

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ДРОГОБИЦЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ
УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА

ЛЮДИНОЗНАВЧІ СТУДІЇ

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ ДДПУ

ВИПУСК ТРИДЦЯТИЙ

ФІЛОСОФІЯ

ДРОГОБИЧ
ВИДАВНИЧИЙ ВІДДІЛ
ДДПУ ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА
2014

УДК 009+1+371

Л 93

Рекомендовано до друку вченою радою Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка (протокол № 15 від 22.10.2014 р.)

Збірник наукових праць ДДПУ ім. Івана Франка “Людинознавчі студії” є фаховим виданням з педагогіки (перереєстровано і затверджено постановою президії ВАК № 1-05/5 від 1 липня 2010 р. // Бюлетень ВАК. – 2010. – № 7) та філософії (перереєстровано і затверджено постановою президії ВАК № 1-05/6 від 6 жовтня 2010 р. // Бюлетень ВАК. – 2010. – № 11).

Від 2004 року виходить за серійним принципом: педагогіка – у квітні, філософія – у жовтні. Для викладачів, науковців, студентів.

Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації КВ № 7457 від 20.06.2003 року Державного комітету інформаційної політики, телебачення та радіомовлення України.

Відповідальність за достовірність наведених у публікаціях фактів, дат, найменувань, прізвищ, імен, цифрових даних несуть автори статей. Наукові статті друкуються за авторськими варіантами. Думка редакційної колегії може не збігатися з думкою авторів.

Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка / Ред. кол. **Н. Скотна (головний редактор)**, О. Ткаченко (редактор розділу) та ін. – Дрогобич: Видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2014. – **Випуск тридцятий. Філософія.** – 228 с.

© Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка, 2014
© Зайцев М., Цимбал Т., Янко Ж. та ін., 2014
© Видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2014

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

Надія Скотна, ректор ДДПУ ім. Івана Франка, доктор філософських наук, професор, *головний редактор*; **Тетяна Біленко**, доктор філософських наук, професор, ДДПУ ім. Івана Франка; **Валентина Бодак**, доктор філософських наук, професор, ДДПУ ім. Івана Франка; **Володимир Возняк**, доктор філософських наук, професор, ДДПУ ім. Івана Франка; **Олександр Ткаченко**, кандидат філософських наук, доцент, ДДПУ ім. Івана Франка, *редактор розділу “Філософія”*; **Віра Мовчан**, доктор філософських наук, професор, ДДПУ ім. Івана Франка; **Жанна Янко**, кандидат філософських наук, доцент, ДДПУ ім. Івана Франка, *секретар розділу “Філософія”*.

УДК 130.122:281.9

Т 49

Олександр ТКАЧЕНКО

ДО ПРОБЛЕМИ КРИЗИ ДУХОВНОСТІ У ВИМІРАХ ПРАВОСЛАВ'Я

У статті актуалізуються основні аспекти кризи духовності: антропологічний, релігійний, раціоналістичний, втрати єдності традиції і свободи. Одна із головних ідей дослідження – людина як особистий, свободний і відповідальний дух. Стверджується, що бездуховність у науці, мистецтві, політиці, сім'ї бере початок із особистої бездуховності. Сучасній людині необхідно повернутися до любові, цільності віри і смирення.

Ключові слова: *аскеза, віра, релігійний досвід, духовність, криза, любов, раціоналізм, свобода, традиція, творчість.*

Постановка проблеми. В останні століття проблема кризи духовності – одна із головних у соціально-філософському знанні. Оновлення, про яке говорив І. Льїн у 50 рр. ХХ ст. [10], вийшло за межі однієї епохи і сьогодні, на жаль, духовне життя продовжує спрощуватися, “живі людські пориви, щирість, чутливість або вмирають, або перетворюються на дикі, вульгарні, примітивні пристрасті, жива людська душа стає середовищем комбінаторно-обчислювальної діяльності” [13, 8].

Чуття та інтереси людини так міцно закоренилися в земному, що потрібна не менша сила, щоб піднести їх угору. “Усвідомлюючи свою виснаженість як мандрівник у пустелі, спраглий звичайної води, Дух прагне, здається, аби відсвіжитися, бодай убогого чуття божественності...” [7, 17]. Усупереч нестримним зрушенням, людство ніколи не втрачало особливої духовної направленості моралі, мистецтва, науки, виховання. “Неможливо заперечувати,

що духовне життя сучасної людини є дуже важким і це полягає в тому, що ми, слабкі і метушливі люди, покликані якоюсь невблаганною закономірністю духовної епохи зберігати у навколишньому світі постійну пам'ять про Бога" [27].

Проблема кризи духовності актуалізується через посилене бажання провідних європейських країн остаточно відмовити християнству в суспільному впливі, замкнути його у межах приватного життя. У Декларації Помісного Собору УПЦ Київського Патріархату зазначається: "вперте небажання згадувати в основоположному документі Європейського Союзу про християнське коріння Європи, штовхає цю цивілізацію ще ближче до глибокої кризи і розпаду" [16].

Отже, постала необхідність зрозуміти "духовний стан сучасного світу із самого християнства, визначити світову кризу як подію всередині християнства, християнської універсальності" [5, 486].

Аналіз останніх досліджень і публікацій. На такій направленості соціально-гуманітарного знання, пошуках нової наукової стратегії зосереджена увага С. Хоружого. На його думку, криза у розумінні людини може бути подолана завдяки зверненню до досвіду християнської аскези, тобто традиції ісихастського подвижництва. "У сучасності відбувається антропологічна криза, і в її атмосфері позиції негативного антропологізму набувають популярності і ваги. Але, незалежно від характеру оцінок, антропологічний поворот думки стає реальністю у всіх сферах" [29, 157].

