющих ценность. Многочисленные исследования и основанные на их результатах утверждения теоретиков доказывают существование отчетливой положительной зависимости культурной активности и уровня образования. Чтение, использование культурных учреждений (особенно театров) является у выпускников

высших учебных заведений более полноценным и зрелым, чем в других социальных группах. В то же время литература по предмету сигнализирует, что уровень этой культурной активности, как правило, не соответствует ожиданиям общества в отношении группы, лучше всего подготовленной к участию в культуре; ее отдых, особенно физический, является малоактивным, а предпочитаемые формы развлечения – достаточно пассивными. Этому правилу не противоречит определенное количество выпускников с широкими интересами, реализуемыми и развиваемыми в свободное время. Сложно сказать, так как исследования такого рода, кажется, в Польше не проводились, подтвердились ли бы у нас результаты опросов среди руководящих кадров промышленности и администрации высокоразвитых западных стран. Они указывали на то, что эти кадры, как правило, работая больше, чем предусматривает законодательство данной страны, смогли одновременно выкроить немалое количество свободного времени, а их отдых характеризовался разнообразием форм и содержания. Как представленное должностное положение исследуемых, так и характер их отдыха, должны были в значительной степени быть результатом развитых интеллектуальных возможностей, вероятно обширных знаний, широких интересов. Ведь в значительной степени они были приобретены и сформированы в период учебы. Следует принять, что этот период жизни и личностного развития играет существенную роль в формировании отдыха большинства образованных людей – также в нашей стране.

Из такого наблюдения следует, что среди несомненных целей образования в высших учебных заведениях больше всего внимания посвящается обучению, предусмотренному программой, из области общих и специальных знаний, составляющих предмет обучения, а также усвоению студентами элементов методологии научной работы. В принципе, кроме заинтересованности дидактики этого школьного уровня, остается:

- передача системы ценностей и формирование общественно полезных позиций с точки зрения потребностей личностного развития и развития общества;
- формирование способности участвовать в жизни групп, ассоциаций, институтов общественной жизни, первенствовать и управлять людьми, брать ответственность за этих людей и их действия;
- подготовка к участию в культурной жизни, развитию культурного наследия.

Таким образом, можно утверждать, что кроме заинтересованности вуза остается значительная часть того, что содержится в общей концепции "образования для развития" и одновременно подготовки будущего выпускника к исполнению профессиональной роли, взаимосвязанной с системой остальных ролей.

Руководствуясь темой настоящей работы, я обратила бы внимание на существенный факт: высшее учебное заведение, обходя стороной в своей образовательной программе подготовку личности к осознанному участию в нетрудовой общественной и культурной жизни, обходит сто-

роной также – в соответствии с принятыми здесь предпосылками – подготовку к отдыху, имеющему ценность с точки зрения двух критериев этой ценности, а косвенно и остальных критериев. Следует также принять во внимание, что в формировании пользователей и создателей культуры, в распространении ее образцов особая роль принадлежит университетам – по-прежнему составляющим фундаментальные институты национальной культуры, что уже ранее отметил Й. Халасиньский. Эту роль университетов, впрочем, подчеркивают многие авторы, напр. Б. Суходольски, Х. Ортега-и-Гассет, С. Гожкевич, а также К. Ясперс, выдвигая на первый план среди функций рассматриваемого высшего учебного заведения "формирование полноты человечности".

Недостатки в реализации такой важной задачи должны быть приносят много вреда. Влияние этих недостатков на ценность отдыха студентов и одновременно будущих выпускников именно университетов, вероятно, заслуживает всестороннего исследования.

Представляя более подробно реестр недостатков дидактически-воспитательной работы вуза и рассматривая эти недостатки с отчасти иной точки зрения, я указала бы, что:

- в этой деятельности в слишком малой степени акцентируется развитие у студентов мотивации к перманентному образованию, справедливо считающейся одной из самых важных целей работы вуза;

- программы профобразования достаточно явно предпочитают узко специализированную точку зрения, противоречащую мнениям теоретиков, не соответствующую тенденции (господствующей во многих высокоразвитых странах) расширения профиля этого образования; тенденции, соотносящейся с потребностями общества, в котором все больше граждан должно думать не столько категориями "карьеры", сколько "серии карьер";

- исходя из утверждения, что задачей каждой школы – также вуза – является поиск и соответствующее направление всевозможного рода талантов, можно утверждать, что вузы реализуют эту задачу явно в недостаточной степени;

- высшие учебные заведения, как все образовательные учреждения различного уровня, должны также в полной мере интегрировать и корректировать деятельность внеобразовательных воспитательных кругов – эту задачу в принципе не замечают и поэтому не реализуют.

Можно, таким образом, утверждать, что вузы, являясь *de nomine* воспитательными учреждениями, должны быть *de facto* воспитывающими учреждениями. Они делают это в очень ограниченной степени. Как упоминалось выше, в стороне остаются, в первую очередь, проблемы отдыха академической молодежи.

Произведенный Я. Щепанским синтез сложностей, испытываемых высшими учебными заведениями (не только в Польше) указывает на то, насколько непросто в реализации представленные выше функции этих образовательных учреждений. Здесь можно выделить особенно три сложности:

- массовый характер современных вузов серьезно усложняет дидактический процесс и условия этого процесса;
- тесно связанная с этой массовостью утилитарная направленность значительной части студенческой молодежи, требующей только, или прежде всего, профессиональных практических знаний;
- необходимо также привлечь внимание, что современная система образования в значительной степени приспособлена к потребностям промышленности, что находит специфическое отражение в распределении средств: подавляющее их большинство предназначается для исследований, непосредственно служащих этой системе, а относительно небольшие средства – для гуманитарных исследований.

Вопросы, связанные со свободным временем академической молодежи занимают скромное место в рассуждениях теоретиков и интересах исследователей, руководства министерства и вузов. Представленные в литературе предмета показатели, определяющие значение вуза для общества – используемые в сравнительных исследованиях во многих странах – в принципе не учитывают роль высших учебных заведений в подготовке студентов к правильному отдыху. Сложности в оценке деятельности вуза, таким образом, по-прежнему связаны с недостаточным знанием реализации этими учреждениями воспитательных задач в области отдыха студентов, обусловленности этой реализации. Отсутствуют даже точные сведения о том, каким собственно является отдых академической молодежи.

Вопросам высших учебных заведений и студентов посвящается очень много книг и статей, в большинстве, впрочем, публицистического характера. (Из-за отсутствия реальной заинтересованности со стороны руководства различного уровня эта область знаний, информации, мнений и предложений не находит существенного отражения в практике). Особенно много внимания и места посвящено проведению экзаменов, выставлению оценок и эффективности образования в вузах, а также их функции подготовки к трудовой деятельности. В последнее время эмпирические исследования идут глубже – внимание исследователей концентрируется больше на содержательной, дидактической и даже психологической оценке программ, планов вузов, методов преподавания (что привело, в том числе, к анализу целесообразности сокращения университетского образования, как правило, на год). Рассматривается влияние субъективных факторов (напр. интеллектуальных способностей, интересов, мотивации, структуры деятельности, способа выполнения задач и т. п.) на общий процесс обучения, на эффекты самостоятельной подготовки, на подход, после окончания высшего учебного заведения, к работе и ее задачам. Вероятно не только к выпускникам педагогики можно отнести наблюдение И. Лепальчик, утверждающей, что главные причины изменения педагогами места работы следовало бы усматривать скорее не в сложностях существенного характера, а в определенных характерологических особенностях, направлении личных

интересов – личность действительно заинтересованная в своем труде, как правило сможет справиться со сложностями.

С этой точки зрения, учитывающей прежде всего – если не только – процесс обучения, делались попытки в ходе многолетних дискуссий определить правильное количество часов обязательного обучения, которое должно реализоваться студентами в рамках дидактических занятий и вне их. Лично я занимаю позицию, что интенсивный умственный труд, превышающий 8 часов в день (за исключением воскресений и возможного сокращения работы до 6 часов в субботу), как перманентное, а не спорадическое явление, является малоэффективным и в то же время приводит к накапливающейся усталости. Мне думаю также, что в этой области следовало бы делать различие между студентами отдельных факультетов, хотя литература предмета, оценивая – что характерно – время, посвящаемое иным, чем учеба увлечениям, главным образом с точки зрения результатов этой учебы, представляет неоднородные мнения.

Рассмотренное выше значение отдыха в жизни, развитии личности и общества указывает, впрочем, на то, что лимит рабочего времени должен нормироваться также за счет возможностей реализации отдыха. Это подтверждается нашим исследованием, проведенным в Высшей школе гостиничного и ресторанного бизнеса в Познани (2006 г.), в ходе которого мы установили, что на некоторых специальностях главной причиной убогого использования свободного времени в продвинутой стадии учебы была перегрузка молодежи учебными обязанностями. Принимая во внимание затронутую исследовательскую проблему, стоит обратить внимание на результаты общепольского опроса, показывающего, что контакт академической молодежи с культурой не является слишком тесным и в процессе обучения, кажется, только незначительно усиливается. Вина за такое состояние вещей в определенной степени возлагается – по мнению автора – на вузы и действующие в них молодежные организации. Данные утверждения находят определенное подтверждение в результатах более поздних работ. Исследователи интересовались в последнее время также физической рекреацией студентов, а также в некоторой степени другими сферами их свободного времени.

Позвольте также обратить внимание на зависимость отдыха академической молодежи от навыков, позиций, нравов, перенятых из среды, в которой личность пребывала в период до учебы. Действительно, "во все большей степени дети обязаны багажом своих понятий, подготовкой к труду и общественной жизни не отчому дому, а другим формирующим системам" [10], среди которых немаловажную роль играют разнообразные неличные контакты. Воспитание, вынесенное молодежью из семейной среды, вероятно, существенным образом влияет также на ее отдых.

В рамках сред, из которых студенты происходят, на характер добровольных действий влиял, вероятно, уровень образования родителей.

Это в нашей стране одна из самых важных особенностей общественной структуры. Столь же важными, с точки зрения рассматриваемой здесь проблематики, могли оказаться освященные традициями отдельные сред модели развлечений, отдыха, культурной активности. Они являются относительно постоянными, достаточно сложно поддаются модификации, даже в случае изменений в образовании. Проведенные исследования указывают на влияние этой дифференциации моделей, характера и уровня участия в отдыхе семьи на формы использования свободного времени академической молодежью. Опрос 1500 студентов доказал, что их подавляющее большинство полностью осознавало обусловленность собственного отдыха. Существенные предпосылки для выяснения влияния семейной среды на необязательные занятия этой социальной категории раскрывают проведенные недавно общепольские исследования. Они обнаружили сильную связь академической молодежи с семьей, усилиям которой в очень многих случаях она обязана поступлением в вуз, в во время учебы – экономической помощью, психологической поддержкой, постоянным интересом к результатам труда и более или менее тактичному контролю. Такого рода связь с полной уверенностью должна находить отражение в отдыхе, хотя на основании проведенных ранее опросов сложно выйти за рамки гипотез при определении развития явления на протяжении всей учебы – и это в соотношении с нагрузкой учебными обязанностями.

В слишком малой степени в исследованиях отдыха студентов принимается во внимание их экологическое происхождение, функционирующие в различных средах традиции и модели использования времени. По-прежнему, помимо существенного развития третьей системы культуры и определенного ослабления местной общечеловечности, эти модели отличаются в деревне, в малых, средних и крупных городах. Еще более существенными кажутся различия в объективных возможностях развития и удовлетворения потребностей в отдыхе, приобретения навыков выбора среди форм деятельности и различных ее уровней. Явно отличается ситуация жителей деревни и города. Однако размер городов и связанное с этим развитие инфраструктуры отдыха также сильно влияет на участие в культуре, особенно в области второй системы. Улучшить ситуацию небольших населенных пунктов можно, в принципе, применительно только к определенным благам, совершенствуя напр. обеспечение художественной литературой, обогащая репертуар кинотеатров.

Участь в средней школе, часть учеников, происходящих из деревни или из города с несколькими тысячами жителей, постоянно пребывает в более крупном городе, в котором располагается школа, но это относится, вероятно, к небольшому проценту интересующей нас популяции. Исследования указывают на то, что молодежь из общеобразовательных лицеев (выпускниками которых, как правило, являются студенты университета), происходящая из малых территориально сред, доезжает до школ, поскольку эти образовательные учреждения чаще всего не

имеют интернатов. Использование культурной инфраструктуры города учениками – уставшими, лишенными свободного времени – в такой ситуации должно быть крайне незначительным.

Таким образом, принятие во внимание экологического происхождения студентов является очень важным при анализе отдыха, обусловленного учебной нагрузкой. Исследователи, принимая во внимание место постоянного проживания академической молодежи, при рассмотрении вопросов, связанные с адаптацией, сложностями в реализации личностью ее учебных обязанностей в принципе обходят стороной вторую часть интересующей нас в данном случае зависимости.

Подобные замечания можно отнести к теоретической литературе и отчетам по эмпирическим исследованиям, концентрирующимся (или же только учитывающим) на месте проживания молодежи в течение академического года. Достаточно обширная литература (отдающая впрочем предпочтение студенческим общежитиям и городкам) указывает на то, что жизненная ситуация студентов, проживающих у родственников и снимающих жилье, является достаточно схожей. Исследования указывают на связь образования и характера трудовой деятельности родителей студентов, проживающих в частных квартирах и родительском доме, как и родителей студентов, снимающих жилье и владельцев этого же жилья; приблизительности материальной ситуации, жилищных условий, характера и области требований, а также контроля за самостоятельной учебой молодежи. Дифференциация обеих сред находит свое отражение в процессе социализации студентов, неоднократно приводя к образованию ее различных типов. Это отчетливо связано с отдыхом. Как показали результаты опроса на III курсе, проживание в общежитии "из-за функционирующей в его рамках моды, мнений, навязывания личности определенных действий частично предопределяло выбор содержания и форм отдыха, отношения молодежи к ее свободному времени" [11].

Можно предположить, на основании многочисленных еще исследований связи свободного времени студентов с местом проживания в течение академического года, что эта ситуация в существенной мере связана как со спецификой жизни в студенческом городке (с его социальной и культурной инфраструктурой, с его относительной изоляцией от среды большого города), так и с тем фактом, что студенческие общежития населены прежде всего молодежью из деревень и малых городов. Рассматриваемые выше результаты опросов относительно происхождения указывают на то, что молодежь начала учебу, владея, как правило, достаточно скудным багажом информации и навыков, связанных с участием в культуре.

Знания об отдыхе студентов и обусловленности этого отдыха можно считать скромными. Поэтому необходимо расширить эти знания в ходе научных исследований.

1. *Welawejski A.* Przed trzecim przyspieszeniem. – Warszawa, 1968. – С. 97; 2. *Gruszyn B.* Czas wolny – aktualna problematyka. – Warszawa: PWN, 1970. – С. 22; 3. *Skórzyński Z.* Kultura czasu wolnego w miastach. – Więź, 1969. – С. 19; 4. *Komiński A.* Czas wolny i jego problematyka społeczno – wychowawczo. – Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1965. – С. 75; 5. *Dąbrowski K.* Czas wolny dzieci i młodzieży. – Warszawa: PZWS, 1966. – С. 66; 6. *Dąbrowski K.* Czas wolny dzieci i młodzieży. – Warszawa: PZWS, 1966. – С. 21; 7. *Babiński G.* Metodologia a rzeczywistość społeczna. – Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, 2004. – С. 96; 8. *Dąbrowski K.* Czas wolny dzieci i młodzieży. – Warszawa: PZWS, 1966. – С. 24; 9. *Dąbrowski K.* Czas wolny dzieci i młodzieży. – Warszawa: PZWS, 1966. – С. 26; 10. *Czerwiński M.* Życie po mijsku. – Warszawa: Państwowy Instytut wydawniczy, 1974. – С. 104; 11. *Zawadzka A.* Wartość wypoczynku studentów. – Wrocław: Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, 1983. – С. 159.

Надійшла до редколегії 02.02.2011 р.

**Л. В. Северин-Мрачковська, канд. філос. наук, доц.,  
КНЕУ ім. В. Гетьмана, м. Київ**

## **КУЛЬТУРА ПІДПРИЄМНИЦТВА У ВИМІРАХ СУЧАСНОГО СВІТУ: ВЗАЄМОДІЯ МОРАЛІ ТА ЕКОНОМІКИ**

*У статті на ґрунті цілісного осмислення феномену культури підприємництва здійснюється спроба розкриття взаємозв'язку моралі та підприємництва, усвідомлення значення культурного, зокрема, морально-етичного, чинника в економіці. Робиться висновок про те, що взаємозв'язок моралі та підприємництва є досить неоднозначним, суперечливим; наголошується, що в умовах цивілізованого ринку, на відміну від "дикого", моральним цінностям відводиться неабияка позитивна консолідуюча роль. Усвідомлення значення культурного, зокрема, морально-етичного, чинника в економічному бутті суспільства постає важливою складовою підвищення ефективності національного господарства.*

**Ключові слова:** мораль, економіка, підприємництво, культура підприємництва, ділова етика.

*В статье на почве целостного осмысления феномена культуры предпринимательства сделана попытка раскрытия взаимосвязи морали и предпринимательства, осознания значения культурного, а именно, морально-этического, фактора в экономике. Сделан вывод о том, что взаимосвязь морали и предпринимательства есть достаточно неоднозначной, противоречивой; акцентируется внимание на том, что в условиях цивилизованного рынка, в отличие от "дикого", моральным ценностям отпущается немалая позитивная консолидирующая роль. Осознание значения культурного, а именно, морально-этического, фактора в экономическом бытии общества становится важной составляющей повышения эффективности национального хозяйства.*

**Ключевые слова:** мораль, экономика, предпринимательство, культура предпринимательства, деловая этика.

*This article, basing on the integral understanding of the phenomenon of entrepreneurial culture, attempts to disclose the relationships between morality and business, as well as the importance of culture factors, specifically ethical and moral factors, for the economy. It is concluded that the relationships between morality and business are considerably complex and contradictory. In the conditions of the civilized market, as opposed to those of the unregulated market, ethical values have a positive consolidating impact. The understanding of the impact of culture factors, including ethical and moral factors, on the economic activity is considered as being important for enhancing the effectiveness of the national economy.*

**Keywords:** morality, economy, business, entrepreneurial culture, business ethics.

Сучасні тенденції економічного розвитку суспільства передбачають створення сталих та ефективних виробничих відносин, що базуються на відповідному рівні економічної культури й, зокрема, такої її важливої



складової, як культури підприємництва. Саме вона виступає підґрунтям для підвищення продуктивності праці, важливим чинником соціального прогресу. Розвиток ринкових відносин, формування нової структури власності, зміна традиційних систем управління, розширення сфер підприємницької діяльності, зокрема, вихід на міжнародні ринки, що мають місце в сучасній Україні, надають питанню культури підприємництва особливої актуальності.

Підприємницька діяльність (бізнес) виступає, насамперед, предметом дослідження економічної науки, яка враховує при цьому закони, що регулюють виробництво, розподіл та обмін продуктів (Галаган А. А., Глушенко Є. В., Капцов А. І. та інші). Психологічні аспекти підприємництва перебувають в центрі уваги таких учених, як: Тутова Л. А., Задорожняк І., Малахова С. Соціально-екологічна мотивація підприємницької діяльності осмислюється Зайдфудимом П. Х., Газизулліним Н. Ф., Михайлюком С. А., Гарусовим З. В. Проте, дослідження підприємництва було б неповним без з'ясування його філософсько-культурологічних засад. Значний внесок у цьому напрямку зробили такі видатні вчені як: Булгаков С. Н., Осипов Ю. М., Зарубіна Н. Н., Сухарева Н. І., Самсін А. І., Гребеньков Г. В та інші.

Так, зокрема, Зарубіна Н. Н. досліджує соціально-культурні засади господарювання та підприємництва; сутність та напрямки розвитку економічної культури аналізуються Пономарьовим Л. Н., Поповим В. Д., Личковим В. П.; феномен культури підприємництва перебуває в центрі уваги Рюттінгера Р., Макеєвої В. Г., Щербини В. Ф.; культура підприємництва та її вплив на управління стала предметом дослідження Прутської О.; культура особистості підприємця аналізується Максютю М. Є. Осмислення етичних проблем економіки зустрічаємо в роботах Козловської П., Ленка Г., Мельника Л. Г., Мельник В. Л.

У статті на ґрунті цілісного осмислення феномену культури підприємництва автором здійснюється спроба розкриття взаємозв'язку моралі та підприємництва, усвідомлення значення культурного, зокрема, морально-етичного, чинника в економічному бутті суспільства.

Зазначимо, що людство впродовж свого тривалого розвитку виробило, принаймні, три основні важелі управління: ієрархія, де основний засіб впливу – тиск на людину через насильницькі дії; ринок, що передбачає рівноправні стосунки людей як членів ринку; культура як історично сформована сукупність цінностей, ідеалів, соціальних норм, правил, шаблонів поведінки, що визнається індивідом та суспільством загалом [1]. У зрілих соціально-економічних системах ці "інструменти управління", зазвичай, співіснують. Проте, є важливим, котрому з них віддається перевага, адже, саме це визначає сутність, "обличчя" господарської організації суспільства. Останнім часом поряд з "ринковим" інструментом особливого значення набуває "культурний", оскільки активний пошук ефективних варіантів виробництва й реалізації товарів та послуг має підкріплюватися відповідним рівнем культури, культури підприємництва.

Для адекватного аналізу поняття "культура підприємництва" є доцільним розкрити сутність родового поняття "культура". Загальновідомо, що існує понад двохсот визначень цього поняття, кожне з яких розкриває той чи інший аспект культури як соціально-історичного явища. Беручи до уваги широкий спектр існуючих дефініцій поняття культури, ми виходимо не з їх протиставлення, а, навпаки, – комплексного взаємодоповнення.