Актуальною в цьому плані постає монографія В. Лімонченко "Опыт философской аналитики антропологического дискурса в Православии" [13]. Ми підтримуємо авторку в тому, що *осмислення православного релігійного досвіду* – це стрижень нової парадигми. В. Лімонченко дійшла до одного із важливих для нашого дослідження висновку: "сама християнська догматика є найрадикальнішим варіантом критико-аналітичної установки на ситуацію людини, виявляючи граничний і гранично насичений понятійний фокус" [13, 266 – 267].

Обмеженість інтелектуалізму в дослідженні духовності та акцент на необхідності звернення до релігійної свідомості ми простежуємо в науковому доробку С. Токаревої "Проблемы духовного опыта и методологические основания анализа духовности" [20]. Дослідниця наголошує: "щоб вчення про духовність стало плідним, воно має бути вкорінене у відповідному ґрунті. Таким ґрунтом є релігійна свідомість. Без цього джерела, цієї основи про духов-

ність можна говорити тільки найбанальніші речі” [20, 251]. Утрата істинної релігійної віри неминуче призводить до бездуховності. У контексті сказаного, слова Апостола Павла – “Отже, браття, стійте й тримайтеся передань, яких ви навчилися чи то словом, чи нашим посланням” (2 Фес. 2: 15) – звучать особливо актуально.

Мета статті – актуалізувати ідеї представників православ’я щодо кризи духовності.

Перш ніж заглибитися у зміст, представлену у статті проблеми, коротко зупинимось на основних поняттях. Поняття “криза”, на наш погляд, відображає не стільки негативні тенденції, скільки містить у собі розуміння історії людства як *діалектичного* становлення Світового Духа, тим самим заперечуючи ідеї прогресивного розвитку. Не випадково, на початку ХХ ст. С. Франк зазначав, що “ми втратили віру в прогрес і вважаємо прогрес поняттям хибним, туманним і довільним. Людство загалом, а європейське людство зокрема, – зовсім не безперервно вдосконалюється... Навпаки, воно блукає без певного напрямку, піднімаючись на вершини і знову падаючи з них у безодню, і кожна епоха живе певною вірою, неправдивістю або односторонністю якої опісля викривається...” [26, 141].

Отже, йдеться про кардинальні зміни наявного функціонального стану рівнів соціальної системи (суспільства, соціальних інститутів, організацій, груп, особистості), стан невизначеності, породжений утратою певних *світоглядних основ*. І якщо пригадати історію, то людство постійно впадає в такі кризи.

Не претендуючи на критичний аналіз різноманітних визначень духовності, спробуємо окреслити предметне поле цього феномену, який неможливо уявити у чітких визначеннях понять і категорій. (Складність полягає в тому, що предметом вивчення духовності постає духовний досвід).

В історії філософії можна виокремити декілька важливих напрямів трактування духовного досвіду. Новоевропейська філософія ототожнювала духовний досвід із досвідом свідомої діяльності, включаючи ментальні та емоційні процеси. Але еволюція духовного досвіду не зводиться тільки до інтелектуальної діяльності. Представники релігійної філософії розуміли духовний досвід як досвід сходження людини до Божественного Духа й злиття з

ним. Без такої взаємодії духовне життя деградує, набуваючи спотворених форм як на особистісному, так і соціальному рівнях.

Отже, духовність – це сфера відношення людини до Бога, особливий стан душі, який утримує цілісність та смисл існування людини. У цьому феномені ми віднаходимо специфічно моральний зміст, сферу художньої творчості, пізнавальне відношення людини до світу.

1. Криза духовності як релігійна криза.

Одна із головних причин релігійної кризи – втрата віруючою людиною життєвості *релігійного досвіду*. Ідеться про внутрішній зміст релігійності, яка не визначається тільки догматикою, обрядовістю, церковною практикою.

Звертаючи увагу передовсім на себе, розумію: віра *цілісно* не охоплює мене і *цілісно* не визначає мої вчинки. Також “сучасне людство багате на «православних», «католиків» і «протестантів», для яких християнство є чужим і незрозумілим; ми вже звикли бачити у своєму середовищі «християн», які суть християни тільки за назвою, позбавлені релігійного досвіду і навіть не осягають його сутності. І така своєрідна безрелігійність релігійно-прирахованих (у тексті: *религиозно-сопричисленных*) людей усе менше хвилює нас” [11, 65 – 66]. Слабкий живий релігійний досвід, обмеженість однією обрядовістю веде до згасання внутрішнього життя християн, що часто вже нездатні зрозуміти багатогранність його проявів. Блаженний старець, афонський монах Паїсій Святогорець повчав: “В наше время умножились слова и книги, но уменьлились жизненные опыты” [18]. А це свідчить про глибину духовної і релігійної кризи.

Сучасній віруючій людині необхідно повернутися до цільності віри. А Церкві – до таїнств Царства (о. О. Шмеман). Основою Церкви як унікального християнського феномену має бути віра. “Віра вічно народжує і справджує Церкву, і тільки вірі Церква потрібна як «здійснення очікуваного й упевненість у невидимому». І потрібна тільки в міру есхатологізму християнської віри, тобто як таїнство «майбутнього віку»” [30].

Істинна релігійність передбачає в людині (або сповіщає їй) почуття тріпотіння, благоговіння і власної недосконалості.

Святитель Феофан Затворник, стурбований поступовим згасанням внутрішнього життя людей, писав: вони “...начинают уклоняться от веры: одна часть совсем и всесторонне падает в

неверие, другая отпадает в протестантство, третья тайком сплетает свои верования, в которых думает совместить и спиритизм и геологические бредни с Божественным Откровением. Зло растет; зловерие и неверие поднимают голову; вера и православие слабеют. Неужели мы не образуемся?..” [22, 82]. Особливу увагу святий Феофан звертав на сучасних йому богословів, яке страждало розсудковістю і *духовним* незнанням. А Григорій Флоровський, розмірковуючи про сучасне богослов'я, вказував на актуальність досвіду Святих Отців і надуманість схем сучасних богословів: “У мене часто буває дивне почуття. Коли я читаю давніх класиків християнського богослов'я, отців Церкви, розумію, що вони актуальніші для мого часу з його бідами та проблемами, ніж продукція сучасних богословів...” [24].

Але це не значить, що богослов'я взагалі не має бути і його можна замінити іншими формами думки. Богослов'я повинно досліджувати релігійний досвід як, по-перше, досвід Церкви, по-друге, досвід отриманого, трансцендентного Одкровення, а не “іманентного переживання” (О. Шмеман). Болісно переживаючи зовнішнє життя сучасної церкви, протоієрей О. Шмеман порівнював православ'я з супермаркетом. “Кожен вибирає, що хоче: епоху, стиль, *identification*. Неможливо бути собою. Усе «стилізовано» – при відсутності стилю, який завжди створює єдність. Сум обіймає мене: те, що у Православ'ї здається мені найважливішим і цінним, якимось мало відчувається іншими. А вся історична луска приваблює і зачаровує” [30].

Ці та інші прояви релігійної кризи православ'я сприймає як Суд Божий. Відтак секуляризація як явище трагічне і неминуче є процесом *катарсичним*, очищаючим. “Секуляризація відновлює суб'єктивне переживання віри, випробовує її, пробуджує від самозаспокоєності та релігійного самозадоволення” [1].

2. Криза духовності як криза раціоналізму.

“Критика європейського раціоналізму – ключова і «знакова» тема православного любомудрія” [8, 571]. І це зрозуміло. Онтологічно притаманна людині мудрість розуму (універсальне самопізнання духа) стає відчуженою формою, і вкотре на авансцені історії починає панувати головний герой – зіпсутий “натуралізм” і “об'єктивізм” раціоналізм. На превеликий жаль, використовуючи своє “службове” (натуралістичне, прагматичне) становище, “цей

крутійкуватий хам зайняв місце диктатора і показав таки все своє хамське нутро... Усе вбито розумом. Інструмент уразив по голові господаря – і уразив – усе. І господар став дурним рабом” [12, 357]. З раціоналістичною, розсудковою, антирелігійною культурою, на думку М. Бердяєва, пов’язані культурне зубожіння, послаблення творчості, знищення краси.

Хоча християнська традиція з повагою ставиться до світської освіти. Багато Отців Церкви навчалися у світських школах, академіях і вважали науки, які в них викладали, необхідними для віруючої людини. Святитель Василій Великий акцентував, що християнин повинен запозичувати у “зовнішніх” науках усе те, що може допомагати моральному й інтелектуальному вдосконаленню.

Святитель Григорій Богослов писав: “Полагаю же, что всякий имеющий ум, признает первым для нас благом ученость, и не только сию благороднейшую и нашу ученость, которая, презирая все украшенья и плодovitость речи, емлется за единое спасение и за красоту умосозерцаемую, но и ученость внешнюю, которою многие из Христиан, по худому разумению, гнушаются, как злохудожной, опасной и удаляющей от Бога... Посему не должно унижать ученость, как рассуждают о сем некоторые, а, напротив того, надобно признать глупыми я невеждами тех, которые, держась такого мнения, желали бы всех видеть подобными себе, чтобы в общем недостатке скрыть свой собственный недостаток и избежать обличения в невежестве” [2]. А в такому авторитетному катехизисі, як “Источник знания” св. Іоанна Дамаскіна, заперечення пізнання навіть виокремлювалося в окрему ересь “гносеомахі”. “Необразованные и простецы смешным делом считают науки и не хотят слушать их, потому что ими обличается их невежество, – и они хотят, чтобы все были подобны им; равным образом и невоздержные по жизни и нравам заботливо желают, чтоб все были хуже их, думая снискать себе обезвинение в том, что много злых” [6].

На думку святителя Феофана Затворника, необхідно одухотворити науку, звернути її увагу на виявлення духовності в людині, а це значить, що вона не повинна протиставляти себе вірі.

Як бачимо, православ’я акцентує на розумі, укоріненому в божественному Логосі. Йдеться про одухотворений раціоналізм, воцерковлений розум. Отже, одухотворений розум – це розум

відкритий до зустрічі з благодатним Божественним первнем, що робить можливим творчість у всій її повноті. “Тільки це начало сповіщає істинний смисл і значення як ідеям філософії, так і фактам науки, без чого перші залишаються пустою формою, а другі – байдужим матеріалом” [17, 145].

Людину, в якій розум і серце об’єднані енергією любові, П. Флоренський називає одухотвореною. “Розум жадає любові так само, як і серце, і тільки досягнувши її розквітає. Це є таємницею того, що “любов народжує знання” або “пізнання робиться любов’ю”, – вважав він [23, 138]. Любов – це вище почуття нашої душі, головне почуття природи і передовсім почуття божественне. Без любові немає повного розуміння; і можна довести, що відмінного розуму мудрець, але з холодною, нелюблячою душею, не є вишунюм плодоносної мудрості (М. Максимович). Істина, жива мудрість розуму утверджується на **любові!** І тільки в союзі з цією теплою, світло розуму дає іскри і полум’я живого знання. Душа своїм почуттям проникає в глибини буття, таємниці життя, недоступні для самого лише розуму; бо у природі, як і душі людській, завжди залишається дещо вище пошуків нашого розуму, вище законів, за допомогою яких розв’язує і зв’язує свої вчинки. “Ми живемо тепер у період розумового хаосу і розпаду. Можливо, що сучасна людина не знайшла себе, і різноманітність наявних думок уже не допускає жодної надії на умиротворення. І, може, єдиним світовим сигналом, здатним керувати нами у суцільному розумовому мареві нашого шаленого часу, саме є віра” [27].