Розглядаючи культуру в широкому плані, ми трактуємо її як сукупність матеріальних та духовних досягнень людства, що проявляються в засобах виробництва, науці, мистецтві, в організації державного та громадського життя та побуту, у звичаях і традиціях у кожну історичну епоху. Культура, таким чином, – це багатогранне явище, що забезпечує цілісність та розвиток суспільства. Вона пронизує всі сфери життєдіяльності людини, зокрема, й економічну, підприємницьку діяльність.

Так, зі становленням економічної системи суспільства, розвитком та ускладненням виробничих відносин, розширенням господарських зв'язків починає формуватися культура підприємництва як система цінностей, смислів, символів, знань, традицій, що забезпечують мотивацію та регуляцію підприємницької діяльності, визначають форму її існування, а також сприйняття її суспільством. Культура підприємництва безсередньо пов'язана з формуванням та розвитком відносин, що складаються між людьми у процесі й з приводу їх підприємницької діяльності.

Зміст поняття "культура підприємництва" визначається трьома компонентами:

- по-перше, уявленнями підприємця про цінності бізнесу. (Кожний підприємець по-своєму усвідомлює цілі бізнесу, володіє власною шкалою цінностей, у відповідності з якою виносить судження про споживачів, клієнтів, потреби в його товарах та послугах, очікуваних прибутках);
- по-друге, правилами та нормами при плануванні та реалізації підприємницької діяльності, що впливають з уявлень про цінності бізнесу. (Наприклад, правила першокласного обслуговування "потрібних" клієнтів, що приносять великі прибутки, передбачають підтримання з ними доброзичливих контактів, з'ясування їх бажань, активна пропозиція необхідного їм товару, обслуговування після продажу тощо);
- по-третє, конкретна поведінка підприємця, в якій підприємець на практиці реалізує вироблені правила та норми культурної поведінки. Культура підприємництва при цьому охоплює: культуру технології виробництва, культуру менеджменту та організації, культуру умов праці, обміну та розподілу, інвестиційну культуру тощо.

Таким чином, культура підприємництва – це сукупність зразків поведінки, системи цінностей, соціальних норм, фундаментальних принципів та суспільних інститутів, що орієнтують суб'єктів на ті чи інші форми економічної активності в системі підприємництва, забезпечують передачу накопиченого досвіду, сприяють сталості підприємництва в часі. Вона відображає рівень, ступінь розвитку підприємницької діяльності. Основна функція культури підприємництва – виробництво та збереження

цінностей підприємництва різних форм та типів, трансляція їх із покоління в покоління.

Стрижневим елементом культури підприємництва є ділова етика. З формуванням та становленням прошарку підприємців у нашій країні питання про ділову етику як систему знань про трудову й професійну мораль набуває особливої актуальності. Варто зазначити, що у країнах з розвинутими ринковими відносинами питання ділової етики, соціальної відповідальності вважаються такими ж важливими, як і ефективність виробництва.

Існує ціла низка причин, що зумовлюють підвищений інтерес до ділової етики: це і зростання рівня корпоративності, й глобалізація економічних відносин, кібернетизація виробничих процесів, збільшення обсягів та швидкості інформаційних потоків тощо. Однак, головна з них – переважання сумарної шкоди від неетичної ділової поведінки над індивідуальною та груповою користю. Адже, закономірною та логічною реакцією на нечесну ділову поведінку є падіння престижу корпорацій та іміджу підприємців, що, у свою чергу, ставить під сумнів якість їх товарів і послуг і як наслідок – їх прибутки.

Важко не погодитися зі словами російського вченого А.М. Кочергіна про те, що "всіляка сила потребує "шор" моральних норм, а у сучасному світі – й поготів" [2]. Підприємництво ж як суспільний феномен, як засвідчує практика, також потребує з метою підвищення ефективності своєї діяльності, існування певної "збірки" норм, правил та принципів, якими мав би користуватися кожен бізнесмен у своїй поведінці, діях та рішеннях, – кодексу ділової етики.

Зв'язок бізнесу та етики випливає із самої, власне, сутності підприємництва. Адже, бізнес – це безперервні контакти, відносини, перемовини, домовленості тощо. В орбіту дій підприємця потрапляє велика кількість людей: партнерів, найманих працівників, постачальників, клієнтів, споживачів..., з якими він, повсякчас, вступає в певні міжособистісні стосунки. Та й, власне, в самій природі мотивації ділового спілкування існує гостре моральнісне протиріччя: з одного боку, підприємець прагне бути моральним, з іншого, – йому необхідно задовольнити свої потреби, реалізація яких часто пов'язана з порушенням норм моралі.

Варто зазначити, що питання моралі посідали значне місце ще у філософських пошуках мислителів Стародавнього світу. Уже тоді почало складатися й розвиватися вчення про мораль (моральність) – етика, яка пізніше стає підґрунтям різних видів професійної етики. З розподілом праці на фізичну та розумову, виникненням різних професій та відособленням різних сфер трудової діяльності одна від одної із загальних правил етики виділяються особливі норми господарської поведінки.

Цьому сприяла діяльність професійних груп, яка була, як правило, довічно (й часто з покоління в покоління) пов'язана з однією й тією ж виробничою функцією. Так, у період ремісничого розподілу праці в умовах становлення середньовічних цехів у XI–XII століттях виникають перші професійно-етичні кодекси. Саме тоді вперше констатується ная-

вність у цехових уставах низки моральних вимог по відношенню до професії, характеру праці, співучасникам по праці. Так зароджувалася професійна етика, яка містить поряд із раціонально вираженими вимогами суспільної моралі й професійні етичні принципи та норми.

До різновидів професійної етики належать: медична етика (ґрунтована на принципі недопустимості повідомлення лікарем пацієнта про невиліковність його хвороби), викладацька етика (основний принцип – гуманне ставлення до учнів (студентів), журналістська етика (головний принцип – достовірність інформації, що публікується), судова етика (один із головних постулатів – презумпція невинності підозрюваного у скоєнні злочину), біоетика (основне положення – гуманізм у стосунках "дослідник – біологічний об'єкт дослідження") та інші. Особливим проявом професійної етики є ділова етика ("етика ділових стосунків", "етика бізнесу, підприємництва", "економічна етика", "господарська етика").

Ділова етика – система загальних принципів та правил поведінки суб'єктів підприємницької діяльності, їх спілкування та стилю роботи, що проявляються на мікро- та макрорівнях ринкових відносин. Вона постає як сукупність знань про те, як складаються стосунки між людьми в процесі праці, якого сенсу вони надають їй, яке місце посідає праця у їх житті, які нахили та ідеали людей забезпечують її ефективність, а котрі – не сприяють цьому. Ділова етика, таким чином, регулює, надихає та, водночас, обмежує дії суб'єктів підприємницької діяльності, сприяючи мінімізації суперечностей між ними, підпорядковуючи індивідуальні інтереси загальногруповим.

До основних положень сучасної ділової етики, що складають її підґрунтя, відносяться такі, як:

- по-перше, економіка, на відміну від релігії, орієнтована не на моральну регуляцію, а на розподіл матеріальних благ; однак, вона скрізь, де це продиктовано суспільними інтересами, має підпорядковуватися діючим моральним нормам;
- по-друге, створені працею блага мають розподілятися так, щоб виключити появу декласованих прошарків населення;
- по-третє, найвища продуктивність праці та прибуток не мають досягатися за рахунок руйнації оточуючого природного середовища;
- по-четверте, техніка має слугувати людині, а не людина – техніці;
- по-п'яте, розумні форми участі працівників у справах підприємства не тільки посилюють бажання працювати краще, а й розвивають почуття відповідальності;
- по-шосте, конкуренція має здійснюватися за чесними правилами.

Видатний німецький філософ Г.В.Ф. Гегель запропонував виразну формулу імперативності етики: "будь особистістю та поважай інші особистості". Інакше кажучи, будь людиною, готовою здійснювати вчинки та нести відповідальність за них, і, водночас, – розуміти вчинки інших. На ґрунті даного припису можна виділити принципи ділової етики:

- чесність та порядність у ділових стосунках.

Репутація бізнесмена має не тільки грошовий, а й соціально-психологічний виміри. Серйозна дилема, яка повсякчас виникає перед сучасним підприємцем, – це дилема моральна: переступити – не переступити моральний бар'єр, обманути – не обманути. Зазначимо, що будь-який обман у бізнесі, як засвідчує практика, приносить лише тимчасову винагороду, є не вигідним у довгостроковій перспективі, оскільки не порядність при укладанні угоди повертається супроти самих же не порядних, так як із ними з часом припиняють мати справу. Отже, обман і з моральної, і з утилітарної точок зору є неприйнятним у сфері підприємництва.

- безконфліктність спілкування.

Цей принцип передбачає:

1) по-перше, терпиме ставлення до слабких сторін та недоліків характеру партнерів, підлеглих, клієнтів. Терпимість породжує взаємну довіру, розуміння та відвертість, а також допомагає "гасити" конфліктні ситуації ще в зародковому стані. Підприємцю варто розвивати в собі здатність до самоконтролю, звичку стримуватися та не втрачати самовладання. Ще Горацій помітив, що "гнів є тимчасовим безумством".

2) по-друге, тактовність, тобто, насамперед, орієнтація на гуманність та шляхетність, увагу по відношенню до іншого. Бути тактовним – це означає за будь-якої ситуації усвідомлювати свого партнера, підлеглиго, клієнта як самоцінну людську особистість, безумовно, з урахуванням її біосоціальних характеристик: статі, віку, національності, темпераменту тощо. Л.М. Толстой писав: "Ти можеш бути розумним, ти можеш бути дурником, проте тактовним ти бути зобов'язаний".

3) по-третє, делікатність як чуйне, навіть, дещо, витончене ставлення до колег, підлеглих, партнерів, до їх почуттів. Делікатність – це особлива, властива тільки високопрофесійним менеджерам та підприємцям, форма прояву коректності та щирості у спілкуванні. Вона допомагає з найменшими морально-психологічними втратами вирішувати серйозні ділові завдання. Наприклад, в окремих випадках, виходячи з конкретного вчинку та особистості працівника, що завинив, корисніше зробити йому зауваження тет-а-тет, аніж привселюдно. Особливо важливою є делікатність при спілкуванні з іноземними партнерами чи працівниками, чій звичаї, уявлення та манери поведінки можуть здаватися дивними.

- повага до свободи.

Бізнесмен має поважати свободу не лише своїх власних комерційних дій, а й свого конкурента (партнера), що виражається у неприпустимості втручання в його справи, навіть, у дрібницях. Принцип свободи стає основоположним у стосунках із підлеглими. Загальновідомо, що компетентні працівники, зазвичай, вільні та самостійні у вирішенні поточних робочих проблем, пишуться своєю діяльністю.

Норма – "Кого більше поцінують та кому більше довіряють, тому надають більше ініціативи та свободи" – дозволяє надавати самостійності підлеглим і не обтяжувати керівництво дріб'язковим опікуванням. Однак, варто пам'ятати, що "повна свобода робити все, що хочеш та як хочеш, – це, по суті, свобода взагалі нічого не робити".

- справедливість.

Цей принцип ділової етики передбачає об'єктивну оцінку особистісно-ділових якостей партнерів (клієнтів, підлеглих), визнання їх індивідуальності, відкритість критиці, самокритичність. Несправедливість у ставленні до підлеглих та колег, що мають кращі здібності, призводить до втрати поваги та перетворення влади керівника з фактичної у номінальну.

Принцип справедливості не може бути застосований бізнесменом однобоко, лише по відношенню до інших. Потрібно навчатися відшукувати раціональне зерно й у критичних зауваженнях на власну адресу, бути самокритичним. Леонардо да Вінчі належать такі слова: "Супротивник, що відшуковує ваші помилки, корисніший, аніж друг, що бажає їх приховати".

Отже, у процесі емоційної взаємодії людей нерідко виникають негативні стосунки та емоції: заздрощі, упередженість, відчуженість, ворожість тощо. Одна з найбільш поширених причин цього – низький рівень моральної культури індивідів. Цивілізований підприємець має бути зразком моральносно бездоганної поведінки та виховувати подібні якості у своїх підлеглих. Шлях до цього – практичне застосування принципів ділової етики, що має неабияке позитивне значення, оскільки сприяє гармонізації та гуманізації міжлюдських стосунків у сфері бізнесу, сприяє зростанню рівня духовності в суспільстві загалом.

У зв'язку з цим виникає необхідність морального виховання суб'єктів підприємницької діяльності, усвідомлення ними доцільності підпорядкування власної поведінки приписам та нормам ділової етики. Підприємець (підприємницька організація) є компонентом суспільства і, утверджуючи етичні норми у себе, вона, водночас, сприяє їх поширенню й у макросередовищі (соціумі). А чим сприятливіша етична атмосфера в суспільстві, тим сприятливіші умови й для розвитку бізнесу. Неетична поведінка рано чи пізно обернеться прямими економічними збитками чи соціальними, моральними втратами як для підприємства, так і для соціального середовища.

Багата практика дотримання позиції етичних норм засвідчує, що сучасним підприємцям вона не є чужою. Про те, що бізнес за своєю сутністю є чесним, свідчить хоча б той беззаперечний факт, що багато мільйонів тон нафти та нафтопродуктів, десятки мільйонів акцій та інших цінних паперів кожного дня продаються та купуються на товарних та фондових біржах Європи та Америки на підставі усних угод, без свідків; принцип "гарантуємо повернення грошей у випадку невдоволення клієнта" досить поширений у багатьох солідних торгових фірмах, виробничих корпораціях.

Звісно, у промислово розвинутих країнах бізнес не обходиться без збоїв, зловживань, елементарної людської непорядності та скандалів, що виникають на цьому ґрунті. Подібні нечесність та несумлінність у бізнесі найбільш характерні для ранніх стадій розвитку підприємництва і свідчать, насамперед, про його незрілість та недосконалість. Проте, з

часом, у сфері підприємництва укорінюється уявлення про необхідність формування іміджу чесної, порядної людини, яка б керувалася принципами моралі.

Водночас, існує й інший погляд на доцільність застосування на практиці принципів ділової етики – позиція ділового прагматизму ("діловий макіавеллізм"). Для неї є характерним уявлення про те, що в бізнесі етика не потрібна, роль бізнесу – суто економічна.

Прагматики вважають, що розмови про моральні цінності, етичні ідеали, соціальні зобов'язання є недоречними, оскільки призводять до виникнення зайвих проблем. Для підприємців, що стоять на позиції ділового прагматизму, основною метою є максимізація прибутків усіма можливими засобами. Крайньою межею неетичної поведінки бізнесмена є, звісно, порушення закону.

За морально-психологічними установками, близьким до позиції ділового прагматизму постає "економічний утилітаризм" – принцип поведінки, який заперечує значення духовно-моральних цінностей і виражається у підпорядкуванні усіх вчинків отриманню матеріальної користі та вигоди, егоїстичному розрахунку. "Економічний утилітаризм" рівнозначний вузькому практицизму, запереченню піднесених мотивів, применшенню ролі в бутті людини, зокрема, економічному, духовних інтересів. На цьому ґрунті отримує поширення однонаправленість морального вектору: той, хто не багатіє, живе за прибутками, заробленими чесною працею, постає "нікчемною", "некомерційною", "непросунутою" людиною. Прибічник такої позиції ставиться до людей з точки зору власної користі, розглядаючи їх як засіб досягнення власної мети. В умовах "дикого", нецивілізованого ринку отримує поширення принцип "кожен за себе, один Бог за всіх". У конкурентних стосунках його практичне застосування призводить до виникнення заздощів, прагнення не просто досягти ділового успіху в чесній боротьбі, а підпорядкувати чи, навіть, придушити суперника. Нерідко це робиться за допомогою мафіозно – рекетирських форм конкуренції, використання корумпованих чиновників.

Своєрідним "компромісом", на нашу думку, між позицією дотримання етичних норм та позицією ділового прагматизму є погляди Дж. М. Кейнса, Дж. Мура, Б. Рассела, Л. Вітгенштейна. Розмірковуючи над причинами соціальної, політичної, культурної та інтелектуальної кризи, яку переживав світ напередодні першої світової війни, вони висловили думку про те, що головною перешкодою на шляху побудови нового суспільства був "матеріалізм вікторіанської Англії", "комерційний індивідуалізм" та нічим не стримувана свобода підприємництва, які мали місце в суспільному житті на рубежі XIX–XX століть.

Зазначимо, що зрушення в уявленнях про систему цінностей, які намітилися у свідомості певної частини тогочасного суспільства, стимулювали пошук нових підходів і у сфері етики ділових стосунків. Наприклад, проблема цінностей та поведінки людей отримує в Дж. М. Кейнса конк-

ретизацію у вигляді проблеми соціальних цілей, засобів та методів соціально-економічної політики.

Кейнс писав, що неможливо рухатися до ідеалу соціальної справедливості, "...не звертаючи увагу на наш шлях у економічній сфері. Завдання полягає в тому, щоб спрямовувати прагнення людей до соціальної справедливості, але так, щоб це не суперечило принципу ефективності" [3].

Варто нагадати, що Кейнс займався також і проблемою компромісу між правом людини на свободу (причому не тільки в економічній сфері, а й у моральній) та благом суспільства. Хоча він і не дотримувався принципу індивідуалізму ("етичною одиницею є індивідуальна свідомість") [4], однак вважав, що лише людині належить право вирішувати, що є добром, а що – злом, та вибирати той спосіб поведінки, який вона вважає найбільш вірним та відповідним уявленню про добро [5]. При цьому Кейнс виступав прибічником "м'якого" принципу узгодження індивідуального та суспільного блага, вважаючи: те, що добре для окремої людини, скоріш за все буде добрим і для суспільства.

Таким чином, у нас є підстави констатувати, що взаємозв'язок моралі та підприємництва осмислюється досить неоднозначно, суперечливо. При цьому зауважимо, що в умовах цивілізованого ринку, на відміну від "дикого", моральним цінностям відводиться неабияка позитивна консолідуюча роль. Тому можна з упевненістю стверджувати, що цивілізований ринок – переважно моральнісний, оскільки він є перспективним для людини та суспільства загалом за багатьма своїми цінностями. "Дикий", нецивілізований ринок – аморальний, бо він породжує власну "мораль", яка отримує вираження у формулі: "Що є прибутковим будь-якою ціною, те й є моральнісним".

Аналізуючи з даних позицій сучасне вітчизняне підприємництво, яке за своєю внутрішньою природою має лише єдине призначення, – досягнення максимального прибутку при найменших витратах – можна висловити впевненість, що воно набуде інакшої спрямованості, якщо на нього "накладатимуться" норми моралі, її принципи та установки. Наявність же в суспільстві підприємницького корпусу зі сталою самоідентифікацією, прогресивними життєвими установками, насамперед, моральними, розвинутою культурою підприємництва, на наше глибоке переконання, – це необхідна умова позитивних трансформацій у ньому.

Отже, усвідомлення значення культурного, зокрема, морально-етичного, чинника постає важливою складовою підвищення економічної ефективності національного господарства, посідає чільне місце в системній єдності основних процесів в економіці. Культура й підприємництво як суспільні феномени є тісно переплетеними, взаємообумовлюючи та підтримуючи один одного. Є підстави говорити, таким чином, що культура підприємництва – це своєрідна проекція економіки на сферу культури. Важливим і правильним є також і зворотне твердження: культура підприємництва – це проекція культури на сферу економіки.



Розширення позицій культури, зокрема, моральної, у сфері економіки робить значний внесок в удосконалення людського капіталу, що є головною умовою економічного та соціального розвитку будь-якої країни. Формула сучасного бізнесу проста: що вища культура підприємництва в суспільстві, тим цивілізованіше воно.

1. *Макеева В.Г.* Культура предпринимательства: Учебное пособие. – М.: ИНФРА, 2002. – 218 с. – С. 3-4; 2. *Кочергин А.Н.* Философия и глобальные проблемы. – М.: РОУ, 1996. – 228 с. – С. 54; 3. *Keynes J.M.* Liberalism and industry. CW. Vol.19. Part.2. – P. 639-640; 4. *O'Donnell R.M.* Keynes: Philosophy, economics and politics. The philosophical foundations of Keynes's thought and their influence on his economics and politics. – L., 1989. – P. 128; 5. *Lawson T.* Keynes and the analysis of rational behavior. "Keynes as philosopherconomist". – L., 1990. – P. 187.

**Надійшла до редколегії 02.02.2011 р.**

## ЕТИКА, ЕСТЕТИКА

*І. В. Вернудіна, канд. філос. наук, докторант, КНУ ім. Т. Шевченка*

### **РИТОРИКА ЕСТЕТИЗМУ В ДОСЛІДЖЕННІ МИСТЕЦТВА Й ХУДОЖНЬОЇ ТВОРЧОСТІ**

*У статті обґрунтовується концептуальна роль естетики в дослідженні мистецтва й художньої творчості як естетичних феноменів. Шляхом виокремлення базових аспектів естетичного аналізу доводиться першочергова роль мистецтва і творчості як домінуючих чинників, що живлять і насичують духовний потенціал особистості й культури людства.*

**Ключові слова:** естетика, мистецтво, художня творчість, естетичний смак, творча індивідуальність, естетичний досвід.

*В статье обосновывается концептуальная роль эстетики в исследовании искусства и художественного творчества как эстетических феноменов. Методом определения базовых аспектов эстетического анализа позиционируется первостепенная роль искусства и творчества как доминантных факторов, насыщающих духовный потенциал личности и общечеловеческой культуры.*

**Ключевые слова:** эстетика, искусство, художественное творчество, эстетический вкус, творческая индивидуальность, эстетический опыт.

*In the article the conceptual role of aesthetics in research of art and art creativity as aesthetic phenomena is proved. The method of definition of base aspects of the aesthetic analysis positions a paramount role of art and creativity as the prepotent factors sating spiritual potential of the person and universal culture.*

**Keywords:** aesthetics, art, art creativity, aesthetic taste, creative individuality, aesthetic experience.

Поняття **науковості** щодо оцінки тих чи інших суспільних явищ, мистецької практики і творчого процесу, дослідження й оцінювання чисельних (часто – альтернативних) творів мистецтва, естетичних основ літературної або художньої критики і досі залишається предметом дискусій. Воно поглиблюється або звужується залежно від того, який зміст вкладається у поняття "об'єктивність" і від тих загальних принципів та універсальних законів, які власне й стають метою наукових досліджень. Оскільки основні теоретичні дефініції науки подаються філософами, то їх завданням є узагальнення висновків, отриманих в системі різних наук, й розмежування царин їхніх впливів. Існування в парадигмі філософських вчень обумовлює, у свою чергу, концептуальність естетичної теорії і мистецької практики.

"Форми естетичного світосприймання, що панують у суспільстві, виступають щодо окремого індивіду не у вигляді норм, які нав'язують людині певне ставлення до дійсності, – вони скоріше набувають значення моделей, на підставі яких вона вибудовує власну систему світосприймання" [1]. Звідси – структура естетичної свідомості, що стало існує у системі як естетичних знань, так й естетичного досвіду поколінь базується на тривимірності осмислення духовного буття людини: естетичному чутті, естетичному смаку, естетичному ідеалі. Постає питання, особливості й подальший розвиток феномену естетичної свідомості зумовлює

ється розбудовою і поглибленням "власної системи світосприймання" людини, її ціннісними критеріями і нагальними потребами, обумовленими часом. Природна обмеженість людських можливостей, завуальована або транспарентна форма соціальних утисків і суспільного примусу провокує особистість на долання існуючих – об'єктивних чи суб'єктивних – меж. Граничність, що відчувається особистістю чи не з народження, стимулює її на забезпечення і константну цілісність власної "території", яка завжди полягає у сфері духовності. Мабуть, саме через це уся східна філософія просякнута ідеєю одвічного примата почуттєвого над раціональним, коли навіть очікування смерті сприймається як радісне передчуття чогось нового і позитивного.

Позаяк "зовнішні обставини не мають абсолютної влади над внутрішнім світом людини" [2], творення людиною самої себе, створення мистецьких образів або отримання чуттєвої насолоди від їх споглядання (тобто – співтворчість) є життєвою, часто – позасвідомою потребою людського ества. За цих умов "мистецтво в сукупності його художніх образів є духовною, ідеальною моделлю світу, яка відображає не стільки реальний світ, скільки бажаний", насичує і конфігурує естетичну свідомість не лише окремої особистості, а й "стає основою духовної культури" суспільства й усього людства загалом, "його колективною пам'яттю" [3].

Отож, виходячи з вище означеного, визнаємо існування якоїсь вищої вартості поза нашим особистим смаком, який залишається для нас єдиним "пробним каменем" у виборі, скажімо, літератури для особистого вжитку або художнього полотна для вітальні. Процес самостійного вибору із приємністю задовольняє не лише особистий смак, а й має терапевтичний вплив на ментальну самодостатність природи особистості. Проте якщо матеріальна власність або економічна криза можуть бути спільними, то як тільки накреслюється різниця в думках і почуттях, ціннісному й оціночному, сприйнятті й відображенні – виникає протистояння й боротьба. Різною є насиченість життя в різних людей, факт наявності таланту та його прояви в одиницю часу також підкреслюють відносність плинності часового простору для кожного з нас. Постулат "*Tastes differ*" (про смаки не сперечаються) у сфері ірраціональних культурних, духовних, релігійних цінностей – не спрацьовує.

Смак естетичний, "як категорія пізнавальна, як певна здібність пізнання поряд із почуттям, розсудливістю та розумом", що фіксовано естетикою класицизму і Просвітництва; "як внутрішнє почуття, подібне до симпатії, почуття задоволення", як вважали сенсуалісти англійської естетики, обов'язково має мати певну загальну "норму" (Д. Юм), якою "вимірюється" істинність судження і яка притаманна лише окремим особистостям із витонченим смаком. Кантівська позиція щодо естетичного смаку, позиціонованого ним як центральна категорія естетики, виходить з дихотомії його природи: "судження смаку є настільки індивідуальним, що жодні доведення не можуть її заперечити", з одного боку, й "смаки є не тільки суб'єктивними, між ними є дещо загальне" [4], критеріальне – з

іншого. Тож не зважаючи на індивідуалізм "носія" певного судження, воно водночас має риси всезагальності й універсальності, адже базується на оцінці прекрасного відповідно до існуючих на даний час і прийнятих суспільних норм.

Почуття прекрасного власне заякорене в сутність природи естетичного смаку. Людина, індиферентна до прекрасного, до мистецтва вочевидь позбавлена смаку. Проте "естетичний смак не зводиться до здатності естетичного оцінювання, ...а завершується присвоєнням або запереченням культурної естетичної цінності", тож у висновку – естетичний смак є здатністю особистості "до індивідуального відбору естетичних цінностей, а отже й до саморозвитку й самовиховання". Людина з притаманним їй почуттям естетичного смаку "вирізняється з-поміж інших певною завершеністю, цілісністю, тобто є не тільки людським індивідом, а й особистістю" [5] з неповторним, аутентичним, ексклюзивним внутрішнім світом, є унікальним носієм духовності й загальнолюдської культури.

Як стає зрозуміло, в системі постулювання естетичних, художніх, мистецьких цінностей як таких чітко означається естетико-психологічний дискурс. Тим більш складно за таких умов виокремити єдину теоретичну базу в якості домінуючого важеля наукового пізнання в естетиці. При цьому естетичні оцінки, літературна й художня критика мають ґрунтуватися на сталій структурі універсальних цінностей, як визначальній у формуванні тих чи інших наукових підходів. Інша річ у психології, де прикладного характеру дослідження, спостереження, експерименти уточнюють і перманентно шліфують отриманий досвід теоретичними знаннями, а практику підкріплюють теоретичними висновками. Проте важко не погодитись з думкою сучасного естетика і відомої дослідниці творчості О. І. Оніщенко: "Естетика значно виразніше, ніж будь-яка інша гуманітарна наука, може виконати об'єднуючу функцію, допомагаючи і мистецтвознавству, і етиці, і психології виявити реальний потенціал творчості" [6].

Але водночас і те справедливо, що "нема й не буде ніколи спільних основ для оцінки критиків, що присвятили все своє життя студіям над якоюсь спеціальною ділянкою і для загалу, не ознаямленого з самим предметом цих студій. Не тільки література, але й критика це окремий світ проблем, лабораторія дуже складних роздумів спеціалістів-дослідників" [7], причому як над предметами найпростішими, так і складними й непересічними. Для філософа зрозуміло, що усі найбуденніші явища отримують у результаті знаки питання в той момент, коли тільки починаєш над ними замислюватися.

Парадоксально, та цілком "правильні" наукові погляди критиків і літературознавців можуть бути легко спростовані навіть дилетантами, а самі вони ризикують бути загнаними у глухий кут тим лише аргументом, що сила їхньої позиції і їхнього смаку не підтримуються поглядами й думками переважної більшості. Чи не тому найбільш вдалі характеристики різних митців різних епох створені не вченими, а письмен-

никами й творчими особистостями, які вперше відкривали новий літературний талант або вказували на його основні риси? Оцінка авторської творчості й аналіз творчого процесу, здійснені митцями, і досі мають першорядне значення навіть у порівнянні зі студіями суто науковими. "На думку Ф. Шлегеля, взагалі "критикувати поезію можливо лише засобами поезії", тоді як Гегель вважав, що "культура смаку повинна поступитися місцем судженню професійно підготовленого знавця мистецтва, оскільки правильна оцінка художнього твору потребує ґрунтовних знань у цій сфері" [8].

Отже: до оцінювання творів мистецтва існують два різних підходи: один естетичний і науковий, другий – суб'єктивний та інтроспекційний. Який з них правдивіший і чим кожний з них доводить свій пріоритет перед іншим та обстоює єдині "законні права" у пануванні в царині літературної критики й дослідженні художньої творчості – ще належить в'яснити. Чи можливе вивчення мистецтва і специфіки творчого процесу засобами однієї науки? Певно що – ні. Адже поняття науковості тісно пов'язане в тому числі й з цариною дослідів, завдяки яким можливо встановити загальні й універсальні закони, що дозволяють перевірити висновки окремого вченого. Можливо тому від початку ХХ століття в західноєвропейських країнах було прийнято вживати термін "науковий" для суто природничих галузей, зорієнтованих на практичну сторону явищ дійсності. І саме природознавці могли із впевненістю використовувати поняття "наукової об'єктивності" як чинника, що має беззаперечні переваги перед особистим поглядом, власною думкою або індивідуальним підходом (мірою).

Але не все так просто. Однією з величезних заслуг видатного француза Анрі Бергсона (1859-1941) у філософії стало пояснення, що людський розум, який створив науку, виявляє свою повну неспроможність осягнути "абсолютну правду" й "абсолютне пізнання", коли стає перед явищами суто духовними, неповторними, які неможливо досліджувати як явища природи і вимірювати з математичною точністю. Математичні й природничі науки поширюють що раз більше царину своїх дослідів у тім напрямі, що зводять якість до кількості й індивідуальне до загального. Всі інші дослідження скеровані на царину людської культури й можуть стати наукою в тій мірі, в якій лишаються прикмети, що стають об'єктом оцінювання, тобто – усі прояви індивідуальної творчості. Інтелект, категорично заявляє А. Бергсон, "не допускає непередбачуваного та відкидає будь-яку творчість" [9]. І взагалі, на його думку, можливості інтелектуального способу пізнання є доволі обмеженими, оскільки пізнання в такий спосіб здатне лише на "недосконале знання".

Якщо в точних науках формули є загальними для усіх, то в гуманітарних дисциплінах "об'єктивне" роз'яснення може мати стільки форм і тлумачень, скільки існує способів розуміння людської психіки. Якщо людина стрибнула з гори або з даху, фізика вимірюватиме висоту та швидкість падіння, дослідження ж гуманітарних наук обертатимуться навколо причин і мотивів з метою роз'яснення: чому вона це зробила?

Так, в епіцентрі гуманітаристики – духовні прояви людського життя і особистості. Галузь гуманітарних знань, сфера міжлюдських стосунків визначають оптимум функціонування суспільства в культуротворчому й морально-етичному аспектах, а за умови, що людина існує в основному гуманітарно (за винятком того часу, коли вона включена в суто професійну практичну (прикладну) діяльність), ці чинники набувають першорядної ваги. "Скільки є теорій про те від чого може залежати психологія людини взагалі і теорій про вчинок даної одиниці зокрема, врешті стільки є різних шаблів інтелекції та чутливості між дослідниками" [10].

Поза усяким сумнівом, формальний розподіл людей за зовнішніми ознаками, скажімо, на білявих і чорнявих або високих та низьких є значно простішим, ніж розподіл на щирих і лицемірних або талановитих і пересічних. У першому випадку градація виявиться цілком об'єктивною і науковою, у другому її взагалі не можливо буде здійснити, не взявши до уваги духовні прикмети людини. Тим більш це ускладнено в тих сферах, де психоемоційні, духовні, креативні чинники мають єдину і найбільшу вартість – в галузі індивідуальної творчості. А естетика властиво і є наукою про духовне, почуттєве ставлення людини до світу, її чуттєву культуру, а також – теорією мистецтва, де об'єктом дослідження виступає художня творчість.

Творчість у найширшому значенні цього слова є універсальною характеристикою людського буття. Буття людини як особистості відбувається у процесі відношення – до себе, до інших, до світу. Процес цей у свою чергу характеризується вимірами свободи й творчості як взаємообумовлюючими чинниками, а особистість творить свій власний світ і світ навколо через актуалізацію – виявлення назовні самої себе. Творчість є трансцендентним актом, подією "виходу за межі". Особистість у творчості долає власну обмеженість і несвободу, скеровуючи себе на зустріч досі невідомому, потаємному, інакшому. Істинна творчість (в якій кожний наступний квант – музичний зворот, поетична строфа, фрагмент живопису – є найменшою часткою, носієм чогось цілого) відповідає потаємним експектаціям і бажанням сприймаючого, постає одночасно гармонійним і спонтанним продовженням його думок і почуттів. Так відбувається співтворчість з майстром, а адресат стає співтворцем. У результаті подібного резонансу й можливе настання катарсису, який здавна розуміють як суть і призначення мистецтва, коли з'являється досвід переживання духовного "акме", кристалізація внутрішніх структур й відкриття нових особистісних інтенцій.

На думку російської дослідниці М. Дедюліної, видові ознаки людини слід доповнити ще однією характеристикою: людина – істота естетична. Сучасні дослідження з нейроестетики, зазначає вона, доводять, що ця ознака генетично закріплена специфічними функціями кори головного мозку і проявляється у формі існування механізмів породження естетичної насолоди й естетичного задоволення. Концепція людини естетичної, на її думку, повинна спиратися на власний підхід і власне поле психологічних феноменів. "Функції психоестетичної парадигми при цьому

мають полягати в застосуванні естетики в якості інструменту дослідження психіки, – дещо провокативно заявляє М. Дедюліна, – у включенні емпіричного матеріалу мистецтвознавства в феноменологію психології, в дослідженні кореляції сфери вираження особистості та її трансперсонального досвіду" [11].

Зрозуміло, що лише за умови забезпечення міжнаукових інтегративних зв'язків стане можливим об'єктивне і виважене дослідження художньої творчості в усій багатоманітності її аспектів. При цьому саме естетика "в межах методології міжнаукового діалогу може виконати функцію метатеорії художньої творчості" [12]. Особливо, коли триєдиний шерг **митець – творчий процес – художній образ (твір мистецтва)** є чітко визначеною полікомпонентною структурою. Як кожний заявлений чинник окремо виступає самоцінним об'єктом наукового вивчення, так і увесь "ланцюг" у цілому представляє собою титульну мету естетичного, психологічного, мистецтвознавчого й культурологічного дослідження. Тим більш важливим є теоретико-методологічне обґрунтування визначальних аспектів саме естетичного аналізу мистецтва й художньої творчості, як найбільш універсального і який тривалий час тримає "пальму першості" в філософських й культурологічних дослідженнях.

Так, базовими вихідними тут стають загальні закони виникнення і розвитку видів мистецтва, їх специфіка й міжвидові функціональні зв'язки, структура естетичних категорій, зорієнтованих на виявлення історичного потенціалу й сакрального змісту художнього образу. Інтегруючу роль виконує естетика й на шляху типізації культурологічних характеристик сучасності: визначенні естетико-художнього ідеалу епохи; з'ясуванні теоретичного підґрунтя й практичних засобів виразу тих чи інших мистецьких течій, напрямів, тенденцій; фіксації авторських "знахідок" та інновацій по відношенню до класичної традиції й новітніх реалій тощо. Напрацьований попередньо естетико-філософський досвід пропонує засадничі чинники літературної і художньої критики, коли мистецький твір аналізується з точки зору перебігу історичних подій і домінуючих морально-етичних, культурних, духовних цінностей сьогодення.

Естетика в якості об'єктивних основ творення розглядає й загальні закономірності та індивідуальні особливості протікання творчого процесу від перших імпульсів у душі митця до постанови завершеного, композиційно-цілісного художнього образу (твору мистецтва). За естетикою "закріплений" пріоритет у дослідженні психоемоційних, духовних, ментальних особливостей особистості автора, як чільного суб'єкта мистецької практики, – шляхом виокремлення свідомих та позасвідомих процесів у психіці митця, що превалюють на тих чи інших етапах креативного акту. В естетичному вимірі сучасності емпіричний досвід творчої індивідуальності розглядається крізь призму не стільки фактів, скільки подій її власної історії, а розуміння людської особистості як естетичного феномену започаткований новою галуззю дослідження – естетичною антропологією.

Статус естетики як філософської дисципліни дозволяє конструктивно співвідносити об'єкт і суб'єкт творчості, синтезуючи отримані дані.

У цьому сенсі твір мистецтва як результат креативного процесу неможливо зрозуміти поза цілісним культуротворчим контекстом даного історичного періоду. Тож реконструкція "моделі" внутрішнього світу митця, визначення специфіки його естетичного й чуттєвого досвіду стають більш реальними не лише за умови біографічного (або навіть патографічного) дослідження життєвого шляху видатної особистості, а й через усвідомлення того, якою мірою його творчість відображає соціальні й культурні процеси, властиві його епосі. Індивідуальний авторський "почерк" власне і формується під впливом життєвих подій і вражень, які у подальшому художником трансформуються й інтерпретуються. Так постає поняття стилю митця як "єдності творчого методу та естетичного ідеалу" і який також є об'єктом естетичного аналізу.

Філософський зріз персоналістичного виміру сучасної культури констатує примат індивідуального перед загальним, переваги "Я – концепції" перед ідеєю. Центр духовного буття нації об'єктивно зміщений сьогодні з формування мистецького простору як такого в площину особистісного самоствердження. Гуманітаристикою фіксуються тенденції "розпаду" єдиного цілого на фрагменти, коли культура і духовність як "надзавдання" деталізовані в чітко означені контури прагматизму. Звідси – досвід переживання і сприйняття як ніколи в попередній історії опиняється на першому плані, а в "центр сучасної наукової методології висувається проблема розуміння й інтерпретації" [13]. В парадигмі цієї тези креативне буття творчої індивідуальності набуває концептуальності й самоцінності. При цьому естетичні переживання як такі завжди неупереджені й ірраціональні: той чи інший твір мистецтва привертає увагу вже самим фактом свого існування.

У даному аспекті на перший план висувається морально-етичний потенціал творчості: "будь-який твір мистецтва існує тільки для людини, яка стає на шлях духовного розвитку" [14]. За умови, що джерелом, носієм і "споживачем" духовності апіорі є лише людина, мистецтво і духовність не випадково знаходяться в одному ціннісному ряді й мають синонімічні ознаки. Вони живлять і насичують одне одного, здійснюють взаємний конфігуруючий вплив, їх людиноцентристський характер забезпечує спадково-неперервний "попит" на можливість вільного втілення через творчість потенційних сил особистості. Для істинної духовності як і для мистецтва загалом не існує категорій минулого часу, – вони завжди актуальні, дієві, гуманістичні. Тоді як кожне відсторонення від прекрасного, від культури, за переконанням М. Рєріха, тягне за собою руйнацію і розпад. У цьому сенсі логічно стверджувати, що всі культурно-історичні епохи просякнуті пошуками калократійного ідеалу істини, добра й краси, які не лише посилюють внутрішні ресурси окремого індивіда, а й визначають універсальні життєві цінності, фундують осмисленість людського буття.

Осягнення мистецтва слугує гуманізації суспільства й "олюдненню" особистості, перетворює дійсність, утверджує нову реальність. "Прорив у вічність", який стає можливим завдяки виходу в творчий діапазон



мистецького світоутворення, вгамовує одвічний людський страх смерті, протистоїть владі Танатоса. Відтак мистецтво – виклик людині забуттю. Його закони – неписані, потреба у його розумінні – одвічна. Воно здатне "розщеплювати" свідомість, породжувати інсайт, змусити людину бути собою або уподібнюватися. "Мистецтво – сфера почуттів і настроїв у формі їхнього безпосереднього переживання" [15], спосіб відчуття усе те, на що тільки здатна душа людини в найпотаємніших і найвідвертіших своїх проявах. За Ф. Ніцше, "душа може підніматися на такі висоти, звідки навіть трагедія перестає справляти трагічне враження" [16]. І мистецтво є одним з найбільш досконалих духовних п'єдесталів особистості й усього людства.

Естетичне відношення людини до світу як ціннісно-практичне втілення буття закорене в духовність і з нею нерозривно пов'язане. Естетична теорія, коли вона не відокремлена від практики, сприяє розвитку духовного потенціалу людини, її здібностей, спонукає до пізнання й узагальнення соціокультурного досвіду. Феномен естетичної свідомості постає і розвивається як внаслідок творення мистецького простору, так і в результаті сприйняття, усвідомлення й оцінювання об'єктів мистецтва. Естетика як метатеорія художньої творчості прагне розкодувати її "секрети", розшифрувати символізм і синестезійність мистецтва. Їй належить системність знань "про історичні форми соціальної чуттєвості, розвиток якої допомагає людині здійснювати сходження від окремого біологічного виду до безмежної творчої універсальності" [17].

1. Естетика: Підручник / Л. Т. Левчук, В. І. Панченко, О. І. Оніщенко, Д. Ю. Кучерюк; За заг. ред. Л. Т. Левчук. – 2-ге вид., допов. і переробл. – К.: Вища шк., 2005. – С. 51; 2. Там само. – С. 46; 3. Там само; 4. Там само. – С. 53; 5. Там само. – С. 54–55; 6. *Оніщенко О. І.* Художня творчість у контексті гуманітарного знання: [Монографія]. – К.: Вища шк., 2001. – С. 6; 7. *Рудницький М.* Між наукою й індивідуальністю // Михайло Рудницький. Між ідеєю і формою. – Львів: Накладом Видавничої Спілки "Діло", 1932; 8. Естетика: Підручник // Зазнач. твір. – С. 54; 9. *Бергсон А.* Творческая эволюция. – СПб., 1914. – С. 147; 10. *Рудницький М.* Між наукою й індивідуальністю // Зазнач. твір. – С. 104; 11. *Дедюлина М. А.* Учебно-методический комплекс по курсу "Эстетика". – Таганрог: Изд-во ТРТУ, 2004. – С. 3; 12. *Оніщенко О. І.* Художня творчість у контексті гуманітарного знання: [Монографія]. – К.: Вища шк., 2001. – С. 40; 13. *Лушонкова О. А.* Естетична інтерпретація: художній твір та особистість митця // Традиція і культура: Прекрасне у духовному потенціалі людства : Матеріали Міжнар. наук. конференції. Київ, 11–12 червня 2010 р. – Ч. 2. – К., 2010. – С. 45; 14. *Семчук Н. І.* Мистецтво як джерело моральності (шляхи гуманізації сучасної освіти) // Традиція і культура: Прекрасне у духовному потенціалі людства : Матеріали Міжнар. наук. конференції. Київ, 11–12 червня 2010 р. – Ч. 2. – К., 2010. – С. 22; 15. Там само; 16. *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла. Избранные произведения. Книга 2. – Итало-советское издат-во "СИРИН", 1990. – С. 180; 17. *Левицкий О. В.* Проблема прекрасного в философском знании // Традиція і культура: Прекрасне у духовному потенціалі людства: Матеріали Міжнар. наук. конференції. Київ, 11–12 червня 2010 р. – Ч. 1. – К., 2010. – С. 22.