3. Криза духовності як втрата єдності традиції і свободи.

Аналіз цього аспекту духовної кризи є продовженням дослідження проблеми [19], актуальність якої позначається особливою роллю в історії людства. Ідеться про *традицію* – феномен, поза яким неможливо досягнути *стану духовності*, актуальні для сучасного суспільства (зокрема українського) проблемні ситуації, що все відчутніше даються взнаки.

На думку С. Франка, вираженням духовної кризи, а відтак втрати істинної життєвості особистісного і суспільного буття, є протиставлення минулого з непорушним у людині прагненням до свободи. Ці дві тенденції, які виражають себе в “консерватизмі”

та “лібералізм”, “правому” і “лівому”, *цинічно*¹ ігнорують онтологічну першооснову суспільного буття – духовне життя в його *соборній* єдності. “Консерватизм, ставший реакцией, стремлением сохранить не жизнь, а безжизненные окостеневшие формы, по самому своему существу разрушителен; радикализм, ставший бунтарством, революцией, по самому своему существу реакционен, ибо, разрушая, не ведет жизнь вперед, а через ее ослабление отталкивает ее назад, на низший уровень” [26]. А наприкінці ХХ ст. О. Шмеман з тривогою напише: “консерватизм печален и тяжел, «революция» – ужасна и страшна, есть всегда пятидесятница дьявола” [30].

Православні мислителі усвідомлювали, що зв’язок із минулим, Переданням, традицією не є для людини рабством. М. Бердяєв, розмірковуючи про свободу людини в суспільстві, наголошував: пам’ять про минуле є духовним, творчо-перетворюючим феноменом, який перемагає історичний час, зберігаючи в собі не статичку, а динаміку минулого. Живий, немеханічний зв’язок людини із своїм народом, глибинними основами залишає можливість бути собою, ставати особистістю. “Особистість убирає в себе універсум, але таке залучення універсуму відбувається не у плані об’єктності, а суб’єктності, тобто екзистенційності. Особистість усвідомлює себе вкоріненою в царство свободи, тобто царство духа, і звідти набирається сили для боротьби й активності. Це і значить бути особистістю, бути свободним” [4].

Діалектична єдність традиції і свободи – це міра (завжди конкретно-історична) самосвідомості, істинного життя людини і спільноти, в якому цінність особистого буття стверджується в його органічному зв’язку з *вічними духовними смислами*, а людина, всупереч тяжко хворому сучасному світу,

“прокладає собі шлях великотрудної історії
в історичній взаємності з іншими
і сходить крізь тимчасове і часове
до над-історичного і неминущого;
хто бере на плечі дедалі більший тягар
все важчих боргів людських

¹ Ми не випадково виділили це слово, адже цинізм – особлива форма хибного знання, що особливо притаманна сучасному світові.

і завдяки цьому набуває
необтяженої боргами здатності до свободи” [3, 82].

Минуле не гнітить теперішнє і майбутнє своїм пануванням. “У цій містерії, – писав Г. Флоровський, – священнодіють свободні служителі ідеалів, – правда, в благодатному спілкуванні між собою. Ідеали, що розкриваються в інтимних спогляданнях, і передчуття майбутнього стають справжнім стимулом культурної творчості і життя, – але не як вичерпна програма дій або непогрішима *regula vitae*, а у вигляді надихаючої віри, основою якої є любов. Центр тяжіння повністю переноситься в глибини особистості” [24, 102].

Отже, головною ідеєю, початком і завершенням наших міркувань постає людина як особистий, свободний і відповідальний дух (І. Ільїн) і сучасні проблеми його падінь і злетів.

4. Криза духовності як антропологічна криза.

Ми не вийдемо з кризи, доки не зміниться сама людина. І не потрібно нарікати, коли раптом суспільне і особисте життя повертається до нас обличчям зухвальства, розбещеності, розпусти, безсоромності тощо, називаючи це просвітництвом, свободою, блаженством, сміливістю. Не потрібно нарікати на бездуховність у державі, науці, мистецтві, політиці. Усе це твориться людьми і бере початок з особистої духовності. Адже “людський дух за своєю сутністю є самостійним творчим центром; центром любові і споглядання, совісною волею; суб’єктом права; споглядальним художником; віруючим серцем; Божим слугою. У цьому істинна природа духовності, покликання та гідність людини” [11, 105]. Не може бути справедливого влаштування життя без упорядкування людської душі.

Людина за своїм призначенням, підкреслював святий Феофан, “должен жить в духе, духу подчинять и духом проникать всё свое внешнее, то есть жизнь семейную и общественную” [21, 46]. Тільки за такої умови особистість і суспільство будуть розвиватися гармонійно. До того ж святий постійно наголошував, що духовне здоров’я людини зберігає тільки Православна Церква, яка утримує вірність апостольському переданню у своїх вченнях і таїнствах.

Сучасна людина, на думку багатьох православних мислителів, є депресивною істотою, що позбавлена дисципліни духа. Душевна хвороба не дозволяє їй жити помірковано, і тільки два шляхи

відомі їй – або відчай, або егоїзм і гординя. Вона далека від *смирненя*. Ми нетерпимі не тільки до інших, але й до самих себе. Але “когда человек поймет, как суетен этот мир, – именно потому, что имеет смирение и духовное здоровье, – тогда он начнет обращать на пользу и мирское и поступать правильно” [18]. Згідно з вченням святого Сілуана Афонського, духовний шлях людини складається з трьох етапів: отримання благодаті, її втрата і повернення через подвиг смирення.