Надійшла до редколегії 02.02.2011 р.

# ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ ТА РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

О. А. Аулін, асп., НАУ

## ОСНОВНІ АТРИБУТИ СОЦІАЛЬНОЇ МІФОТВОРЧОСТІ МУСУЛЬМАНСЬКИХ ЕЛІТ

*У статті здійснюється соціокультурний аналіз основних атрибутів міфотворчості мусульманських еліт в сучасних умовах.*

**Ключові слова:** соціальна міфотворчість, мусульманські еліти, атрибут, схема сучасної міфотворчості, мономіф, культурний герой.

*В статье осуществляется социокультурный анализ основных атрибутов мифотворчества мусульманских элит в современных условиях.*

**Ключевые слова:** социальное мифотворчество, мусульманские элиты, атрибут, схема современного мифотворчества, мономиф, культурный герой.

*In the article the sociocultural analysis of basic attributes of mythcreation of moslem elites is carried out in modern terms.*

**Keywords:** social mythcreation, moslem elites, attribute, chart of modern mythcreation, monomyth, cultural hero.

Сучасний мусульманський світ має значні демографічні, культурні й економічні ресурси. Постійно підсилюється його вплив на світовій арені. Одним із головних трендів розвитку мусульманської спільності (умми) стає активна соціальна міфотворчість на тлі глобалізаційних і модернізаційних процесів, яка використовується ісламськими елітами задля легітимації своєї влади. Зазіхання останніх на владу в поліетнічних і поліконфесійних країнах досить часто супроводжується актами насильства. Мусульмани в Україні є однією з активніших у соціально-політичній сфері груп населення. У зв'язку з цим дослідження специфіки створення соціальних міфів в інших ісламських общинах може становити значний інтерес для аналізу тенденцій соціальних процесів у мусульманському середовищі України. При цьому також слід звернути увагу на суперечність між важливістю осмислення згаданого соціокультурного феномену й обмеженою кількістю вже проведених досліджень на згадану тему.

На нашу думку, основні атрибути соціальної міфотворчості в ісламському світі доцільно розглядати на конкретних прикладах діяльності мусульманських міфотворців у рамках створення й утримання в бутті міфологічних уявлень про існуючу об'єктивну реальність і витискуванні попередніх в інтересах однієї з соціальних груп (у нашому випадку еліт).

Ці уявлення мають колективний характер, стверджуються у вигляді відповідних когнітивних і поведінкових стереотипів та вкоріняються в колективній свідомості, яка завдає значного впливу на індивідуальну. Уявлення формуються шляхом конструювання нових міфів і реактуалізації тих, що створені раніше, з метою спонукання однієї частини суспільства до соціальних дій на користь іншої (найчастіше це стосується питання легітимації влади еліти). З таких міфів у переломні моменти історії соціуму, коли відбуваються кардинальні зміни в політичній, куль-

турній, етнічній і інших важливих сферах, формуються відповідні системи. При цьому також відбувається пригноблення попередніх міфологічних комплексів.

Процес створення міфів у мусульманських країнах відбувається за схемою, яку, на наш погляд, можна зобразити таким чином: культурний архетип → міфологічні образи → когнітивні та поведінкові стереотипи. Задля наповнення змістом архетипічних форм використовуються загальнотюркські й загальноавраамічні міфологічні образи ісламської й доісламської епох, доповнені задекларованими ліберально-демократичними цінностями. Наявність у цих синкретичних конструкціях авраамічних образів, загальних для християнської та ісламської цивілізації, дозволяє здійснити відносно логічний перехід до демократичних цінностей, як важливого елемента модернізаційних спрямувань мусульманських еліт. Мета такої соціальної дії – укорінення в колективній свідомості стереотипних уявлень про те, що влада надана трансцендентними силами або добровільно делегована народом, тому підкорення кожного члену соціуму волі правителя, яка є синтезом мусульманських і західних інтенцій, немає альтернативи. У результаті цього тюркські цінності й традиції стають сутнісними атрибутами держави й суспільства, а ліберально-демократичні – суто декларативними, зовнішніми: вже нікого не бентежить, наприклад те, що президент номінально демократичної республіки носить титул Великий Сапармурат Туркменбаши.

Численними прикладами активного використання загальнотюркських і загальноавраамічних міфологічних образів ісламської й доісламської епох буває текст основного твору Першого президента Туркменістану С. Ніязова (Туркменбаши) – "священної" "Рухнами". В "Книзі Духа" прабатьками туркмен стають Яфсін – син Нуха (ісламська інтерпретація імені Ной) і хан Огуз, який жив п'ять тисяч років тому [1]. Слід звернути увагу й на діяльність пророка Нуха в рамках виконання велінь Аллаха: "Нух прищеплював своїм родичам особливе почуття смаку й міри, що знайшло зриме втілення в одязі туркменів. З міркувань краси й зручності він наказав одягти всіх жінок – і молодих, і старих – у довгі, просторі плаття, волосся пов'язати хустками. Але обличчя велів залишити відкритими" [2]. Перед нами тут не тільки актуалізація в образі тюркського хана Огуза архетипу культурного героя-правителя, але й неодноразово описана в працях класиків міфології Фрезера, Маліновського, Еліаде й інших експлікація походження культурно-побутових звичаїв (у даному випадку номадів – туркменів) у вигляді дарунка, отриманого предками з великого трансцендентного інобуття. Цей дарунок водночас є законом, що табує порушення встановлених традицій, яке може призвести до хвороб і вимирання туркменів, які проживали на той момент в основному в степовій зоні. Ми знаходимо у наведених уривках інсталяцію національної складової за рахунок інтегрування в загальноавраамічний й загальномуусульманський переказ етнічного елемента, а також визначення початку генезису власного народу ледве не з часів створення світу. Останнє характерно й для інших засновників сучасних ісламських

держав СНД. "Історія мого народу своїм коріннями йде в глиб століть і нараховує більш трьох тисячоріч" – заявив, наприклад, президент Узбекистану І. Каримов у своєму виступі на сесії Генеральної Асамблеї ООН у 1993 році [3]. Крім того, очевидно, не без його згоди прототипом національного лідера обраний легендарний, значно ближчий за часом чим хан Огуз, середньовічний правитель Тимур: "особистість Темура є надбанням не тільки для нас, його нащадків..." [4], що відрізнявся жорстокістю й зовсім не явною належністю до узбецького етносу.

Варто відзначити ще один важливий атрибут формування мусульманської міфологічної системи – етноцентризм. Наприклад, за допомогою "Рухнами" туркмени намагалися переконати в тому, що саме їх предки винайшли вів, раніше всіх стали виплавляти руду, завдяки чому середньовічна Європа одержала "колосальний приплив у науці й виробництві" [5]. Міркування про культурно-цивілізаційну першість на зорі етнічної історії дозволяє міфотворцям у першу чергу пояснити сучасну складну соціально-економічну ситуацію в Туркменістані за рахунок дії традиційного міфологічного елемента за назвою "підступи ворогів", побудованого на дихотомії "ми-вони". Гарні, шляхетні туркмени – "ми", що зробили стільки корисного для всього світу й Європи зокрема, виявилися жертвою підступного, лицемірного ворога, ім'я якому – "вони". "Вони" у цьому випадку – це імперська Росія й СРСР. На думку С. Ніязова, туркмени були приречені на "74 роки туги, зневіри, безвір'я у свій завтрашній день" [6].

У цілому опис імперсько-російського й радянського минулого як колоніального періоду, який відкинув далеко назад місцеві етноси в політичному, економічному й соціокультурному плані є характерним атрибутом для творчості всіх перших президентів ісламських республік, які стали незалежними після розпаду Радянського Союзу. Так, Н. Назарбаєв у "Потоці історії" пише: "Радикального переосмислення вимагають і питання так званого колоніального й радянського періоду існування казахської нації. Питання не в твердженні очевидних істин типу банальних тверджень про те, що не тільки царська Росія була в'язницею народів, але й СРСР не був раєм. Питання в іншому – в генетичній подібності обох періодів національної історії" [7]. Президент Каримов із цього приводу відзначає: "... протягом 70 років Узбекистан був "дармовою сировинною базою" ... "постачальником дешевої сировини для Центру й інших республік" [8].

З'ясувавши причину труднощів у сьогоденні, міфотворці переходять до прекрасного майбутнього, яке можна досягти лише, звернувшись до "золотого віку" у минулому. Так, в одній зі своїх останніх книг "Казахстанський шлях" президент Н. Назарбаєв розповідає про легендарного героя тюркського епосу діда Коркута, який присвятив себе пошукам землі обітваної й вічного життя. Наприкінці він знайшов на берегах Сирдар'ї місце, яке назвав "пуповиною землі" і де "відчув дивний зв'язок з небом і Всевишнім" [9]. Пізніше на цьому місці був побудований космодром Байконур, який Назарбаєв називає "першим при-

чалом берега Всесвіту", тобто описує як ворота у вічний космос для казахстанського та інших народів. Закінчує уривок повний оптимізму висновок про те, що "спереду в нашої країни нові висоти над Землею, де в самому її центрі "могутній Байтерек – космічне дерево Казахстану" [10]. Крім уже згадуваних нами загальнотюркських і загальноісламських моментів у цьому уривку Байтерек є алюзією на один з основних міфологічних символів – "світлове дерево". Також у наявні барвисті метафори на кшталт "перший причал Всесвіту". Водночас основний текст книги розповідає про ті труднощі, які долав перший казахстанський президент, створюючи умови для світлого майбутнього свого народу, заданого його великим минулим.

У рамках етноцентризму також формувався згаданий вище когнітивний стереотип сприйняття славного минулого туркмен, якого потрібно прагнути щоб під керівництвом мудрого й справедливого правителя подолати весь негатив, що скопився через підступи ворогів у сьогоденні. Саме в такий переломний в історії народу момент з'являється президент С. Туркменбаши й проголошує: "До Всевишнього я звертаю своє саме більше благання: Господи, поверни туркменів до їхніх джерел" [11]. Тут ми спостерігаємо заклик до відновлення "первісного часу, який єдиний здатний забезпечити тотальне відновлення Космосу, життя й суспільства" [12]. Примітно, що у своїй книзі "Аспекти міфу", з якої взята цитата, М. Еліаде описував міфологію традиційних суспільств. Можливо, туркменські міфотворці, які щедро розсипали по всій "Рухнами" заклики про необхідність заняття туркменами гідного місця в ХХІ столітті, насправді вживали деструктивну спробу повернути свій народ у минуле.

Героїчні зусилля правителів неможливі лише виходячи з їхнього власного бажання – необхідний імпульс ззовні або від Всевишнього (як у випадку зі С. Ніязовим), або у відповідь на наполегливі прохання народу на тлі неминучої соціальної катастрофи, що насувається (як у випадку Г. Алієва). У тексті "Рухнами" читач знайде переказ від особи майбутнього Туркменбаши про те як він очолив туркменський народ "без усякого на те мого попиту". При цьому він усвідомив свій обов'язок "зосередити в собі ту духовну енергію, що відпущена Всевишнім туркменському народу як цілісної нації" [13]. Тут ми відзначаємо вміле використання одного з основних, на думку Е. Дюркгейма, міфологічних атрибутів – заміщення цілого частиною [14], з метою легітимізації права Ніязова на владу у вигляді його священного обов'язку.

На азербайджанському інтернет-порталі, присвяченому творчій спадщині М. Алієва подібний сюжет представлений у такий спосіб: "... Гейдар Алієв, побачивши страждання свого народу, прийнявши його наполегливе запрошення, повернувся до великої політики в Азербайджані. Народ зустрів повернення Гейдара Алієва з надією й радістю, і цей день увійшов в історію незалежного Азербайджану як День національного порятунку" [15]. Крім месіанських мотивів ми знаходимо в наведеному тексті легітимізаційний момент. Влада президента законна, тому що вручена йому самим народом, подібне посилання можна

розглядати як спробу місцевих міфотворців об'єднати загальнотюркські й ісламські цінності з ліберально-демократичними, що взагалі характерно для міфологічних систем мусульманських країн, в яких проходять модернізаційні процеси.

Так, у 1992 році в розпал збройної боротьби з ісламістами за владу в країні нинішній президент Таджикистану Є. Рахмонов, займаючи посаду голови верховної ради республіки зробив таку заяву: "У той час, коли наші сусіди по Союзу робили перші кроки на шляху незалежного політико-економічного розвитку, ми внаслідок дій окремих партій і суспільно-політичних угруповань були ввергнуті в безодню війни. Недемократичний підхід тих, хто прагнув силою захопити владу привів їх до того, що вони стали винуватцями жорстоких убивств представників свого власного народу – наших батьків і матерів, братів і сестер, дітей. Наша улюблена батьківщина перетворилася на полігон убивств, наш будинок піддався руйнуванню, замість свят ми справляємо похорони. Таджики стали біженцями на своїй землі, таджик став боятися таджика". В даному уривку для нас особливо важлива та частина тексту, в якій мова йде про недемократичний характер спроб політичних супротивників Є. Рахмонова захопити владу. Тобто таджицький лідер, що прославився як голова одного із самих жорстоких режимів, апелює до демократичних цінностей у питанні легітимізації власної влади. Дивним для офіційної заяви, але цілком властивим міфологічним текстам є використання метафор: "наша улюблена батьківщина перетворилася на полігон убивств", а також бінарних опозицій категорії життя/смерть: "замість свят ми справляємо похорон" [16].

За міфологічними канонами вивести одноплемінників з похмурого сьогодення у світле майбутнє (яке одночасно – минуле) може лише справжній герой, тому центральним елементом міфологічних систем, що формуються є образ батька народу, який є синтезом культурного героя й мудрого справедливого правителя (вождя) та звичайно вибудовується навколо мономіфу. Ядро останнього становить не вікова, але сутнісна ініціація, в результаті якої здійснюється перехід людини зі звичайного стану в той, що відповідає почуттям і образу дій культурного героя. Подібне перетворення здійснюється відповідно до алгоритму, описаного Дж. Кемпбелом. Першим елементом є вихід, який уявляє собою початок подорожі в іншу реальність. Вихід звичайно викликаний трагічними подіями в родині або іншому близькому оточенні головного персонажа. Другим по хронології елементом є ініціація, що становить собою перехід протогогеря, звичайно символічно фіксований, в інший, трансцендентний або близький до такого, світ. При цьому на долю актора випадають складні й небезпечні випробування, подолання яких – основа успішного переходу. Останнім є повернення. Цей процес часто виявляється не менш складним, чим проникнення в інший світ. Людина, що повернулася отримує статус культурного героя, її поява супроводжується поліпшенням життя соціуму. Позитивні зміни в соціальному оточенні героя відбуваються за рахунок отрима-

ної ним важливої інформації (знань, у тому числі оформлених у вигляді священних книг, заклинань і т. д.), заснованих на ній умінь (магічні й інші ритуали) або принесених із собою чудесних предметів (які там, звідки вони взяті, є цілком звичайними).

Так, у процесі формування сучасної туркменської міфологічної системи образ героя Туркменбаши в цілому створювався відповідно до описаних вище загальних тюркських і загальноісламських міфологічних традицій. Водночас міфотворцями були використані й нові підходи, необхідність в яких виникла через неможливість повністю приховати минуле радянського партійного функціонера Ніязова. Перше, що звертає на себе увагу – це використання в ході створення образу "Вождя туркмен" методу, який ґрунтується на одній з найдавніших практик, тісно пов'язаних з міфологією, що полягає в можливості кардинально трансформувати свою долю, змінивши ім'я. В контексті міфотворчості інше ім'я надається вищими силами обраній для подвигів на благо соціуму людині. Обранець одержує нову долю й надприродні здібності, які виділяють культурного героя-вождя з маси й дозволяють йому нести різні блага народу в обмін на владу над ним. Присвоєння кандидатів у герої нового імені супроводжується також актами духовного й/або фізичного переродження. У випадку Ніязова-Туркменбаши це стосується ритуальної відмови від членства в інтернаціоналістській комуністичній партії, яка винна в тому, що туркмени випробували "74 роки туги й зневіри". Людина С. Ніязов стає Туркменбаши, тобто переходить у підкреслено етнічну площину. У соціальній міфотворчості цей перехід має віртуально-епічний характер і відбувається в основному в інформаційному просторі, в якому за допомогою контрольованих друкованих і електронних видань, радіо-, і телепередач створюється нова соціальна реальність.

Подальше перетворення С. Ніязова в героя-засновника й правителя незалежного Туркменістану відбувається в душі партиципації Л. Леві-Брюля за рахунок усвідомлення причетності долі батьківщини в результаті перенесених особисто випробувань, отриманих далеко за межами Туркменістану знань, і прилученню до героїчної традиції батька й діда. Цілком логічним виглядає в цьому контексті таке одкровення: "... тоді, в ті далекі юнацькі роки, я й не підозрював, наскільки тісно моя особиста доля переплелася з долею моєї Вітчизни. Розлучений із батьками й братами, я був нескінченно, запекло самотній. І моя Батьківщина надиривалася від туги й безвихідності. Пішки крокуючи відстань між Кипчаком і Ашхабадом, між Безменом і цвинтарем Імам Касим, я до болю в серці відчував самотність своєї Вітчизни, її беззахисність і духовну спустошеність" [17]. Звичайно, що побудованому у відповідності з парадигмою "жінка-народ очікує приходу чоловіка-героя" (який залежно від контексту уявляє собою правителя або правлячу еліту в цілому), описаної А. Полосним і А. Кольєвим, оповіданню не вистачало лише справжнього вождя туркменів – Туркменбаши, яким і довелося стати С. Ніязову.

Аналізуючи наведений вище уривок з "Рухнами", варто звернути увагу на його схожість з цитатою із "Зеленої книги" (адресованого лівійсь-

кому народів писання, що пояснює неминучість "третього шляху"), чие авторство приписується беззмінному главі цієї країни – М. Каддафі. "Я прожив роки в пустелі серед її безлюдних і небережних просторів просто неба, на землі, покритий небесним покровом". Героїчна ініціатива Лідера Лівійської Революції (сьогодні брата-лідера) (офіційний титул, як у Туркменбаши, й Рахбар у релігійно-політичного лідера Ірану) також сталася в основному за рахунок залучення наодинці до народної мудрості. "Я збирав повчальні історії, приказки, я вивчив історію" [18]. Також, як у туркменського правителя в історії становлення М. Каддафі присутній особистий досвід, пов'язаний з переживаннями смертельної небезпеки, коли шатер, в якому знаходився рукопис "Зеленої книги" атакували 170 літаків.

Як ми побачили вище у процесі реалізації функції створення нових міфологічних систем використовуються міфи, які раніше існували в колективній пам'яті соціуму, а також з'являються нові. При цьому слід звернути увагу на той факт, що й ті й інші найчастіше описують генезис етносу й героїчні вчинки першопредків у минулому. В ході реактуалізації прадавніх міфів сучасні міфотворці в основному акцентують увагу на позитивних особистих якостях і героїчних діях правителів минулого, а також вибудовування їх родинного або ментального зв'язку з нинішніми (Огуз-Хан і Туркменбаши, Тимур і І. Каримов, Абай і Н. Назарбаєв). Нові міфи вибудовуються на основі універсальних архетипів, з використанням нових міфологічних образів і тих, що існували раніше. Як у цитованому вище уривку, про майбутній "золотий вік" Казахстану, запорукою якого є "могутній Байтерек – космічне древо Казахстану", пов'язане із прадавнім тюркським міфологічним образом діда Коркута.

Розглядаючи функцію пригноблення попередніх міфологічних систем у мусульманському соціумі слід зазначити, що в психологічному плані більша частина міфів, що входять до їх складу, витісняється в особисте безсвідоме. Інші відповідно до описаного А. Цуладзе й неодноразово випробуваного, починаючи з раннього середньовіччя, алгоритму перетворюються у свої протилежності [19]. Так, у середньоазіатських республіках колишнього СРСР типовим явищем є, коли нові міфи про важке радянське колоніальне минуле, будуються на міфологемі "в'язниці народів" і є перетвореними міфами про світле соціалістичне сьогодення й комуністичне майбутнє, що ґрунтувалися на міфологемі про "братню родину радянських народів".

Досліджуючи наведені вище атрибути соціальної міфотворчості в сучасних ісламських суспільствах слід звернути увагу на те, що міфологічні системи в них оформлялися протягом декількох років після отримання влади новою політичною елітою. Так, М. Каддафі прийшов до влади в 1969 році, а "Зелена книга", що стала квінтесенцією його "третьої світової теорії" і водночас символом завершення формування міфологічного комплексу нової влади, побачила світ у 1976. Обраний у 1990 році президентом Туркменістану С. Ніязов став автором "Рухнами" в 2001. Очевидно, необхідний час, протягом якого реальні події набува-



ють розпливчастості в колективній пам'яті і на їх основі можуть створюватися міфи, описаним Е. Режабеком методом деформації, за рахунок видозміни деяких елементів, акцентування уваги на одних і відданню забуттю тих, які не вписуються в міфологічну систему, що створюється [20]. При цьому перші міфи, які супроводжують отримання влади новою елітою, з'являються зазвичай ще в період її завоювання. Їх можна визначити як контрміфи, направлені на руйнування міфологічної системи правлячих на той момент еліт (для випадку колишнього СРСР – загальносоюзного політичного керівництва). Пізніше, з початком формування власне міфологічної системи нової влади, вже використані міфи подібного роду переводяться на інформаційну периферію й поступово витісняються в індивідуальне безсвідоме. Такий стан речей викликає внутрішню діалектику влади: революціонер, який ще вчора закликав до знищення держави й вимагав необмеженої свободи, після отримання влади стає активним захисником існування державних інститутів пригноблення, таких як армія, суди, поліція (міліція). Він готовий до морального і фізичного придушення будь-якого: не лише тих хто діє по-іншому, але й по-іншому мислить. Причина цього у побоюванні створити прецедент для інших претендентів на владу.

Таким чином, серед основних атрибутів сучасної міфотворчості мусульманських еліт перш за все слід виокремити формування нових міфологічних систем для легітимації своєї влади, які з'являються за рахунок створення нових міфів і реактуалізації тих, що існували раніше, а також витіснення міфологічних комплексів, які легітимували владу попередніх еліт. Центральним елементом міфологічних систем, що формуються є образ батька народу, який є синтезом культурного героя й мудрого справедливого правителя (вождя) та звичайно вибудовується навколо мономіфу. Іншими важливими атрибутами є етноцентризм, відкрите й латентне використання міфологічних символів "золотий вік", "ворог народу", "пуповина землі", багаточисельних метафор, закликів до відновлення "первісного часу", заміщення цілого частиною, перетворення на протилежне в рамках дихотомії "позитив/негатив". Процес створення міфів у мусульманських країнах відбувається за такою схемою: культурний архетип → міфологічні образи → когнітивні та поведінкові стереотипи. Останні слугують укоріненню в колективній свідомості уявлень про те, що влада правителя немає альтернативи. Задля наповнення змістом архетипічних форм звичайно використовуються загальнонотюркські й загальноавраамічні міфологічні образи ісламської й доісламської епох, доповнені задекларованими ліберально-демократичними цінностями. В результаті перші стають сутнісними атрибутами держави й суспільства, а другі – суто декларативними, зовнішніми.

1. *Туркменбаши С. Рухнама*. – Ашхабад: Туркменская гос. издательская служба, 2005. – С. 10. 2. Там само. – С. 11. 3. *Каримов И. А.* Выступление на 48-й сессии Генеральной Ассамблеи ООН 28.09. 1993 г. // *Стабильность и реформы*. – М.: МП "Палей", 1996. – С. 359. 4. *Каримов И. А.* Узбекистан на пороге XXI столетия: угрозы безопасности, условия и гарантии прогресса. – Ташкент: "Узбекистон". 1997. – 5, с. 135. 5. *Туркменбаши С. Рухнама* // За-

знач. твір. – С. 34. 6. Там само. – С. 37. 7. *Назарбаев Н. А.* В потоке истории. – Алматы: Атамұра, 2003. – С. 16. 8. *Андреева В.* Миф об узбекском государстве [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1059988440>. 9. *Назарбаев Н.* Казахстанский путь, – Караганда: Арко, 2006. – С. 308. 10. Там само. – С. 331. 11. *Туркменбаши С.* Рухнама // Знач. твір. – С. 37. 12. *Элиаде М.* Аспекты мифа. [Пер. с франц.] – М.: Академпроект, Парадигма 2005. – С. 41. 13. *Туркменбаши С.* Рухнама // Знач. твір. – С. 14. *Дюркгейм Э.* Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология; [Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А. Н. Красникова.] – М.: Канон+, 1998. – С. 189. 15. *Гейдар Алиев* – общенациональный лидер азербайджанского народа. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://library.aliyev-heritage.org/ru/2169646.html>. 16. *Рахмонов Э.* Независимость Таджикистана и возрождение нации. – Душанбе: Ирфон, 2006. – Т. 1. – С. 16. 17. *Туркменбаши С.* Рухнама // знач. твір. – С. 47. 18. *М. Каддафи.* Зеленая книга. – К.: Феникс, 2003. – С. 12. 19. Там само. – С. 359. 20. *Режабев Е. Я.* Мифомышление (когнитивный анализ). – М.: Едиториал УРСС, 2003. – С. 108.

Надійшла до редколегії 02.02.2011 р.

**Д. В. Драгінч, асп., КНУ ім. Т. Шевченка**

## **ОНТОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ЦЕРКВИ УНІФІКАЦІЇ**

*У статті розглядаються онтологічні засади церкви Уніфікації і доводиться її сутнісна відмінність від традиційного християнського віровчення.*

**Ключові слова:** онтологія, церква Уніфікації, християнство.

*В статье рассматриваются онтологические принципы церкви Унификации и доказывается их существенное отличие от традиционного христианского вероучения.*

**Ключевые слова:** онтология, церковь Объединения, христианство.

*In article author is observing ontological principles of Unification Church and its difference with the traditional Christian teaching.*

**Keywords:** ontology, Unification church, Christianity.

Феномен релігії, її виникнення, розвиток і вплив на суспільство завжди був об'єктом сперечань, досліджень багатьох галузей сучасної науки, таких як: релігієзнавство, філософія, етнографія, культурологія тощо.

За період своєї незалежності Україна стала епіцентром діяльності релігійних рухів різноманітних культур, традицій і засад, що робить їх дослідження важливою і актуальною проблематикою в сучасній науковій думці, зокрема у філософії і релігієзнавстві. В Україні існує багато нетрадиційних релігій західного походження, але не так багато релігійних утворень з країн Далекого Сходу, а саме з Кореї.

Корея – це країна з багатотисячною релігійною історією. В останні двадцять-тридцять років Корея стала однією з найактивніших країн в розповсюдженні релігійних течій, як традиційних так і нетрадиційних, з точки зору світових релігій. Зокрема привертає увагу Рух Уніфікації під керівництвом його засновника Мун Сон Мьонга. Виникнення цієї релігійної течії пов'язане з низкою обставин в житті Муна, зокрема з одкровенням Ісуса Христа, яке нібито було послано п'ятнадцятирічному хлопцеві, що й сформував асоціацію посланість його подальшого життя. В 1954 році було створено Асоціацію за уніфікацію світового християнства, що поклікана об'єднати не лише християнство, а й усі релігії світу. Діяльність релігійної асоціації поступово набувала великої популярності і нова релігія поширювалася не лише в Кореї, а й за її межами. В багатьох

країнах виникали релігійні громади, на основі яких формувалась релігійна організація під загальною назвою "Церква об'єднання". Нині вона діє в 130 країнах світу і має понад мільйон послідовників. Керівним органом Церкви об'єднання є "Всесвітній Місіонерський центр", штаб-квартира якого знаходиться у Нью-Йорку. Президентський центр призначено преподобного Квана. Центр здійснює керівництво не лише національними церквами, а й розгалуженою мережею різних міжнародних організацій і корпорацій. Теологічною основою Церкви об'єднання є книга Муна "Божественний принцип", в якій викладені основні догмати нової релігійної течії. Особливість цієї книги полягає у спробі нової інтерпретації Біблії на основі даосизму, вихідним принципом якого є теза про притаманність всім явищам природи позитивного й негативного, чоловічого і жіночого принципів.

В даній роботі автор намагається проаналізувати онтологію Церкви Уніфікації, взявши за основу "Божественний Принцип" та викладення точки зору Муна на деякі онтологічні школи. Автор намагається виявити сутнісну відмінність теології Муна від традиційного християнського вчення.

### **Теологія Церкви Уніфікації**

Розглядаючи певний релігійний рух, ми повинні знати його теологічну базу, без якої не можливе існування будь-якої релігії. Таким чином, ми розглянемо вчення Церкви Уніфікації про Бога, гріхопадіння, христологію та сотеріологію.

### **Доктрина про Бога та творіння світу**

Муніти стверджують, що усі істоти мають дві природи – внутрішню (сон-сан) та зовнішню (хьон-сан).

Що означає це твердження? Вони пишуть: "Як пізнати природу невидимого Бога? Ми маємо розкрити її, споглядаючи за світом творіння. Аналогічно тому, як художній твір являє собою видиме відображення невидимої природи свого автора, усі явища у світі творіння в сутності є субстанційними об'єктами, виражаючи невидиму Божественну природу Творця. Подібно до того як ми відчуваємо характер автора, схований в його творі, ми маємо можливість пізнати природу Бога, досліджуючи Його творіння [1].

Для підкріплення цього твердження муніти наводять слова апостола Павла з Письма до Римлян 1:20: *"Бо все його непізнане від створення світу стає пізнаним для розуму, і його вічна сила і Божественність..."*. Ці слова означають, що природа свідчить про існування Деміурга, якому треба поклонятися як Богові, але Мун Сон Мьонг вважає істинним лише своє тлумачення Біблії.

Дуальні властивості сон-сан (внутрішня природа) і хьон-сан (зовнішня форма)

Усе в світі має невидиму внутрішню природу (сон-сан) та видиму зовнішню форму (хьон-сан). Внутрішня природа – це характер та якості, а зовнішня форма включає до себе такі аспекти, як матерія й структура.

Для людини це – традиційне поділення на душу і тіло. Зовнішня форма, або тіло (хьон-сан), є відображенням внутрішньої природи чи душі (сон-сан).

Чому світ творіння наділений дуальними якостями сон-сан та хьон-сан? Те загальне, що притаманне творінню, походить від Бога Творця. З того, що Бог є першопричина творіння, та усі елементи мають дуальні властивості, виходить, що саме Він є першоосною усіх сон-сан і хьон-сан. Тобто, Бог є гармонійно – єдиний суб'єкт дуальних властивостей першопочаткового сон-сан та першопочаткового хьон-сан та першопричина всього, що приходить із Його світу.

Дуальні властивості ян-сон (сонячне джерело) і им-сон (місячне джерело)

Сукупність ян-сон (плюс) та им-сон (мінус) також називається дуальними якостями. Творіння створено таким чином, що все у ньому існує завдяки корелятивним відносинам між ян-сон та им-сон. Звідки ж з'явилися дуальні властивості ян-сон та им-сон? Оскільки творіння є деяким наслідком, то все, що присутнє усім його елементам, повинно породжуватися з першоджерела – Бога Творця. Присутність у всіх творінь сонячного (ян) та місячного (им) джерел свідчить про те, що Бог будучи першопричиною усього існуючого і є Джерелом цих дуальних властивостей: "І Бог на Свій образ людину створив, на образ Божий її Він створив, як чоловіка та жінку створив їх" [2].

Бог – це сутність, ян-сон та им-сон якої знаходиться у становищі суб'єкту по відношенню до ян-сон та им-сон усього світу творіння. Ян-сон та им-сон Бога, які є першоджерельними, знаходяться один з одним у гармонійних стосунках.

Таким чином, Бог існує як гармонійно-єдиний суб'єкт дуальних якостей першопочаткового ян-сон та першопочаткового им-сон і є першопричиною світу-результату.

В цілому з точки зору дуальних якостей, взаємодія Бога та світу творіння виглядає таким чином: світ творіння є субстанційним об'єктом невидимого Бога, суб'єкту, що складається з індивідуальних істинних тіл, які на основі Принципу творіння втілюють дуальні якості Бога у розрізненій формі та стають їх образним (людина) та символічним (все існуюче) проявом.

Якщо охарактеризувати Бога та світ творіння як одно ціле, то відношення між ними можна розглядати як відношення між сон-сан (внутрішнє) та хьон-сан (зовнішнє). Бог є невидимою внутрішньою причиною, яка займає по відношенню до світу творіння положення сон-сан, чоловічого джерела й суб'єкту. Світ творіння представляє собою видимий зовнішній наслідок і знаходиться у положенні хьон-сан, жіночого джерела й об'єкту. Думка, що Бог є чоловіком, а природа – жінкою існують загалом в язичницьких колах всього світу, що відображає внутрішнє світосприйняття всієї концепції Бога у Муна.

Слід зазначити, що Мун проаналізував філософію Августина, Фоми Аквінського, Гегеля, Шопенгауера, Ніцше і Маркса, критикуючи їх основні онтологічні положення.

## **Традиційні погляди на онтологію і філософія церкви Уніфікації Оцінка церкви Уніфікації погляду на Бога Августина Блаженного і Фоми Аквінського**

Блаженний Августин стверджував, що Бог є духом, який створив матерію і світ з нічого. Фома Аквінський, спадкоємець вчення Аристотеля про матерію і форму, розглядав Бога як чисту форму, яка не має матерії. Як і Блаженний Августин Фома Аквінський стверджував, що Бог створив світ з нічого.

За думкою Муна таке твердження породжує низку проблем. Розповсюдження уявлень, що дух є джерелом, а матерія витоком з цього джерела спричинило тенденцію до зневаги щодо реального фізичного світу і надмірної зацікавленості ментальним і духовним світом. Це призвело до панування думки, що єдиним важливим моментом в житті людини є спасіння після смерті. Але матеріальний світ, за думкою мунітов, також має цінність. Християне помилилися, тому що їх теологія є протиріччям духовного і матеріального світу. Таким чином, Мун звинувачує християнство в дисгармонійному поєднанні духовного і матеріального джерела, що призвело до неспроможності вирішити багато земних актуальних проблем. Слід зазначити, що ставлення Муна до християнства є багатовимірним. З одного боку Мун використовує християнську термінологію, щоб підкреслити походження свого вчення від Бога, але в сутності засновник церкви Уніфікації заперечує правомірність християнської теології [3].

### **Абсолютний дух Гегеля**

Згідно Г. Ф. Гегелю (1770–1831), початком Всесвіту є Бог, котрий є Абсолютним Духом. По Гегелю, Логос, або поняття, яке є думкою Бога, розвивається через протиріччя. Коли поняття досягає рівня Ідеї, воно відчужує або заперечує себе, щоб стати Природою. Через людину Ідея відновлює себе, і в решті решт Абсолютний Дух актуалізується. Гегель розглядав історію людства як процес, в ході якого Логос реалізує себе, і стверджував, що людське суспільство при реалізації раціональної держави в решті решт прийме раціональну форму, завдяки якій свобода буде реалізована в самим гарним чином.

Таким чином, в філософії Гегеля самореалізація Логосу природнім чином привносить раціональні форми в реальний світ. Гегель стверджував, що раціональна держава буде реалізована в Пруссії. Це призвело його до думки, що існуюча держава (Пруссія) повинна стати раціональною. Таким чином він, на думку Муна, стверджував ірраціональну реальність. Погляд Гегеля на Природу, як на форму інобуття Ідеї, можливо назвати своєрідним пантеїзмом (в філософській літературі частіше зустрічається термін "панлогізм"), в якому закладена можливість трансформації в атеїстичний гуманізм або матеріалізм. Філософія Гегеля, яка трактує протиріччя як фундаментальну силу розвитку, створює базу для виникнення марксистської теорії боротьби. Гегелівська концепція виявилася неспроможною вирішити проблеми прусського суспільства.

Мун дуже стисло викладає основні положення провідних філософів заради того, щоб показати їх хибність і неспроможність вирішити соціальні проблеми.

### **Сліпа воля Шопенгауера**

А. Шопенгауер (1788–1860) протиставляв раціоналізму Гегеля ідею ірраціональності світу. Згідно його поглядом, сутність світу – це сліпа воля, діюча без будь-якої цілі, яку він назвав сліпою волею до життя (*blinder Wille zu Leben*). Ця сліпа воля до життя двигаче людиною і примушує його жити тільки заради життя. Люди живуть, не отримуючи будь-якого задоволення, завжди знаходячись в пошуках чогось. Задоволення і щастя, вважає Шопенгауер, це не більш ніж миттєві відчуття, а в дійсності відчують незадоволення і біль. Цілий світ є світом болю. Погляди Шопенгауера, на думку Муна, породжують песимізм. Він проповідував спасіння від світу страждань в релігійному аскетизмі і естетичному спостеріганні. Як вважає Шопенгауер, найвища мета мистецтва полягає в звільненні душі від спричиняємих під егоїстичними пристрастями страждань. Це частково наближається до ідеала так званої "атараксії" стародавніх греків, але не значенні епікурейців, у яких це поняття означало приємно-безтурботний стан душі, рівновага і гармонія цього психологічного і тілесного життя, і не в значенні стоїків, бачивших в атараксії звільнення від страху і мужнє примирення із наближаючимся бідами і нещастями. Скоріш тут намічається "атараксія" в її скептичному варіанті, яка співпадає з установкою на повну байдужість до благ та незгод. Кінцівка "Етики" Спінози, яка проголошує що усе "прекрасне" також важке як і "рідкісне" додає безсумнівно присутній в поглядах Шопенгауера на роль мистецтва людей в житті елітарний момент. Не кожна людина спроможна досягти морального стану в його естетичному звучанні, але тільки художньо просвітлений, однак, реально ця концепція показала себе неспроможною у вирішенні суттєвих суспільних проблем.

### **Воля до влади Ніцше**

В протилежність Шопенгауеру, який песимістично ставився до життя і стверджував, що сутність світу є сліпа воля до життя, Фрідріх Ніцше (1844–1900), зайняв позицію рішучого життєствердження, вважаючи, що сутність світу є воля до влади (*Wille zur Macht*). Згідно Ніцше, воля, бажання стати сильнішим, управляти є сутністю життєвої активності. Він створив концепцію надлюдини (*Uebersensch*), як ідеального образу, в якому втілена воля до влади, і стверджував, що людина повинна перемогти всі випробування долі і бути готовим перенести будь-яку біль в бажанні досягти статусу надлюдини. Філософія Ніцше як філософія життя носить антропоморфний характер, повертаючи людину в природу і, в той самий час, оплюднюючи природу, наділяючи її антропоморфними рисами, і насамперед, волею до влади. Принцип волі до влади, як основний динамічний принцип філософії Ніцше, керує розвитком і людини, і світобудови. Звідси життя є абсолютною реальністю, і воно збагненне із себе самого. І людська душа, людський інтелект породжені життям і включені в неї. Тут можна вгледіти визначене біологізаторство, визна-

чену редукцію духовного до біологічного. Але це тільки одна сторона Ніцшеанської філософії життя. Можна помітити й іншу сторону, зв'язану з постійним пошуком людьми своїх зв'язків з світобудовою. І визнання природності душі в житті, їхньої злитості зі світобудовою виглядає цілком логічним у контексті таких пошуків. Тоді і божевільня філософії Ніцше з'являється не ірраціональним, а цілком природним у спробах філософа виявити визначальне у розвитку особистості через принцип волі до влади, керуючий світом і людиною, особливо якщо цей принцип тлумачити так само широко, як це робить Ніцше.

По Ніцше, воля до влади – це не просте прагнення до панування сильного над слабким, але і прагнення зробити слабого сильним. Слабкість відносна і визначається, з одного боку, положенням людини серед інших людей, а з іншого боку – ступенем самопізнання особистості. Особистість вільна і сильна, якщо вона усвідомлює себе особистістю, що може надходити і надходить відповідно до цього усвідомлення. Але усвідомлення не тільки індивідуальне, воно ще соціально і історично. І тільки при виконанні всіх цих умов ми маємо дійсно вільної і моральної людини. Живучого у вільному і моральному суспільстві. Ідеалом тут є воля не в християнському розумінні, що є несвобода, внутрішнє поневолення, смиренність перед силою, а воля античності і Відродження – у вільному суспільстві подібний культ, нав'язаний християнським лицемірством, неможливий. Перехід же до такого суспільства можливий не на шляху насильницького знищення існуючого суспільства несвободи, тому що всяке насильство породжує нове насильство, а саме на шляху відродження ідеалу вільної сильної людської особистості.

Ніцше повністю заперечував християнство, наголошуючи, що єдиним істинним християнином був сам Ісус Христос, якого розп'яли. Ніцше стверджував, що Бог помер в сучасному йому суспільстві. Ніцше, як син священика бачив, що в серцях навіть віруючих людей віра в Бога померла, а тому й Бог помер. Християнська мораль, яка співчуває слабким, на думку нігіліста, заперечує сутність життя і фактично являється мораллю рабів.

Відповідно, погляди Ніцше представляють заперечення всіх традиційних поглядів на життєві цінності. Більш того, його концепція волі до влади призвела до виникнення висновків, що сила є інструмент для вирішення актуальних проблем. Пізніше погляди Ніцше були прийняті Гітлером і Муссоліні, які бажали досягнення влади. На думку Муна Ніцше не запропонував рішення актуальних соціальних і політичних проблем. Слід додати, що Ніцше вплинув на хід історії середини ХХ століття. Його вплив носить негативний характер, але відсторонюючись від моральності впливу, слід зазначити, що спроможність впливати є кроком для досягнення мети. Ніцше бажав влади. Навіть після смерті Ніцше в особі Гітлера, Муссоліні та інших політичних діячів прагнув і буде прагнути до панування над світом, не ставлячи завдання вирішити проблеми суспільства.

### **Матеріалізм Карла Маркса**

Карл Маркс (1818–1883) стверджував, що сутність світу – це матерія, а розвиток проходить завдяки боротьбі протилежностей. Соціальні перетворення, згідно Марксу, можливо здійснити не через релігію чи політику, а тільки завдяки класовій боротьбі, яка радикально змінює виробничі відносини (економіку).

Людина при цьому розглядається як класова істота, яка належить або до правлячого класу або до рабів. Особа має цінність тільки тоді коли вона бере участь в революційній діяльності, знаходячись на стороні класу рабів (пролетаріату). В поглядах Маркса відсутнє визнання абсолютної цінності окремої особи. Окрема особа в його працях це соціально спрямована істота, яка свій особистий інтерес готова принести у жертву заради суспільної користі.