Також сучасна людина поступово втрачає відчуття *відповідальності* як стан духовності. А “безответственность постыдна и отвратительна во всех областях духа. Неприличен безответственный ученый: он является или болтуном или торговцем истиной. Преступен безответственный воспитатель. Жалок и ядовит безответственный художник. Безответственный политик должен понести наказание. Но безответственность в области религии... является грехом непростимым, грехом «против Духа»” [11, 100].

Висновки. Представлені в статті роздуми й повчання представників православ'я – це лише невеличка частинка духовного айсбергу, який допомагає наблизитися до розуміння сучасної духовної кризи.

Довго думалося про найголовніше. Вирішили відмовитися від зайвих слів і, переживаючи разом з І. Ільїним, підсумувати: “Так, у людях мало любові. Вони усунули її зі свого культурного акту: з науки, віри, мистецтва, етики, політики і виховання. І внаслідок цього сучасне людство вступило у духовну кризу, небачену за своєю глибиною і за своїм розмахом” [9, 62].

Література

1. Августин, Архиепископ Львовский и Галицкий. Традиционные религии перед вызовом секуляризации [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://orthodox.org.ua/page-1362.html>.
2. Антоний Великий. Наставления о доброй нравственности и святой жизни : в 170-ти главах [Электронный ресурс] / Преподобный Антоний Великий. – Режим доступа : <http://www.magister.msk.ru/library/bible/comment/antonv/antonv01.htm>.
3. Батіщев Г.С. Діалектичні рядки / Г.С. Батіщев // Філософська і соціологічна думка. – 1993. – № 4. – С. 73 – 84.
4. Бердяев Н. Духовное состояние современного мира / Н. Бердяев // Бердяев Н. Философия творчества, культуры и искусства : в 2 т. /

Н. Бердяев. – М. : Искусство ; ИЧП “ЛИГА”, 1994. – Т. 1. – 542 с. – (Русские философы XX в.).

5. Бердяев Н.А. Общество и свобода. Социальное прелъщение и рабство человека у общества. Раздел 4. [Электронный ресурс] / Н.А. Бердяев // Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека / Н.А. Бердяев. – Режим доступа : <http://www.vehi.net/berdyayev/rabstvo/index.html>.

6. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духу / Г.В.Ф. Гегель ; з нім. пер. П. Таращук ; Наук ред. пер. Ю. Кушаков. – К. : Вид-во Соломії Паличко “Основи”, 2004. – 548 с.

7. Григорий Богослов. Слово 43. Надгробное Василию, архиепископу Кесарии Каппадокийской [Электронный ресурс] / Святитель Григорий Богослов. – Режим доступа : <http://www.orthlib.ru/Gregory Nazianzen/basil.html>.

8. Григорий Палама. Для чего и до каких пор полезно заниматься словесными рассуждениями и науками [Электронный ресурс] / Святитель Григорий Палама. – Режим доступа : <http://www.pagez.ru/lsn/0092.php>.

9. Даренський В.Ю. Воцерковление разума (парадигмальний принцип русскої класическої філософії) / В.Ю. Даренський // Колізії синтезу філософії і релігії в історії вітчизняної філософії (до 180-річчя Памфіла Юркевича та 130-річчя Семена Франка). Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. – Вип. 7. – Полтава : АСМІ, 2007. – С. 567 – 581.

10. Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта / И.А. Ильин // Ильин И.О. Основы христианской культуры / И.А. Ильин. – М. : Эксмо, 2011. – С. 63 – 704. – (Великая отечественная литература).

11. Ильин И.А. Путь духовного обновления / И.А. Ильин. – М. : “Альта-Принт”, 2006. – 448 с.

12. Ильин И.А. Собрание сочинений. Переписка двух Иванов (1927 – 1934). (И. Ильина и И. Шмелева) / И.А. Ильин. – М. : Русская книга, 2000. – 560 с.

13. Ильин И.О. Основы христианской культуры / Иван Ильин // Ильин И.О. Основы христианской культуры / Иван Ильин. – М. : Эксмо, 2011. – С. 7 – 62. – (Великая отечественная литература).

14. Лимонченко В.В. Опыт философской аналитики антропологического дискурса в Православии : монографія / Вера Владимировна Лимонченко. – Дрогобич : Видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2014. – 475 с.

15. Макарий Египетский. Духовные слова и послания / Преподобный Макарий Египетский. – М. : Индрик, 2002. – 1041 с.

16. Паисий Святогорец, старец. Письма [Электронный ресурс] // Сайт : Приложение Православной энциклопедии “Азбука веры”. – Режим доступа : http://azbyka.ru/otechnik/?Paisij_Svjatogorets/pisma.

17. Про духовне відродження українського суспільства в умовах глобалізації світу. Декларація Помісного Собору Української Православної Церкви Київського Патріархату [Електронний ресурс] / Сайт : Релігійно-інформаційна служба України. – Режим доступу : http://theology.in.ua/ua/index/resourses/church_doc/uockp_doc/34100.

18. Соловьев В.С. Философские начала цельного знания / В.С. Соловьев // Сочинения : в 2-х т. – М. : Мысль, 1988. – Т. 2. – С. 140 – 288.

19. Ткаченко О.А. Духовність традиції: соціально-філософський аналіз : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.03 / О.А. Ткаченко ; Нац. пед. ун-т ім. М.П. Драгоманова. – К., 2010. – 19 с.