### **Онтологія Філософії Уніфікації**

Відношення людини к питанню виникнення Всесвіту і атрибутам Бога, формує його розуміння сутності людини і природи суспільства, що визначає методи рішення актуальних проблем людського життя і суспільства. Логічно припустити, що маючи правильний погляд на Бога, онтологію, можна прийти к правильним фундаментальним рішенням актуальних проблем життя особистості і суспільства.

Згідно онтології філософії Уніфікації, а саме теорії першоджерельного образу, ядром атрибутів Бога є Серце. З Серцем в центрі, всередині першоджерельного сон-сан, внутрішній сон-сан (тобто інтелект, емоції і воля) і внутрішній хьон-сан (тобто ідеї концепції і т. д.) учають в акті віддачі-й-прийняття. Аналогічно учають Аналогічно приймають участь в акті віддачі-й-прийняття першоджерельні сон-сан і хьон-сан (праматерія). Таке існування Бога. Коли ціль задана серцем, дія віддачі-й-прийняття отримує розвиток і здійснюється творіння.

Традиційні онтології зосереджені на розумі, волі, ідеї, або матерії. Деякі з них є моністичними (стверджуючими важливість тільки духа або тільки матерії), інші – дуалістичними (які вважають дух і матерію взаємно незалежними субстанціями). З точки зору філософії Уніфікації, традиційні онтології не містять правильного розуміння сутності атрибутів Бога і відносин між цими атрибутами. Теорія Першоджерельного образу філософії Уніфікації пояснює, що ціль Бога полягає в здійсненні Царства Небесного – світу любові, істини, добра і краси на Землі. Інтелектуальні, емоційні здібності людини, а також ідеї і фізичні зусилля повинні бути спрямовані на досягнення цієї цілі [4].

### **Теологія традиційного християнства і церкви Уніфікації**

Християнство є однією з світових монотеїстичних релігій. Єдність Бога означає, що існує тільки один Бог. Його природа не розділялась і є неподільною. Існує тільки один Бог і Він є величною постаттю у Старому Завіті. Він не просто Один, але і Єдиний в християнському розумінні цього слова. Дійсно, може бути тільки одна нескінченна та досконала істота. Стверджувати, що існує дві або більше нескінченних істот – алогічно.



Отці Церкви на початкових етапах розвитку християнства розробили вчення про Трійцю. Афанасій Великий, Августин Блаженний, Василь Великий та інші діячі раннього християнства відстоювали вчення про Трійцю, яке увійшло в усі гілки традиційного християнства. Бог не складається з частин і Його не можна поділити на частини. Сутність Його проста, у кількісному відношенні, єдина, в ньому немає ніяких спотворень, з'єднань, складових частин. Людина є складною істотою. Вона складається головним чином із матеріальної та нематеріальної часток. А Бог є Дух, а тому не схиляється до різного ділення. Ця єдність не означає, однак, несумісність із концепцією Троїчності, тому що – єдність – це не одне й теж саме, що одиниця. Одиниця відмічена простою самотністю. Але єдність Божа, допускає існування власних різниць у природі Божій, хоч в той же час і визнає, що природа Божа у кількісному відношенні це одно. Єдність укладається в тому, що три Особи Трійці не є відокремленими істотами в Божестві. Багато сект та культів розірвали свої стосунки з історичною християнською вірою, і в цьому сенсі, не зуміли засвоїти вчення про три іпостасі однієї Сутності. Для пояснення свого основного принципу Мун користується термінами даосизму, які сповідають нас про стосунки між Інь та Ян. На його думку у Бога є Свій темний бік, жіночий початок, котрим, за словами Муна є Святий Дух.

Цей пункт теології Муна яскраво демонструє протиріччя мунізму і християнства. Біблійний Бог є вічним, досконалим, нероздільним та неподільним на чорне та біле. Муніти зайняли пантеїстичну позицію, стверджуючи, що Бог – це першопричина цього світу, його внутрішній бік, а світ – це зовнішній бік Бога, Його хьон-сан, що в перекладі означає "образ".

Далі, Бог з точки зору мунітів не має абсолютної повноти й досконалості. Головним пунктом в теологічній системі Муна є уява, що Бог може бути не досконалим. Відношення між Богом та творінням аналогічні шлюбним: Бог – чоловік, творіння – дружина. Християнський монотеїзм підмінюється в монізмі пантеїстичним дуалізмом. З цього абстрактного ствердження Мун виводить ряд важливих положень своєї теології. З'ясовується, що творіння, людина ставиться на один рівень із Богом. Далі з теології Муна виявляється недосконалість Бога, якому потрібна людина, тому що він не має любові без людини: " Бог не може любити сам по собі, тому що Йому потрібен об'єкт любові. Йому потрібні ви. Ви... можете сказати: "Бог, незалежно від того, наскільки Ти великий, Тобі потрібний я, тому що без мого об'єкта Ти не зможеш бути суб'єктом. Я – твій партнер, і без мене Ти недосконалий". Мун вважає, що Бог би загинув, якщо б не існувала людина [5].

Бог у мунітів представляє антропоморфну істоту. Він відчуває емоції, прагне насолодитися щастям, як язичницькі боги. Він не всемогутній, але залежить від творіння, ціль існування якого – бути об'єктом щастя для Бога.

Говорячи про досконалість Бога у порівнянні з мунітськими твердженням про недосконалість Божої любові та всемогутності, слід звер-

нути увагу на те, що про це пише християнський теолог Тиссен: "Любов Божа – це є та досконалість природи Божої, яка вічно спонукає Бога вступати в контакт із людиною. Це не просто емоційний імпульс, а скоріше раціональна та розумна добровільна прихильність, що набуває свого ґрунту в істині та святості, а своє вираження – у своєму виборі. Це не означає, що вона заперечує почуття, тому що істинна любов неодмінно використовує почуття. Якщо б в Бога не було почуттів, тоді б у Нього не було б ніякої любові. Той факт, що Бог засмучується через гріхи Свого народу, підтверджує істину, що Він любить Свій народ (Іс.6:3,9). Любов Божа, знаходить Свої первісні об'єкти в кількох особах Трійці. Таким чином, всесвіт та людина не є необхідними речами для виявів любові Божої" [6].

Далі йде всемогутність, як атрибут досконалості Бога. Бог всемогутній і спроможний здійснити все, що забажає. Через те що Його воля обмежується Його природою, Бог в змозі здійснити тільки те, що знаходиться в гармонії з Його досконалістю.

Зазначимо, що існують речі, які Бог не в змозі зробити, тому що вони йдуть усупереч Його Божій природі. Він не може дивитись з благоволінням на беззаконня, Він не може заперечувати Сам Собі, брехати, спокушати гріхом, або Самому бути спокушеним гріхом. Бог не може здійснювати речей абсурдних або таких, що суперечать самі собі, наприклад, Він не перетворює матерію на дух, не робить каміння чутливим, квадрат не перетворює в коло, а лихо – в добро.

Володіння всемогутністю не потребує прояву Його сили та, звичайно, не потребує прояву усіх Його сил. Бог може робити все, що Він хоче зробити, та в Нього немає потреби бажати що-небудь здійснити. Це означає, що Бог посідає над Своєю владою; з іншого боку, Він діє за необхідністю та перестає діяти, маючи в Собі повну свободу. Усемогутність містить в собі і силу самообмеження. Бог обмежує Самого Себе до певних меж, даруючи свободу волі Своїм розумним створінням. От чому Він не ліквідував гріх у всесвіті виявленням Своєї сили та влади та нікому не дає спасіння примусово. Таким чином, ми бачимо, що Бог не антропоморфний та володіє досконалою любов'ю та всемогутністю, які Він використовує у відповідності із Своєю досконалою й святою волею.

### **Гріхопадіння**

Муніти стверджують, що гріхопадіння, описане у 3 гл. Буття – це тільки алегорія.

Вони кажуть, що плід пізнання добра та зла – це символ. На доказ своєї позиції муніти наводять слова Ісуса: "Не те, що входить в уста, робить людину нечистою..." [7].

Дерево життя та дерево пізнання добра та зла символізують собою відповідно чоловіка та жінку. В Основному Принципі читаємо: "Опис розташованих в центрі саду двох дерев, що міститься в Біблії, не треба розуміти буквально... Можна зробити висновок, що дерево пізнання добра та зла символізує Єву. Отже його плід також якимсь чином пов'язаний з Євою" [Основний Принцип. Стр.95]. Далі муніти розкривають

"символ змія". Вони задають питання: хто такий сатана? Щоб зрозуміти це, нам треба встановити, яка духовна істота мешкала на небесах до того, як согришила.

Муніти визнають той факт, що сатана – це підший ангел Люцифер (ранкова зірка – лат.). Згідно віровченню мунітів його гріх полягав у спокусі Єви. Тобто Єва спочатку була спокушена сатаною, який став грішним лише тоді, коли вступив у статеві стосунки з Євою, яка, зі слів мунітів, на той час ще не досягла зрілості. Потім Єва спокушає Адама. Через цей "незаконний" шлюб усі люди стали дітьми сатани, а не Бога.

Треба зазначити, що муніти помиляються у питанні часу гріхопадіння Люцифера. До Едемського саду він прийшов уже прийнявши образ змія. Метою його появи була спокуса. Прослідкуємо коротко його історію. Уперше ми зустрічаємо його у небі. Невідомо, як довго він мешкав там і насолоджувався благою волею Бога, але настав момент, коли він та частина янголів підняли бунт проти влади Творця. Подали ми зустрічаємо його в Едемському саду в обличчі змія. Згідно книги Єзекіїля херувим був в саду Божому в Едемі з самого початку. Цей янгол описується дуже красивим і мудрим, але тільки до того моменту, поки в його серці не з'явилося беззаконня. Хоча книга Єзекіїля була написана через багато століть після Едемської історії, якщо розглядати Біблію як цілісний документ, автором якого є Бог, в цьому випадку можна побачити гармонійну єдність біблійного оповідання. В едемському саду Люцифер став фактором падіння людини, хоча людина мала можливість відмовитися від бунту проти Деміурга. В Біблії Люцифер частіше називається дияволом або сатаною. В деяких випадках його описують як князя у повітрі, у якого є доступ як на небо, так і на землю (Йов 1:6 і далі; Еф. 2:2, 6:12). Повітря стало головним місцем його існування з моменту падіння людини.

Таким чином ми бачимо, що біблійна версія падіння сатани відрізняється від доктрини Церкви Уніфікації. Ось як гріхопадіння описує Мартін Бубер: "Нам незмінно пропонують три інтерпретації того, що ж придбали люди, коли спробували заборонений плід. Одна з цих інтерпретацій, вказує на виникнення статевого акту, але не може бути прийнята, як у наслідок того, що чоловік та жінка були створені як істоти, які досягли зрілості, так і внаслідок вказівки на те, що "пізнав добро і зло, стали подібні Богу", бо при такій інтерпретації така подоба неможлива" [8].

Але виникає питання, яким задаються і муніти: як могла впасти в гріх свята істота?

Хоча відповідь на це запитання, мабуть, знаходиться за сферою людського розуміння, але все ж таки можна звернути увагу на декілька моментів.

Адам і Єва були створені морально вільними та безгрішними істотами, які мали здібність грішити або не грішити.

Спокуса наших прародителів відрізнялась від спокуси сатани, тому що ця спокуса прийшла до них зовні через сатану.

Хоча гріх прийшов зовні, Адам все ж прийняв індивідуальне рішення щодо непокори Богу, а тому він сам несе відповідальність за свій гріх (1 Тим. 2:14).

Як міг з'явитися порочний поштовх в душі святої та безгрішної істоти? Одним з багатьох пояснень цього питання є припущення, що людина добровільно повстала проти Бога. Сатана використав потреби людини в красі, пізнанні та їжі (Бут. 3:6). Ці бажання, в сутності не погані, якщо правильно використовуються (1 Тим. 4:4). Сатана запропонував зловжити ними і повстати проти прямого наказу Бога не їсти від плодів дерева пізнання добра й зла. Людина добровільно відказала в покори Богу, підкорившись спокусі диявола. Даровані Богом бажання краси, пізнання та їжі стали інструментом, яким скористався сатана. В основі всього цього були амбіції людини, бажання стати на один рівень із Богом.

На мою думку, існують певні причини, чому Муні каже про сексуальну спокусу. В його плані спасіння людства є пункт фізичного порятунку від влади гріха за допомогою створення ідеальної сім'ї, як кінцевої цілі творіння взагалі. Коли створиться всесвітня сім'я, наступить ера влади над світом.

### **Христологія**

Муніти вважають Ісуса людиною, яка втілила собою ідеал творіння. Вони наводять багато прикладів, коли Ісус називав себе Сином Людини. Муніти відкрито критикують християнське уявлення про Ісуса. Вони по-своєму трактують різні розділи Святого Письма, де вказується на Божественність Ісуса. Вони кажуть, що Він був істинною людиною, але ніяк не Богом.

### **Ісус був людиною**

Ісус народився від Діви Марії. У зв'язку з цим Його названо "сином Давидовим", "сином Аврамовим" (Мф. 1:1). Також розповідається, що Він народився від Давида по плоті. З цієї причини Лука простежує Його родовід до Адама. Це було пряме виконання обіцянки, що Бог дав Єві. Він був людиною, але був безгрішним, тому що народився святим. Тому і сатана не мав влади над Ісусом. Ісус розвивався як людина, мав елементи людської природи, тобто у Нього було людське тіло, Він говорив про Свою душу. Ісус почувався втомленим, відчував голод і спрагу. Він спав, переносив спокуси. Можна сказати, що в Ісусі ми побачили дійсно справжню людину.

### **Ісус був Богом**

Муніти не визнають, що Ісус був Богом і людиною в одній особі. Для них це – неймовірно, тому що їх уява про Бога пантеїстична. Людина для них є проявом Бога, в сутності виходить, що людина в решті решт стає досконалою, якщо вона виконує ціль творіння "як це зробив Ісус", плюс, якщо вона слідує вченню "істинного Батька" – Муна.

Ісус, якщо все, що про Нього кажуть Євангелія є правдою, творив діла, достойні тільки Бога, при цьому залишаючись у положенні людини. Він воскресав, зцілював, насищав, керував природними явищами, та –

прощав гріхи. Іудеї саме за це і розп'яли Його. Думали: "Як Він, будучи людиною, робить Себе рівним до Бога?". Тут цікавий момент співіснування Трійці. Ісус добровільно оставляє Свою небесну славу, стає людиною, хоч і залишається Богом. В чому тут цікавість Трійці? В молитві. Ісус про все просить Небесного Отця, показуючи цим Свою повну відданість та послухність. Отець у Свою чергу слухає та дає відповідь на молитву, а цю відповідь виконує Дух Святий.

Муніти стверджують, що Ісус не повинен був вмирати. Але за вісім років до Різдва Ісуса Христа пророк Ісаїя написав, що "Від утиску й суду Він забраний був, і хто збагне Його рід? Бо з краю живих Він відірваний був, за провини Мого народу на смерть Його дано... І з злочинцями визначили Йому гроба Його, та Його поховали в багатого, хоч провини Він не учинив, і не було в Його устах омани... Та зволив Господь, щоб побити Його, щоб муки завдано Йому" (Ісаїя 53:8-10). Багато інших пророцтв виповнилися в історії біблійного Ісуса. Чому біблійного? Тому що муніти кажуть, що вони правильно розуміють Писання. Але наш аналіз показує, що це не так. Хоча християн можна звинуватити у суб'єктивному відношенні до тлумачення тексту Святого Письма, але вони не змиряються з релігійним плуралізмом. Насправді істина не ділиться на багато інших паралельних істин, які існують разом у просторі та часі. Християнство не може приєднатися до екуменічного руху з'єднання всіх релігій в одну, загальну. Муніти ж навпаки ставлять у центр абстракцію Бога, а навколо всі світові релігії, і ставлять акцент на показуючи сучасну думку про те, що "Бог один, а шляхів багато". Ні, якщо Бог, дійсно один, то і шлях до пізнання Його теж один єдиний. Це Ісус Христос. У всякому разі, так стверджує Він Сам, та всі Його послідовники, до яких відносяться й автор даної праці. Муну треба показати недосконалість Ісуса, щоб ствердити поступове вдосконалення людини шляхом власних зусиль, що об'єднує цей культ з усіма іншими сучасними екуменічними течіями. Муніти мають право на існування, але не мають права називати себе християнами, бо в такому разі ми заблукаємо у світі термінологічних "перевтілень". Але все ж ми повинні розглянути доктрину про спасіння, щоб зрозуміти позицію, завдяки якій муніти стверджують спасіння через віру в Муна. Чому Муна? Чи має сенс казати про спасіння від корейця Муна, коли Ісус казав, що "спасіння від Юдеїв?".

### **Сотеріологія**

Муніти дуже принципово стоять на позиції – спасіння наробляється вчинками. Спасіння для мунітів – це відновлення. Боже спасіння для людини означає позбавлення його від гріха й відновлення до первинного стану добра, коли він отримує можливість здійснити ціль творіння.

Тому ціль Бога в провидінні спасіння складається в тому, щоб повернути особу до безгрішного стану, даного їй Богом від початку, і на цій основі затвердити ідеальну сім'ю, суспільство, країну, світ.

Переходячи до головного, слід зазначити, що муніти заперечують спасіння через смерть Ісуса Христа на хресті: "Загибель на хресті не входила в місію, с початку визначену Богом для Свого Сина, Ісуса" [9].

Муніти наполягають, що Ісус здійснив лише духовне спасіння, тоді як повинно бути й фізичне спасіння через виконання Трьох Благословень, сутність яких полягає в трьох моментах життя людини: удосконалення, створення сім'ї та влада над світом. На основі цих стверджень будується віра муніта.

В Письмі до Ефесян говориться, що "Бо спасенні ви благодаттю через віру, а це не від вас, то дар Божий, не від діл, щоб ніхто не хвалився" [10].

Муніти гадають, що своїм відданим служінням вони можуть заробити спасіння. Християне ж стверджують, що тільки віра в Ісуса як Господа й Спасителя може бути гарантією спасіння. Віра тут – це принципова позиція, відношення до життя й світу. Віра в смерть Ісуса та Його воскресіння дає людині стимул для життя, тому що вона довіряє Ісусу в Його обіцянці прийти в другий раз і встановити повну перемогу над сатаною. Але у мунітів на арену історії виходить "Господь другого пришествя", тобто сам Мун. В основному Принципі вони стверджують, що Батьківщиною Господа другого пришествя повинна бути маленька країна, розташована на Далекому Сході, а саме – Корея. Підстави для такого ствердження Мун знаходить в пророцтві книги "Чон-Кам-Нок", яка "із другої половини правління династії Чосон до нашого часу розповсюджувала ідеї про пришествя Месії". Мун Сон Мьонг засновує свою релігію на національних віруваннях, забарвлених у християнські кольори. Ангели сказали учням Ісуса після вознесіння: "Галилейські мужі, чого стоїте й задивляєтесь на небо? Той Ісус, що вознісся на небо від вас, прийде так, як бачили ви, як ішов Він на небо!" [11].

Провівши аналіз онтологічних засад Церкви Уніфікації, автор дійшов висновку, що її філософія є заперечною в самій собі. Церква Уніфікації не може називатися християнською, тому що лише забарвлена у християнський колір любові та взаємодопомоги, але насправді є синтезом східного вчення про дуальність світу, протестантської теологічної термінології та корейських народних вірувань. Такий синтез в сучасному світі викликає занепокоєння своєю деструктивною практикою.

Отже, працюючи з мунітами науковці повинні добре розуміти термінологічний, філософський і психологічний зміст їх суджень заради того, щоб вчасно попередити і врятувати більшість громадян України від трагічних незворотних наслідків.

1. Принцип Об'єднання в основних чертах. – М.: Арт-Бизнес-Центр, 1995 – С. 35-36;
2. Книга Буття 1:27 // Біблія у пер. І. Огієнка; 3. Основы философии объединения. Ассоциация Святого Духа за Объединение Мирового Христианства. – М.: Арт-Бизнес-Центр, 1996. – С. 50; 4. Там само. – С. 55-56; 5. *Драгінч Д. В.* Протихристиянська суть теології Муна // Вісник Київського ун-ту ім. Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. – Випуск 30. – К.: 1999. – С. 68-69; 6. *Тиссен Г. К.* Лекції по систематическому богословию. – СПб.: Логос: Християн. просветит. о-во "Біблія для всіх" 1994 – С. 101; 7. Євангеліє Марка 7:15 // Біблія у пер. І. Огієнка; 8. *Бубер М.* Образы добра и зла // Два образа веры. – М.: Республика, 1995. – С. 7; 9. Принцип Об'єднання в основних чертах. // Знач. твір. – С. 146; 10. Письмо Павла до Ефесян 2:8-9 // Біблія у пер. І. Огієнка; 11. Дії апостолів 1:11 // Біблія у пер. І. Огієнка.

Надійшла до редколегії 02.02.2011 р.

## ФЕНОМЕН ЖЕРТВОПРИНЕСЕННЯ

*У статті досліджуються особливості феномену жертвопринесення, як однієї з форм ритуально-обрядового комплексу. Також зазначаються різні наукові погляди на значення даного феномену та описуються його види.*

**Ключові слова:** ритуал, жертвопринесення, священнослужитель, дар, міф, символ.

*В статье исследуются особенности феномена жертвоприношения, как одной из форм ритуально-обрядного комплекса. Также отмечаются разные научные взгляды на значение данного феномена и описываются его виды.*

**Ключевые слова:** ритуал, жертвоприношение, священнослужитель, дар, миф, символ.

*The features of the phenomenon of sacrifice as one of forms of ritual complex is in the article researches. Also different scientific views on value of the given phenomenon are considered and its kinds are described.*

**Keywords:** ritual, a sacrifice, minister, gift, a myth, symbol.

Ритуально-обрядовий комплекс здавна супроводжує буття людини і ніколи не втрачав свого глибокого смислового навантаження. Тому дослідження форм релігійних практик, складовою яких є феномен жертвопринесення, є актуальним і необхідним для розвитку українського релігієзнавства.