20. Токарева С.Б. Проблемы духовного опыта и методологические основания анализа духовности / С.Б. Токарева. – Волгоград : Изд-во ВолГУ, 2003. – 256 с.

21. Феофан Затворник. Мысли на каждый день года по церковным чтениям из Слова Божия / Святитель Феофан Затворник. – М., 1991.

22. Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? / Святитель Феофан Затворник. – 6-е изд. – Л. : Знание, 1991. – 288 с.

23. Флоренский П.А. Pro et contra: Личность и творчество Павла Флоренского в оценке рус. мыслителей и исследователей : антология / П.А. Флоренский ; Сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. К.Г. Исупов. – СПб. : РХГИ, 1996. – 752 с. – (Русский путь).

24. Флоровский Г. О народах не-исторических (Страна отцов и страна детей) / Г. Флоровский // Флоровский Г. Из прошлого русской мысли / Г.В. Флоровский ; Сост.: М.А. Колеров, Ю.П. Сенокосов. – М. : Аграф, 1998. – 432 с.

25. Флоровский Г.В. Утрата библейского мышления [Электронный ресурс] / Прот. Георгий Флоровский. – Режим доступа : <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/20f/florovsky/scripture/contents.html>.

26. Франк С.Л. Духовные основы общества / С.Л. Франк. – М. : Республика, 1992. – 510 с.

27. Франк С.Л. Крушение кумиров : сочинения / С.Л. Франк. – М. : Издательство “Правда”, 1990. – 608 с.

28. Фудель С.И. Путь Отцов. Предисловие [Электронный ресурс] / С.И. Фудель. – Режим доступа : <http://www.pravoslavie.ru/put/biblio/fudel.htm>.

29. Хоружий С. Православно-аскетическая антропология и кризис современного человека / С. Хоружий // Православное учение о человеке. Избранные статьи. – М. : Клин, 2004. – С. 154 – 167.

30. Шмеман А. Дневники (фрагменты) [Электронный ресурс] / Протопресвитер Александр Шмеман. – Режим доступа : <http://www.gp-net.ru/book/OurAutors/shmeman/dnevnik.php>.

Ткаченко Александр. К проблеме кризиса духовности в измерениях православия. В статье актуализируются основные аспекты кризиса духовности: антропологический, религиозный, рационалистический, утраты единства традиции и свободы. Одна из главных идей исследования – человек как личный, свободный и ответственный дух. Утверждается, что бездуховность в науке, искусстве, политике, семье начинается с личной бездуховности. Современному человеку необходимо возвратиться к любви, цельности веры и смирения.

Ключевые слова: аскеза, вера, религиозный опыт, духовность, кризис, любовь, рационализм, свобода, творчество.

Tkachenko Oleksandr. The problem of the crisis of spirituality in Orthodoxy dimensions. In the article the main aspects of the crisis of spirituality are actualized: anthropological, religious, rational, loss of unity of the tradition and freedom. One of the main ideas of the study is a human being as a personal, free and responsible spirit. It is stated that the lack of spirituality in science, art, politics, family originates from the personal lack of spirituality. A modern man should return to love, faith and humility integrity.

Key words: asceticism, faith, religious experience, spirituality, crisis, love, rationality, freedom, creativity.

УДК 22.06:252.32

В 64

Ореста ВОЗНЯК

ГЕРМЕНЕВТИЧНО-ЕКЗИСТЕНЦІЙНЕ РОЗУМІННЯ ЄВХАРИСТІЇ

У статті представлено герменевтично-екзистенційне розуміння Євхаристії як реального, а не образно-метафоричного або номінального прилучення до Бога: божественна присутність у Євхаристії має реальний характер, що не відкидає розуміння богослужіння як символічного. Християнське розуміння символу не протиставляє його реальності, але фіксує у його природі здатність виводити за межі самого себе, являти і передавати “інше” саме як “інше”, повертаючи Богопізнанню його первинний смисл – не бути знанням про Бога, але бути знанням Бога, єдністю з Ним, що й позбавляє християнське життя самодостатньої автономної самозачиненості.

***Ключові слова:** Євхаристія, екзистенційне, таїнство, символ, православ'я, діалог.*

Постановка проблеми. Для сучасної людини звичнішою є мова науки, внаслідок чого виникає складність сприймання нею як релігійних догматів, так і розуміння смислу культово-літургійних форм. Діалогічна парадигма філософування, будучи застосована до розкриття смислу християнських таїнств, відкриває нові можливості для власне герменевтично-екзистенційного розуміння такого християнського таїнства, як Євхаристія.

Значимість правильного розуміння суті й місця Євхаристії для православної традиції та актуальність повернення до її первісного розуміння підкреслює більшість православних богословів ХХ ст.: архімандрит Кипріан (Керн), отець Микола Афанасьєв, отець Олександр Шмеман, отець Георгій Флоровський, митрополит Антоній (Блум), митрополит Калліст (Уер), митрополит Йоан

(Зізіулас), О. Клеман, Х. Яннарас. Розгляд Євхаристії як прообразу Царства Божого і виразу єдності Церкви приводить до оформлення літургичного, євхаристійного богослов'я, про що і починають говорити богослови другої половини ХХ ст. М. Афанасьєв, митрополит Сурозький Антоній, О. Шмеман.