Дослідженням даної теми займалися такі дослідники як: Ж. Батай, Е. Дюркгейм, М. Мосс, М. Еліаде, Б. Маліновський, С. А. Токарев, Е. Б. Тайлор, У. Р. Сміт, К. Леві-Строс, Дж. Фрезер, Б. Н. Путілов, В. Н. Топоров, Д. Караско, М. Нільсон, С. М. Піллінгтон, М. Фішбейн та багато ін.

Метою даної статті є дослідження особливостей феномену жертвопринесення як однієї з форм ритуально-обрядового комплексу.

Термін "жертвопринесення" походить від латинського слова "sacrificium" – "здійснювати священне дієство", в давньогрецькій мові термін, що означає "жертвопринесення" – "thysia" – виник з кореня, який значить спалювати. Ідея жертвопринесення пов'язувалась зі знищенням поданого дару, адресованого богу (богам, духам, померлим).

Існують різні погляди на значення феномену жертвопринесення, зокрема такі: С. А. Токарев сакральний смисл обряду жертвопринесення розкриває наступним чином: через жертвопринесення життя повертається до свого божественного джерела, відроджуючи могутність або життя самого священного джерела. Обряд посилює священну силу, що перебуває у світі. Фундаментальність значення обрядів жертвопринесення полягає в досягненні ефективного зв'язку зі священною силою заради зміцнення людини і її світу в священному порядку [1].

Г. Спенсер вважаючи найдревнішим культом померлих, відносив до первинного виду жертвопринесення "кормління" покійників і забезпечення їх всім необхідним. Саме тому покійнику в могилу клали те, чого він потребував при житті: їжу, одяг, зброю і т. д.

Спеціаліст по релігіям семітських народів Р. Сміт стверджує, що в давні часи принесення жертви було не даром божеству, а формою спілкування членів роду між собою і тотемним покровителем роду, метою якого є підтримання і охорона єдності і зв'язку людей з тотемом.

мом. На його думку, жертвопринесення – це бенкет, під час якого адепти поїдали тотем уподібнюючись йому, поєднувались один з одним і з самим тотемом [2].

Згідно Е. Тайлору, первинне жертвопринесення – це дар, який дикуни приносять надприроднім істотам, щоб отримати від них прихильність. Потім, коли боги піднеслися над людиною і віддалилися від неї, необхідність в продовженні передачі дарів богам породила жертвенні ритуали, котрим надавався особливий духовний статус. Дар забезпечував доброзичливість бога або зводив до мінімуму його ворожість. На зміну дару прийшло вираження шанування, в якому віруючий вже не проявляв ніякої надії на взаємність. На наступному етапі еволюції жертвопринесення стало актом самовідданості і відречення. Так, в результаті еволюції обряд із дикунського дару перетворився в самопожертвування [3].

Представник "віденської" школи культурної антропології В. Шмідт вважає, що жертва – це знак схилення людини перед божеством, прояв покірності, вдячності, яка у найбільш примітивних народів збереглась в вигляді першої полювальної здобичі, перших плодів і приплоду скота.

На думку Дж. Фрезера цілком обрядових дій – вимови молитов і здійсненню жертвопринесень є бажання догодити богу.

Професор соціології М. Мосс вважає, що універсальною функцією жертвопринесення є опосередкування контакту людини з сферою сакрального, а посередником між сакральним і профанним світами виступає жертва. Обряд жертвопринесення інтегрує людину в сакральний простір, наповнює її життя і все оточуюче ієрофанічним змістом, надаючи вищий сенс людському життю його вчинками і діями.

В хронологічному плані М. Мосс розрізняє стійкі та okazіональні жертви. До стійких відносяться щоденні жертвопринесення, жертвопринесення нового та повного місяця, жертвопринесення сезонних і пастуших свят, жертвопринесення первинок в кінці сільськогосподарського року. Okазіональні жертвопринесення супроводжують урочисті моменти в житті людей [4].

На думку філософа постмодернізму Ж. Батая, за допомогою жертвопринесення людина переборює стан розриву "інтимного" (поняття не піддається чіткому визначенню) зі "світом речей", в якому знаходиться в силу свого залежного становища в трудовому процесі. Ж. Батай зводить сутність будь-якої релігії до прагнення знайти відчуття "інтимного", що втрачається людиною в міру розвитку суспільства. Таким чином він пояснює зміст релігійних вірувань і обрядів. Обрядовість зберігається в силу того, що вона персоніфікує собою потреби світського світу. У жертвопринесенні людина заперечує реальність жертви як об'єкта, що допомагає виконати цей ритуал функцією руйнування жертви як речі. Також, мислитель критикує точку зору, відповідно якої, жертвне вмертвіння тварини вирішує протиріччя між життям і смертю, оскільки людина може відчутти істину сутність життя тільки в момент її втрати. Жертвоприне-



сення подібне смерті в тому, що відновлює втрачену цінність шляхом зречення від цієї цінності [5].

Пояснення жертвопринесень знаходимо і в Священному Писанні. Книга Левіт (Старий Заповіт) зводить всі жертвопринесення до чотирьох основних форм: ола, хаттат, шеламім, мінха (Лев., 17, 8. Второзаконня, 12, 5, 11, 27) Наприклад, жертвопринесення для посвячення в сан первосвященника (Вих., 29; Лев., 8) складається із хаттат, викупної жертви, ола, жертвопринесення, де жертва являється повною (жертва всеспалення) та заклання освяченого барана – це зебах шеламім, жертвопринесення в формі причастя. Жертвопринесення для очищення проділь включає хаттат і ола (Лев., 12,6) [6].

Особливий вид жертвопринесення в давніх традиціях складає принесення в жертву бога. Щоб бог міг зійти до ролі жертви і піддати себе знищенню, необхідно, щоб саме жертвопринесення його породжувало. Як зазначає М. Мосс, жертвопринесення за своєю природою передбачає возвеличення жертв, що веде до їх прямого обожнення. Жертвенний апофеоз – не що інше, як відродження жертви. Її обожнення є особливий випадок та найвища форма її освячення і відділення від світу людей. Така форма виникає лише в тих жертвопринесеннях, де завдяки локалізації, концентрації, накопиченні сакральних властивостей жертва отримує максимум святості, яку жертвопринесення формує і персоніфікує.

Міфологія виводить бога із складних іспитів живим лише тому, щоб підвергнути цим випробуванням знову, і таким чином, його життя стає безперервним ланцюгом страждань і воскресінь. Астра воскрешає Адоніса, Іштар – Тамуза, Ісіда – Осіріса, Кібела – Аттіса, а Юлай – Геракла. Подібне годують подібним. Жертва – їжа богів, тому жертвопринесення дуже швидко почали вважати умовою існування самих богів. Це воно створює безсмертну матерію, за рахунок якої живуть боги. Таким чином, крім того, що деякі боги народжуються з жертвопринесення, саме через нього вони підтримують своє існування.

Своєрідно розуміє значення жертвопринесення Еміль Дюркгейм: "Либонь на початку жертвопринесення було введено не для того, щоб встановити зв'язок між людиною і богом, а для того, щоб підтримувати й поновлювати природну спорідненість, що єднала їх первісно" [7].

Заслуговує на увагу також зауваження В. М. Топорова щодо святості жертви: "Факт святості жертви і саме жертвопринесення розуміється часто як "діяння святості", відтворення "священного", є достатньо відомим, але виявляється що жертва пов'язана з тим, що рішуче протистоїть святості – зі злочином" [8]. Вбивство жертви є злочином, тому що вона священна. Саме жертвопринесення переплітається із насиллям, але, як не парадоксально, веде до святості.

Як частина релігійних обрядів, жертвопринесення, поряд із іншими проявами поклоніння, не мало простого і єдиного джерела. Первісна людина загалом вимірювала цінність своєї жертви ступенем болю. Тому до найперших різновидів жертвопринесення входили такі дії як, напри-

клад, виривання волосся, спричинення тілесних ушкоджень, вибивання зубів, відрізання пальців, татуювання, проколювання вух. Із розвитком цивілізації ці примітивні уявлення про жертвопринесення були підняті до рівня самопожертви, аскетизму, постування, а пізніше вони знайшли розвиток у християнській доктрині про очищення через страждання, муки та умертвіння плоті.

Еміль Дюркгейм у своїй праці "Первісні форми релігійного життя: темна система в Австралії" зазначає: "Болісно калічачи якийсь орган, йому надають сакрального характеру, оскільки цим самим наділяють здатністю протистояти іншим сакральним речам (силам), котрим він не зможе протидіяти інакше" [7].

У північноамериканських індіанців, наприклад, мало місце ритуальне знуцання над власним тілом. Це вважалося особливою жертвою богам, яких необхідно було розжалобити та умилостивити. Індіанець був бідний і не мав нічого дорожчого, щоб принести в жертву духу-покровителю, окрім власного добровільного страждання. Подібний обряд слід було переносити з твердою волею та непохитним спокоєм. Тут не мало бути занадто багато емоцій.

У Сирії та Фінікії культ бога Хадада потребував жорстоких кривавих жертв і, перш за все, новонароджених немовлят. Про це свідчать не лише історичні джерела, але й археологічні знахідки (біля залишків вівтарів у храмах Хадада знайдено велике нагромадження дитячих кісток). А ім'я фінікійського бога Молоха навіть стало позначенням злого бога, пожирателя людського життя. Існує теорія, що саме ім'я Молох походить від слова "molk", яке означало принесення у жертву дітей.

Фінікійці, для того щоб умилостивити Ваала та інших богів, приносили у жертву самих улюблених дітей. Вони збільшували цінність жертви тим, що вибирали її з благородних родин, гадаючи, що тим більше догодять божеству, чим тяжчою буде втрата. Інші народи не досягли такого розмаху у ритуальному знищенні немовлят (за виключенням африканського племені "Яга"), проте все ж використовували його у своїх культах.

Так, у деяких народів групи Мунда (доарійська Індія) практикувалося принесення у жертву богині землі новонароджених хлопчиків.

Особливе місце в історії жертвопринесень займають ритуальні вбивства, пов'язані з війнами. Правитель Майя (Мексика), скликаючи воїнів на битву, робив надрізи на тілі і посвячував краплини своєї крові богам. Його жінка також калічила своє тіло, щоб отримати милість божества. Якщо битва завершувалася перемогою, то боги потребували крові переможених. Захоплені вороги піддавалися страшним ритуальним тортурам. Знаць носила на зап'ястку руки особливі шнурки із вузликами: їх кількість відповідала кількості принесених у жертву.

В античному світі людські жертвопринесення загалом мали поодинокий характер, проте є достатньо свідочств і їх масового застосування. У деяких античних культах (наприклад, Лікійського Зевса) принесення людських жертв ґрунтувалося на впевненості у тому, що божество зна-

ходить насолоду в споживанні людського м'яса. Це був єдиний шлях відвернути гнів надприродної істоти від свого народу. У римлян існував звичай убивати людей для того, щоб підлеститися до богів підземного світу. За давнім законом Ромула їм присвячували декількох злочинців (наприклад, винних у зраді).

С. А. Токарев зокрема зазначає: "Нічим іншим, як звичаєм приносити полонених у жертву богам або духам, був кривавий інститут гладіаторських ігор у Давньому Римі. Адже перед тим, як стати сумнозвісно відомим цирковим видовищем, "ігри" гладіаторів були (спершу у етрусків, а пізніше й у самих римлян) видом погребальної жертви" [1].

Особливим видом жертвопринесення можна вважати також ритуальне самовбивство. Подібні обряди практикувалися в деяких сектах Індії, а також знайшли своє відображення у японському "харакірі".

Цілком зрозуміло, що ритуальні вбивства і людські жертвопринесення різко суперечать сучасній моралі і культурі. Проте ще більш ганебним явищем, нерозривно пов'язаним із попередніми, вважається канібалізм.

Практика канібалізму виникла під тиском рабської залежності від забобонів та неосвіченості. Первісна людина не соромилася бути людоїдом. Їй подобалося людське м'ясо і тому вона пропонувало його в якості жертвовної їжі своїм богам. Так як привиди-духи переважно мали антропоморфні риси, то їх найпершою потребою, так само як і для людини, була їжа.

За іншою теорією, людоїдство виникло ще за часів, коли племена гостро відчували ненависть до своїх ворогів. Поїдання людської плоті стало частиною урочистої церемонії воздаяння. Вважалося, що подібним чином можна було знищити дух ворога або поєднати його з духом того, хто його поїдав. У кінцевому результаті, канібалізм еволюціонував до того стану, коли для вживання у їжу призначалися лише окремі частини тіла (які, нібито, вміщували у собі душу померлого). Пізніше виникла традиція випивати кров, а також змішувати певні частини тіла з ліками.

Згодом канібалізм, так як і його модифікації, став прерогативою вождів, жерців та шаманів. Після цього у більш розвинутих племенах він перетворився на табу. Людські жертви знаменували остаточну табуацію канібалізму, бо подібну їжу присвячували лише божествам. Отже, принесення у жертву людей, з одного боку, стало прямим результатом канібалізму, а з іншого – остаточним засобом звільнення від останнього.

Існувало також багато обрядів пов'язаних із ритуальним вбивством задля отримання певної прагматичної користі. Наприклад, у Давньому Єгипті був звичай при розливах Нілу кидати в річку молоду дівчину у пишному вбранні, з метою отримання повноводного розливу. У роки засухи ацтеки приносили в жертву богині Тласольтеотль чоловіка. Його прив'язували до стовпа і метали у нього дротики. Кров, яка крапотіла із ран символізувала дощ.

Відомо, що розпочинаючи будівництво якоїсь значимої споруди, вбивали людину в якості "жертви-основи". Так мав з'явитися привид-

дух, що охороняв і захищав будівлю. Давні китайці, збираючись відлунати дзвін, також здійснювали кривавий обряд – жертвували як мінімум одну дівчину, нібито для покращення якості звуку дзвона (вибрану дівчину кидали живцем на розпечений метал).

У багатьох народів існував звичай замурувати рабів живими у щойно зведені стіни. У більш пізні часи північноєвропейські племена стали " замурувати " тинь якого-небудь перехожого, замість того, щоб убивати живих людей. Китайці ховали у стінах тих робітників, які поми- рали під час будівництва.

Греки і римляни ранньої архаїчної епохи приносили богиням землі і злаків вагітних жінок, для того, щоб земля була родючою і наливались колосся злаків. Така жорстокість пояснювалась тим, що ростуче сім'я потребувало допомоги зі сторони людей. Принцип воздаяння господарював як в період посіву, так і в період збору врожаю. Ритуал вимагав аби перші зерна не сіяли, а кидали за межі посівної площі в якості пода- яння різним духам.

Божество запрошували не лише бути присутнім на жертвопринесен- ні і брати в ньому участь, але й зійти в принесений дар. Здійснювалось саме дійсне перевтілення. На адресований йому привив божество з'яв- ляється, приносячи з собою всі форми міфічних сил: сонця, вітру, повіт- ря, неба, землі, тварин і т. д. Для того, щоб люди могли використати жертву, необхідним є те, щоб боги прийняли свою частку.

Екзистенційно-анімістичне сприйняття світу архаїчного типу суспіль- ства змушувало його обов'язково відповідати подарунком на подарунок. В такому суспільстві зв'язок через речі – це зв'язок душ, оскільки сама по собі річ володіє душою, походить від душі (mana). В такому розумінні зрозумілим і логічним є те, що іншому потрібно повертати те, що реаль- но складає частину його природної субстанції, так як прийняти щось від когось – значить прийняти дещо від його духовної сутності, від його душі. Через акт дарування той хто дарує, отримує владу над тим хто приймає дар, а відсутність заміщення або неповне заміщення ставить отримувача дару в залежне становище по відношенню до даруючого.

Еволюція жертвопринесень рухалась у тому напрямку, коли замість людських жертв можливою стала певна заміна – викуп. Життя можна було викупити за певні матеріальні блага віддані жерцям. Ті народи, які припинили приносити в жертву своїх немовлят, з часом отримали вели- ку перевагу перед своїми менш прогресивними сусідами, які продовжу- вали застосовувати подібні дії. Більшість відсталих племен була послаблена втратою дітей, у них часто переривалася спадковість вождів.

Проте навіть після завершення масових ритуальних вбивств немов- лят, продовжував існувати звичай покидати малюків напризволяще, залишаючи їх у пустелі, або біля води у невеликому човні. Якщо така дитина виживала, вважалось, що це сталося завдяки втручанню богів. Ще пізніше з'явилася традиція перетворювати первістків-хлопчиків на священну жертву: їм давали вирости, але замість того, щоб убивати, просто виганяли з дому.

Жертвопринесення людей призвело до появи багатьох дивакуватих поєднань звичайнісінької розпусти з первісним поклонінням богам. У давнину, якщо жінка зіштовхувалася з вбивцями, вона могла купити собі життя, віддавши їм. Пізніше, дівчина, що була обрана в якості священної жертви богам, могла прийняти рішення викупити власне життя, віддавши своє тіло пожиттєвій сексуальній службі в храмі. Таким чином вона могла відпрацювати свій викуп.

Логічним був перехід від людського до тваринного жертвопринесення. Проте жертвування тварин мало для первісної людини набагато більше значення ніж для порівняно сучасних народів. Давні люди дійсно вважали тварин своїми близькими родичами. А з часом вони стали ще більш практично ставитися до жертвопринесень і перестали приносити у жертву робочу худобу.

Тваринні жертвопринесення поклали початок зняття жажливої напруги у стосунках людини і божества. Жертви почали розглядатися скоріше як договір, угода з надприродними істотами. Почасти це нагадувало мінову торгівлю, у якій прохання і символічний дар передбачалося обміняти на дещо набагато реальніше і цінніше. Розвиток торгових відносин не оминув і стосунків із божествами: так само як одні люди вміли торгуватися краще від інших, тією ж мірою молитви одних віруючих (та їх дарунки) вважалися кращими ніж молитви інших. Найбільшою повагою користувалася молитва і дари справедливої людини. А справедливою людиною вважалася така, яка розраховувалася з духами та повною мірою виконувала кожен ритуальний обов'язок по відношенню до богів.

Одним з найдавніших видів жертвопринесення було жертвопринесення померлим. В могилах пізнього палеоліту археологи знаходять посуд, мисливські знаряддя та інші речі.

Після обряду жертвопринесення до померлих було можливо звертатися з проханнями, які компенсували принесенні дари. Померлий ставав захисником і покровителем живих, головним суб'єктом всіх угод та договірних відносин з потойбічними силами в виді природних стихій: вітру, снігу, сонячних променів як в сонячні дні, так і в непогоду.

Разом з тим дари померлому мали забезпечити його благополуччя в загробному світі, а також постійну турботу з його боку про залишених живих родичах та близьких людях.

Функціонально і ритуально духи предків зближаються з першопредками, як істоти, які мають двійні характеристики і належать обом світам. Їх ототожнення з природними духами цілком пояснимо, оскільки померлі відходять в інший світ, котрий одночасно є і світом природи. Звідси легкість перетворення духа померлого в природні об'єкти, в рослини і тварин, природних духів та багатоманітність форм втілення. У всіх народів Тихоокеанського басейну духи померлих в будь – якому виявленні несуть на собі признаки інвертованого іншого світу, як оборотні чи духи природи: в ночі діють, в день приймають зооморфний вигляд; в потойбічному світі вони антропоморфні, в світі живих – зооморфні або невидимі. За віруванням папуасів, померлі предки впливають на врожай, охороняють огороди потомків, заганяють для них

звірів. У зуні – племені північноамериканських індіанців, які проживають поблизу Мексики, – жертвопринесення духам предків організовано наступним чином. Перед вживанням їжі всі учасники трапези вибирають із кожного блюда по шматочку, дихають на нього і говорять: "Прийміть, душі моїх предків і з'їжте; воскресніть за допомогою вашого сокровенного знання і сердець; пришліть нам воду, пришліть сім'я землі і допоможіть дожити до великої сідини". Після того, як промовлена молитва, вибраний кусочок їжі кидається у вогонь.

В обрядовій системі зуні також існує один великий день жертвопринесення духам померлих – День Бабусь (подібно Дню поминання у християн), коли велика кількість їжі кидається у вогонь чи річку. "Католицтво і туземні релігійні традиції зійшлися в цьому ритуалі" – зазначає дослідник корінних народів Північної Америки – Аке Гульткранц.[9]. У слов'ян поминання предків включалось в календарну обрядовість. На це спеціально звертав увагу В. Я. Пропп. Запрошення предків ("дідів", "родителів") на частування відбувалось не лише в спеціальні поминальні дні (весінні і осінні "діди" у білорусів і поляків, радуниця у болгар), але і на святки і інші календарні свята; при цьому зазивання на кутю могло супроводжуватися (або замінюватися) призиванням морозу, вовків, птахів і т. п. Таким чином, в один асоціативний ряд включалися предки і зооморфні або – ширше – "природні" персонажі: вовк, в такому контексті, явно асоціювався з душею предка, яка частіше за все з'являлась у вигляді птаха, метелика, мухи і т. п.

У багатьох народів обов'язковою для жертвопринесення вважалася присутність верховного жерця. Наприклад, у брахманізмі жертва без брахмана вважалася не дійсною. Окрім того, вона мала бути принесена у відповідний час, у відповідному місці й у відповідному порядку, із застосуванням необхідних гімнів, молитов, магічних формул.

При всіх видах жертвопринесення в результаті обряду жертвувач набуває релігійного статусу та поліпшує своє становище: він або знищує хвилююче його зло або на нього сходять благодать або він отримує деяку чарівну силу, отримує прохане у богів.

Величезне значення завжди надавалося місцю принесення жертви. Найчастіше воно обиралося на пагорбах. У давніх слов'ян таке місце називали "требник" та розставляли навколо нього статуї богів. Значення цього слова залишилося в українській мові як "треба" (потрібно, необхідно, так годиться).