Особливе значення для аспекту, що досліджується, має зауваження православних богословів щодо практично-життєвої ролі роздумів над Євхаристією, тобто увага до осмислення таїнства викликана не стільки “науковою проблематикою”, скільки базується на досвіді, що засвідчує євхаристійну кризу [17, 3]. Суть євхаристійної кризи сучасності О. Шмеман вбачає у тому, що “Євхаристія визначається і розглядається як одне із таїнств, але не як «таїнство зібрання», згідно з визначенням його у V ст. автором «Ареопагітик». Можна без перебільшення ствердити, що в цій «схоластичній» догматиці еклезіологічний смисл Євхаристії просто ігнорувався, як і забутий у ній євхаристійний вимір еклезіології, тобто вчення про Церкву” [17, 8]. Усі православні богослови одностайні у підкресленні зв'язку Євхаристії та Церкви, про що свідчить усе ранне передання Церкви (М. Афанасьєв [3], митрополит Калліст (Уер) [8], митрополит Йоан (Зізіулас) [6], О. Клеман [9]).

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Для нашого дослідження важливим був аналіз праць, в яких актуалізується розуміння таїнства як шляху до відновлення Бого-людського спілкування. Ідеться про спілкувально-діалогічний характер християнського життя, яке можна виразити поняттям *присутності*. Категорія присутності є досить характерною для сучасної філософії: так перекладає В. Бібіхін поняття філософії М. Гайдеггера *Dasein* і досліджує його при розгляді різноманітних аспектів філософських проблем [4]; до розробки поняття присутності звертається Г. Гумбрехт; О. Філоненко фіксує ознаки значного богословського повороту в гуманітаристиці, пов'язаного саме з розробкою такого типу культури, який можна назвати культурою присутності [15, 69]. Р. Вільямс, при розгляді православної концепції особистості у розробці Х. Яннараса, також підкреслює значну роль категорії присутності [14, 172 – 176], одночасно специфіка людської присутності, вказана Х. Яннарасом, – це бути у відношенні [14, 172]. Цей момент виявляє й етимологія грецького слова *prosopon*, у

чому Х. Яннарас розкриває *pros opus*, тобто існування *напроти*, особистість існує як відношення до того, що знаходиться перед нею.

Метою статті є розкриття герменевтично-екзистенційного розуміння Євхаристії у православному богослов'ї ХХ ст. із залученням концептуального потенціалу діалогічної парадигми філософування.

Усі аспекти християнського церковного життя пов'язані з таїнством Євхаристії. Православна традиція передбачає, що вчення про таїнства слід розуміти саме в есхатологічній перспективі: у цьому виявляється специфічність онтологічних його підстав. Застосування терміна “есхатологія” позначає характерні особливості християнської віри, внаслідок яких християни, сподіваючись на прийдешнє, на торжество Царства Божого, вже володіють тим, у що вірять. Есхатологічний характер таїнств актуалізується при розрізненні таїнств і обрядів.

Глибоке сутнісне розрізнення таїнств і обрядів проводить С. Аверинцев, стверджуючи, що поняття “таїнство” чуже іншим релігіям і визначається в християнстві як *абсолютно особлива дія, що виходить за межі ритуалу й обряду*: “Якщо обряди символічно співвідносять людський побут із божественним буттям і цим гарантують стабільність рівноваги у світі та людині, то таїнства (грец. *μυστήριον*, лат. *sacramentum*), за традиційним християнським розумінням, реально вводять божественну присутність у життя людини і служать запорукою майбутнього «обожнення», прориву есхатологічного часу” [1, 490]. Ми приймаємо таке змістове розрізнення цих понять; воно ставиться в основу розгляду Євхаристії. Так ми виходимо на онтологічний рівень, без якого не може існувати істинне християнство, і знову ж таки фіксуємо *діалогічність стосунків* людини і Бога, що стає запорукою онтологічної вкоріненості людини у Бутті. Вселенський патріарх Варфоломій звертає увагу на втрату онтологічного змісту таїнств, унаслідок чого “вони перетворились у ритуали, у яких їх учасники відіграють роль глядачів” [4, 172]. Розуміння таїнства як шляху до відновлення Бого-людського спілкування передбачає збереження радикальної “іншості Бога” [4, 173], завдяки чому і стає можливим єднання божественного і людського.

У цій смисловій парадигмі працюють більшість сучасних православних богословів. Наприклад, у своїй праці “Православний

шлях” єпископ Діоклійський Калліст (Уер) зосереджує увагу на тому, що кожне з таїнств виражає собою зустріч та особистісне спілкування з Богом як з найріднішою особою: “Як друг розмовляє з другом, так людина говорить з Богом, і наближаючись у довірі, стає перед лицем Того, Хто живе в неприступному світлі, говорить Свт. Симеон Новий Богослов” [7, 11]. Кожне з них могло б яскраво продемонструвати нам дію на практиці діалогу як внутрішнього принципу “духовної дії”, адже діалогізм виражений у догматах, які є основою таїнств. Літургичне відродження ХХ ст. підводить до осмислення богословського змісту богослужіння, що, зазвичай, співвідносять із життєво-практичним аспектом, тоді як богослов’я є вираженням теоретично-пізнавального виміру. Пастирство у богословській перспективі концентрується навколо таїнства і Церкви. “Таїнство для нас – дуже важливе поняття, тому що воно є символом Церкви. Церква символізує присутність Христа через таїнства. <...> За своєю суттю таїнство є дією всієї Церкви. Євхаристія є дією всієї Церкви. І всі інші таїнства є діями всієї Церкви” [12, 24]. Водночас для нас важливим є те, що внутрішня логіка екклезіології, про яку говорить О. Мень, переводить онтологічну категорію *присутності* в площину особистісних взаємин людини і Бога в конкретному часі (тут і тепер) – одвічно конститує буття саме зараз і через мене як особистість.