З часом у жертву богам почали приносити частину врожаю, їжу та напої. У давньогрецькому культі було прийнято здійснювати особливе "напування" богів, під час якого кілька крапель вина виливалося на землю. Лише після цього людина мала право пити вино сама.

Культове жертвопринесення відрізняється у залежності з культурною традицією чи релігійною системою. Так, у джайнізмі існує заборона на принесення у жертву тварин. Віруючі дарують богам квіти, фрукти, солодощі та рис. Щодня служитель культу має поливати статуї богів молоком чи ароматизованою водою.

Цілком символічний характер має жертвопринесення у зороастризмі: богам прийнято дарувати хауму – сік розтертої особливої рослини з наркотичними якостями, змішану з молоком – сому. До неї додають прісний корж і фрукти. Жертву мають право готувати лише жерці з продуктів, які принесені віруючими. Частина її спалюють на вогні з особливими церемоніями, а те, що залишилось, споживають жерці та самі віруючі.

До речі, у всі часи вогонь був особливим атрибутом жертвопринесень. Він міг виконувати дві функції:

1) функцію очищення (адже жертва була землею і для того, щоб божества могли її прийняти, потрібно було цю жертву "очистити");

2) функцію посередника (вогонь виступав у ролі посередника між людьми і божествами, він доставляв жертву богам).

Пізніше очищувальна сила вогню була підкреслена християнством і знайшла своє втілення у таких особливих предметах богослужіння як свічки, лампади над іконами, кадило.

Можна вважати, що жертвопринесення стали прототипом обрядів причастя. Колись лише жрець коштував людську жертву і краплину її крові, після чого всі інші члени племені їли жертвну тварину, яка мала замінити людське тіло. Пізніше подібні таїнства знайшли своє відображення у причасті. За християнською традицією, для причастя достатньо прісного хліба та вина, які символізують плоть і кров Ісуса Христа.

Розглянувши традиції жертвопринесення у різних народів можна зробити наступний висновок. Жертвопринесення – це релігійний обряд, складовими якого є приношення дарів богам, духам, померлим предкам, які мають задобрювальний або подячний характер. Жертвопринесення притаманне практично всім релігіям. Воно виникло ще у первісному суспільстві на фоні формування анімістичних вірувань і на основі звичаю залишати поряд із померлими родичами їжу, знаряддя, різне начиння, тощо. Сакральна функція жертвопринесення завжди була направлена на підтримання благого порядку життя. Жертвопринесення були спрямовані на оновлення контакту між двома світами – сакральним і профанним та забезпеченні нормального функціонування суспільства.

Види жертвопринесень можуть бути різноманітними: людське життя, частини тіла, тварини, продукти землеробства, перший приплід худоби тощо, і навіть сам бог. Сюди можна також віднести усі види аскетизму, як окремої традиції.

Існують такі види жертвопринесення:

- жертвопринесення – угода (передбачає дарунок божествам, за допомогою якого людина розраховує отримати певні блага від об'єкта свого поклоніння за принципом "ти – мені, я – тобі");
- жертвопринесення – спокута (людина приносить дари божествам, щоб замолити свої гріхи або гріхи рідних);
- жертвопринесення – побажання (віддаючи богам жертву, людина висловлює свої певні побажання і є деяка вірогідність того, що боги зможуть їй в цьому допомогти);

- жертвопринесення – причастя (людина приносить жертву богам і сама куштує певну її частину, що символізує прилучення цієї людини до світу сакрального);

- жертвопринесення – гадання (по жертві людина прагне передбачити майбутнє). У деяких народів (особливо античного світу) отримав розвиток особливий спосіб гадання – по жертвним тваринам. Жрець різав жертву – тварину і по вигляду її нутрощів та деяким іншим ознакам оголошував людям волю богів, а також передрікав події майбутнього.

Традиційна система поминання померлих реалізує деякі загальнолюдські закономірності архаїзованої свідомості, вона виявляє аналогії в способах і засобах принесення жертв покійникам, виявляючи спільні риси в композиції структурно – типологічних схем обрядів у різних народів.

Первісна людина вважала, що може здобути схильність божества лише за допомогою певної жертви. Проте, на сучасному етапі розвитку людства, жертвопринесення вважається не актуальним та антигуманним. Сучасний віруючий абстрагується від матеріальних предметів і намагається встановити духовний зв'язок із богом, тому сучасні жертвопринесення мають символічний характер (євхаристія, запалювання свічок та лампад, сповідь, піст в християнській традиції, також піст – Естер в іудаїзмі, Курбан – байрам в Ісламі, акіка та ін.) Більш-менш прийнятними у світових релігіях нині вважаються лише аскетичні самообмеження, котрі зберігаються, переважно, тільки у стінах монастирів. Сам же аскетизм як окрема традиція є перспективою дослідження для моєї наступної статті.

1. *Токарев С. А.* Ранние формы религии / С. А. Токарев – М.: Политиздат, 1990. – 622 с., – С. 596; 2. *Robertson S.* Religion of Semites // Gifford Lectures. 1890, 1894; 3. *Тайлор Э. Б.* Первобытная культура [Пер. с англ.] – М.: Политиздат, 1989. – 573 с.; 4. *Мосс Марсель.* Социальные функции священного: [Пер. с фр.] – СПб.: Евразия, 2000. – 448 с.; 5. *Батай Ж.* Теория религии. Литература и Зло. – Мн.: Современный литератор, 2000. – 352 с.; 6. Библия. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://jesuschrist.ru/bible/>; 7. *Дюркгейм Емиль.* Первісні форми релігійного життя: тотемна система в Австралії [Пер. з фр. Г. Філіпчука та З. Борисюк.] – К.: Юніверс, 2002. – 424 с. – С. 318, 296; 8. *Топоров В. Н.* Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического / В. Н. Топоров. – М.: Прогресс; Культура, 1995. – 624 с.– С. 38; 9. *Гулткранц А.* Религии коренных народов Северной Америки. Сила видений и плодородие // Религиозные традиции мира. – Т. 1. – М., 1996. – 334 с.

**Надійшла до редколегії 02.02.2011 р.**



## ФІЛОСОФСЬКІ ПОРТРЕТИ

*І. В. Огородник, д-р філос. наук, професор, КНУ ім. Т. Шевченка*

### І. КАНТ

Вдивляючись в портрети І. Канта, опублікованих в різних виданнях його творів і тих, які присвячені його творчості, важко виробити уявлення про нього як людину і мислителя. З них на нас дивиться досить похмура, сувора, замкнута і зосереджена в собі людина. Таке враження про Канта посилюється і тими легендами, які нерідко склалися навколо його імені. Так, згадуючи про Канта, Г. Гейне писав: "він жив механічно розміреним майже абстрактним життям холостяка. Не думаю, щоб великий годинник на тамошньому соборі безпристрасніше і рівномірніше виконував свої обов'язки як їх земляк Імануїл Кант". Саме з особистими якостями філософа робилися спроби пояснити суперечності його творчості, зокрема етики. "Патологічний бік, – вказував Ф. Шіллер, – який він завжди вивертає назовні у людини... переслідує читача майже в усіх писаннях Канта і саме вони надають його практичній філософії такий похмурий характер Подиву і співчуття гідно, що цей веселий і життєрадісний розум не зміг вивільнити свої крила з бруду життя, не зміг навіть до кінця подолати деякі важкі юнацькі враження і т. п. В ньому все ще є дещо, що нагадує, як і в Лютера, монаха, який хоча і вирвався з монастиря але не зміг до кінця знищити його сліди".

Підставою для вищенаведеного послугувало те, що Кант не був одруженим, не виїздив за межі свого рідного міста, спілкувався тільки з певним колом близьких людей, ніколи не змінював своїх ще із студентських років вироблених звичок, підпорядковуючи своє життя чіткому і незмінному режиму, де по виході Канта на прогулянку мешканці Кенігсбергу звіяряли свої годинники. Між тим, вказане, як і глибоке відчуття обов'язкового і належного, що стали наріжним каменем його етики, не завжди співпадали із справжнім образом Канта. По-перше, за цим здавалося б зовнішнім та одноманітним життям, яке у декого викликало нудоту, приховувалася величезна інтелектуальна і плідна робота мислителя, тим паче, що сам Кант постійно наголошував на тому, що жити варто тільки для того, щоб працювати. По-друге, у спілкуванні зі своїми друзями, учнями Кант завжди був привітним, усміхненим, веселим, не позбавленим гумору, який проявлявся також у відповідях своїм критикам і "сильним світу цього" у їх ставленнях до філософа. Доречно вказати і на те, що за даними В. Нічик, серед учнів Канта було багато українців, в тому числі і вихованців Києво-Могилянської академії. Встановлено, що лекції Канта відвідували не менше 19 українців, з них 8 – в "до критичний" період його діяльності, а 11 – в "критичний" період, тобто після 1770 року. Серед слухачів першого періоду найбільш значною

постаттю був Іван Хмельницький. Вступивши до Кенігсберзького університету за сприяння Християна Баумайстера 1760 року, він уже 1762 року в присутності Канта захистив докторську дисертацію "роздуми про основи філософії" і мав можливість спілкуватися з Кантом до кінця 1767 року, тобто до свого від'їзду з Кенігсбергу. В другий період слухачами Канта були брати Михайло та Микола Борковські, М. Кулябка, В. Белявський, брати Федір, Іван і Микола Туманські, які поступили до Кенігсберзького університету 1773 року, коли Кант був уже професором. Серед них помітно виділявся Ф. Туманський, який уже у 1774 році був обраний членом Королівського пруського товариства. Зазвичай, говорити про безхмарне взаємо спілкування Учителя зі своїми учнями не доводиться, особливо цими Учнями були Й. Гердер та Й. Фіхте, з якими потім Канту довелося вступати в гостру полеміку. Знову ж таки, варто віддати честь Учителю, який припиняв цю полеміку першим, не принижуючи при цьому сильних моментів у філософських побудовах названих Учнів.

Продовжуючи тему філософського портрету І. Канта, зазначимо, що творчість видатних вчених, мислителів невід'ємна від їх життєвого шляху. Невипадково в давньокитайській філософії погляди того чи іншого мислителя прямо чи опосередковано пов'язувалася з фактами його біографії. Так, вважалось, що книга Лаоцзи "Дао де цін" – це виклад його власної біографії, яку він написав, залишаючи Піднебесну, пішовши "на захід у білий край смерті на кінці природного циклу". Стосовно Канта, то він народився 22 квітня 1724 року в місті Кенігсберг у родині ремісника – шорника. Особливим статком родина Кантів не відзначалася і тільки покровительством Франца Шульца дозволило здібному юнаку поступити і закінчити Кенігсберзьку гімназію. В ній він отримав ґрунтовне знання стародавніх мов, особливо класичної спадщини латинської філології, якій вирішив присвятити своє життя. Над нею він працював з притаманною йому ґрунтовністю, що навіть на старості лат пам'ятав пому Лукреція Кара "Про природу речей". Оскільки батьки Канта бажали, щоб їх син став пастором, по закінченні гімназії він поступає на теологічний факультет Кенігсберзького університету, ґрунтовно вивчаючи теологію, хоча вона не стоїть в центрі його уваги. Справа в тому, що на відміну від гімназії, де основна увага приділялася стародавнім мовам, а природознавство і філософія викладалися на досить низькому рівні, в університеті ці науки читалися досить кваліфікованими викладачами. Це настільки збуджує цікавість Канта до природознавства, математики, філософії і захоплення ними було до такої міри, що одного часу він навіть мріяв стати лікарем. Особливий вплив на нього цього часу мали Декарт, Ляйбніц, Локк, Берклі і фізики Ньютона, тим більше, що цей час був віком природознавства, означеного не тільки досягненнями фізики, математики, але й біології.

По закінченню університету Кант розраховує залишитись в ньому, але відсутність коштів для життя змушує його зайнятись педагогічною практикою в аристократичних родинх тогочасної Пруссії, яку він поєднував із серйозною науковою роботою в галузі філософських проблем

природознавства. В цей, так званий "до критичний" період своєї творчості, який охоплював час від закінчення університету (1746) до 70-х років XVIII століття, Кант дотримується ляйбніцевсько-вольфганської школи. У фізиці він розвиває ідеї Галілея і Декарта, обґрунтовує вчення про відносність руху і спокою, доводить залежність обертання Землі навколо своєї вісі від приливів та відливів, спираючись на механістичну філософію природи Ньютона, здійснює спробу застосувати принципи сучасного йому природознавства для пояснення будови Сонячної Системи, її виникнення та розвитку, висловуючи нобулярну гіпотезу, за якою Сонячна Система виникає із туманності розріджених в просторі матеріальних частинок і розвивається до своєї нинішньої будови на основі законів, встановлених Ньютоном. Щоправда, за певних умов тривалий час вона залишалася невідомою широкому загалу і лише після математичного обґрунтування Лапласом вона стала відомою як теорія Канта-Лапласа. В галузі біології Кант намічає ідею генеалогічної класифікації тварин відповідно до порядку їх походження, висовує ідею природного походження рас, розвитку неорганічної та органічної природи, що готувала ґрунт для проникнення ідеї розвитку в усі галузі природознавства.

Значним поворотом в житті Канта і стимулом для наукової творчості стало повернення його у 1755 році до університету. Згідно королівського указу того часу для того, аби обійняти посаду ординарного професора в університеті, потрібно було захистити три свої друковані дисертації. Цей рубіж Кант проходив, захистивши у 1755 році дисертації "Про вогонь", яка надала йому вчену ступінь, та "Про принципи метафізичного пізнання", за яку він отримав звання приват-доцента. В наступному році він захистив третю дисертацію "Про фізичну методологію", але отримати кафедру і звання ординарного професора з різних причин йому не вдалося. П'ятнадцять років Кант працює приват-доцентом, відхиляючи всі запрошення до інших університетів. Оскільки посада приват-доцента не оплачувалася, Кант подає прохання про надання йому посади помічника бібліотекаря, яку він поєднує з читанням лекцій з математики, фізичної географії, антропології, природного права. Як викладач Кант був людиною тактовною, інтелігентною, сповненою доброти. "Я, – писав один з учнів Канта, – мав щастя пізнати філософа, який був моїм професором. Він був відверто радісним, і ця радість не залишала його ніколи, навіть в похилому віці. Його щире обличчя було позначене печаткою думки. Мова його була надзвичайно багатою. Він завжди умів жартувати, його наукові лекції проходили дуже весело... Він заохочував та лагідно спонукав учнів до самопізнання і був далекий від деспотизму".

У 1770 році, захистивши ще раз професорську дисертацію на тему "Про форми і принципи чуттєвого та інтелігібельного Світу", Кант стає професором університету. Поступово змінюються його філософські орієнтації та коло його наукових інтересів. Якщо до цього Кант знаходився під впливом ляйбніцевсько-вольфганської школи, то тепер орієнтирами для нього стають Ж.-Ж. Руссо і Д. Юм, особливо останній. Переходячи на позиції юмізму, Кант стверджує не тільки своє національне

юродство із ним, але й духовну спорідненість, приступаючи до створення праць, які визначають другий період його духовного розвитку – "критичний": "Критика чистого розуму" (1781), "Критика практичного розуму" (1788) та "Критика здатності судження" (1790). Уже в першій з них Кант, обстоюючи положення про неможливість побудови філософських систем без попереднього вивчення форм пізнання і границь пізнавальних можливостей, переносить процес пізнання в саме пізнання, у внутрішній світ пізнаючого суб'єкта, розробляє вчення про першопорядкову роль синтезу у науковому пізнанні, функції в ньому логічних категорій, висуває ідею діалектики як логічного вчення про суперечності мислення. Як своєрідну програму своєї діяльності Кант ставить завдання дати відповідь на сформульовані ще Піроном питання: "що я можу знати?", "що я мушу робити?", "на що я можу сподіватись?". Відповідь на ці питання він надає в наступних працях "Критика практичного розуму" та "Критика здатності судження", послідовно викладаючи позиції практичної теорії пізнання, етики, естетики, вчення про доцільність природи.

Названі праці приносять Канту загальноєвропейське визнання, укріплюється його положення в університеті, де він двічі обирається ректором. Щоправда, при загальному визнанні, навколо вчення Канта починається полеміка стосовно його основних положень, тон в якій задають його учні Й. Гердер та Й. Фіхте, але до неї Кант відноситься іронічно-скептично. Головним для нього стає завершення своєї системи, тим більше, що до трьох названих питань він додав четверте: "що таке людина і як її робити моральною?". Відповіддю на це питання стає "Метафізика нравів", а завершенням всієї системи трансцендентального ідеалізму Канта стає "Антропологія з прагматичної точки зору" (1798). В цій праці Кат підвів підсумок своїх роздумів про людину і всім своїм філософським роздумам загалом. Підсумок цих роздумів "кенігсберзького старця", висловлений на сімдесят п'ятому році життя простий і легендарний: "робота – кращий спосіб насолоджуватись життям". Своїм життям Канті дійсно міг бути задоволений Тільки за останніх двадцять років життя основоположника німецької класичної філософії йому було присвячено близько двох тисяч праць семиста авторів. Кант був членом Берлінської, Петербурзької та Сієнської академії наук, представлений у членство Паризької академії, але звістка про затвердження цього членства не застала його в живих. 12 лютого 1802 року Кант пішов з життя. Щодо визнання чи критики філософських поглядів Канта, їх місця у світовій філософській думці, то, перефразувавши сентенцію про К. Маркса, можна сказати наступне: "Сьогодні можна йти за Кантом, або проти Канта, але без Канта нам не обійтись"!!!

Надійшла до редколегії 02.02.2011 р.

## **ЗМІСТ**

### **ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ**

<b>Вдовиченко Г. В.</b> Критика кверофутуризму і панфутуризму М. Семенка в українській літературній дискусії 1920-х рр. ....	3
<b>Гужва О. П.</b> Леся Українка: духовна драма як сутність буття .....	16
<b>Прокопов Д. Є.</b> "Психологічна" інтерпретація критичної філософії І. Канта і розвиток емпіричної психології .....	22

### **ОНТОЛОГІЯ, ЕПІСТЕМОЛОГІЯ, ЛОГІКА**

<b>Крицький О. В.</b> Віртуальна реальність як продукт уяви людини .....	32
<b>Старокожева М. С.</b> Інший як моя достеменність .....	39

### **КУЛЬТУРОЛОГІЯ ТА ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ**

<b>Муха-Шаек Ева</b> Культурна обусловленность использования свободного времени.....	52
<b>Северин-Мрачковська Л. В.</b> Культура підприємництва у вимірах сучасного світу: взаємодія моралі та економіки.....	64

### **ЕТИКА, ЕСТЕТИКА**

<b>Вернудіна І. В.</b> Риторика естетизму в дослідженні мистецтва й художньої творчості .....	74
--	----

### **ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ ТА РЕЛІГІЄЗНАВСТВО**

<b>Аулін О. А.</b> Основні атрибути соціальної міфотворчості мусульманських еліт .....	82
<b>Драгініч Д. В.</b> Онтологічні засади церкви Уніфікації.....	90
<b>М'яловська А. В.</b> Феномен жертвопринесення .....	103

### **ФІЛОСОФСЬКІ ПОРТРЕТИ**

<b>Огородник І. В.</b> І. Кант .....	113
---	-----

## ДО ВІДОМА АВТОРІВ

Редколегія збірника наукових праць "Гуманітарні студії" висуває до авторів такі **технічні вимоги**:

- обсяг статті – 20-22 тис. знаків з пробілами;
- мова – українська, російська, англійська;
- стаття має містити анотацію українською, російською та англійською мовами;
- формат – RTF,
- шрифт – Book Antiqua;
- кегль: тексту статті – 10, посилань – 9;
- інтервал між рядками – 1.

### **Оформлення посилань:**

- посилання в тексті подаються по порядку арабськими цифрами в квадратних дужках ([1]) без використання автоматичних зносок;
- у кінці статті має міститись нумерований список посилань на літературу по порядку цитування в тексті з вказаними сторінками відповідно до вимог ВАК України. (Наприклад: 1. *Сорокин П. А.* Человек. Цивилизация. Общество; [Пер. с англ., общ. ред., сост. А. Ю. Согомонов] – М.: Политиздат, 1992. – С. 197.);
- редколегія вважає некоректним подвійний переклад.

**Текст подається** на CD, дискеті з роздрукованим примірником або надсилається електронною поштою.

**E-mail:** rudenko-@univ.kiev.ua; rudenko-@ukr.net

## 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;
- статья должна содержать аннотацию на украинском, русском и английском языке;
- формат – RTF;
- шрифт – Book Antiqua;
- кегль: текста статьи – 10, ссылок – 9;
- междустрочечный интервал – 1.

### **Оформление ссылок:**

- ссылки в тексте подаются по порядку арабскими цифрами в квадратных скобках ([1]) без использования автоматических сносок;
- 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.);
- редколлегия считает некорректным двойной перевод.

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

**E-mail:** rudenko-@univ.kiev.ua; rudenko-@ukr.net

Наукове видання

# ГУМАНІТАРНІ СТУДІЇ

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

Випуск 10

*Друкується за авторською редакцією*

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"  
*Виконавець Д. Ананьївський*



Підписано до друку 25.05.11. Формат 60x84<sup>1/16</sup>. Вид. № Фл15. Гарнітура Arial. Папір офсетний.  
Друк офсетний. Наклад 100. Ум. друк. арк. 6,97. Обл.-вид. арк. 10. Зам. № 211-5704.

Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"  
01601, Київ, б-р Т. Шевченка, 14, кімн. 43

☎ 239 32 22; факс 239 31 28.

WWW: <http://vpc.univ.kiev.ua>

E-mail: [vydav\\_polygraph@univ.kiev.ua](mailto:vydav_polygraph@univ.kiev.ua)

Свідоцтво внесено до Державного реєстру ДК № 1103 від 31.10.02.