Отже, ми можемо ще раз прояснити діалогічний характер таїнства так: таїнство – це завжди неповторна подія, *особиста зустріч*, яка відбувається між двома: Тим, Хто любить і кличе, і тим, хто чекає, готується, чує і йде (відгукуючись всім своїм життям) назустріч. До того ж кожна зустріч є неповторною. Але це лише один аспект антиномії, характерної для християнства, що зафіксовано у формулюванні О. Шмемана: “Антиномія християнства полягає у тому, що вона водночас спрямована на ціле – на все творіння, увесь світ, все людство, але настільки ж цілісно і на кожную єдину й неповторну людську особистість. І якщо повнота (у тексті: *исполнение*) людської особистості у тому, щоб «тримати собор з усіма», то повнота світу в тому, щоб стати життям для кожного, кому Бог цей світ подарував як життя. Християнська віра може сказати про світ, що він створений для кожного, і про кожную людину, що вона створена для світу і віддачі себе за життя світу (у тексті: *мирской живот*)” [17, 96]. Ця

подвійність визначає спілкувально-діалогічний характер християнського життя, яскраво засвідчений таїнством Євхаристії.

Зосередимо увагу на цьому таїнстві, що відповідає центральному місцю Євхаристії. До того ж, не просто найважливішому серед деякої кількості (найбільш визнаним з візантійських часів є перелік семи таїнств), але такому, що у собі концентрує смисл усіх інших, на що звертає увагу більшість православних богословів. Для ХХ ст. характерний феномен євхаристійного відродження, яке присутнє в усьому християнському світі як реакція на індивідуалістичну редукацію, характерну для вчення про таїнства у попередньому столітті, на чому акцентують і католицькі (Ж. Любак [13, 90]), і православні мислителі, підкреслюючи таїнство Євхаристії як таїнство зібрання, возз'єднання [17, 7 – 13].

Активніша роль мирян у Православ'ї визнається характерною рисою православної віри, і хоча це іноді бачиться деструктивним джерелом, таким, що порушує єдність Церкви. О. Шмеман услід за М. Афанасьєвим фіксує повну узгодженість такого стану справи сотеріологічному змісту християнства, а також вважає суттєвою помилкою при викладі євхаристійного чину говорити про законнопокладеного ієрея, послідовність дій і якість вина, але не згадувати “зібрання у Церкву” [172, 11 – 12], не помічати принципу співвідносності, тобто залежності один від одного служінь предстоятеля і народу. О. Шмеман визначає цей зв'язок як співслужіння (рос. – *служение*), посилаючись на роботу М. Афанасьєва “Трапеза Господня”, яка, як він вважає, по-справжньому ще не оцінена [17, 11]. О. Шмеман розкриває літургійний зміст співслужіння, відзначаючи його діалогічний характер: “Співвідносність служінь предстоятеля і народу, їх співслужіння виражається, далі, у діалогічній структурі всіх без винятку євхаристійних молитов. Кожну з них зібрання «засвідчує» (у тексті – *запечатываает*) словом Амінь, одним із ключових слів християнського богослужіння, що зв'язує в одне органічне ціле предстоятеля і очолюваний ним народ Божий. Кожна з них (за винятком однієї – «молитви ієрея про самого себе», що читається під час співу Херувимської пісні <...>) вимовляється від нашого імені. Кожна зі складових частин євхаристійного священнодійства – читання Слова Божого, приношення, причащення – починається із взаємного проголошення миру: – «Мир всім» – «І духові твоєму...». І, нарешті, всі молитви своїм змістом

мають *нашу* хвалу, *нашу* подяку, наше причастя, а своєю метою – «по'єднання всіх нас один з одним в єдиний Дух причастя...» [17, 13 – 14]. Ця довга виписка у кожному моменті насичена тим духом єдності, який несе Євхаристія, і який далі зауважує О. Шмеман у описі устрою церковної будівлі. Навіть архітектурно-структурні елементи підкреслюють призначення бути простором і умовою спілкування. Тому є хибним відчуття вітваря як чогось недоторканного, що витікає з розуміння іконостасу як такого, що відокремлює святилище (вітвар) від мирян і створює непрохідну між ними перепону. Смысл іконостасу прямо протилежний – не відділяти, а об'єднувати: ікона є свідченням з'єднання Божого і людського, небесного і земного, вона є завжди, по суті, іконою Боговтілення. Увесь храм є втіленням єдності світу видимого і невидимого як явища і присутності нового преображеного створеного світу.

Для розуміння підстав і причин євхаристійної кризи суттєвим є тлумачення християнського символізму, характерного для християнства і динамічного за своєю суттю. У розумінні символізму варто опертися на полеміку Григорія Палами, який відстоює реальний, а не номінальний або образний характер божественної присутності. Християнський символізм має не умовно-знаковий характер, а є свідченням присутності надприродного. О. Шмеман згадує розповсюджене тлумачення символу для розуміння богослужіння як зображення, позначення євангельських подій, що є зрозумілим і переконливим для секулярного мислення, мислення від світу цього. Але внаслідок цього «символ» починає розумітися як щось не тільки відмінне від реальності, але, за своєю суттю, протилежне їй, як таке, що тільки натякає на щось. Таке розуміння приводить до тлумачення Євхаристії як ритуального відзначення християнами останньої трапези Ісуса Христа зі своїми апостолами перед смертю, Тайної Вечері [11, 84 – 85], тобто редукує таїнство до ритуалу.

Страх втрати реальності Євхаристії викликав суперечки стосовно символічної або реальної присутності Христа в євхаристійних дарах, але О. Шмеман зазначив, що і Беренгарій Турський, і ті, що спростовували його, розуміли символ однаково – як антитезу реальності: «Якщо для нього Тіло і Кров Христові на Євхаристії нереальні, тому що вони символічні, для Латеран-ського собору (1059) вони реальні саме тому, що вони несимволічні. Така

відмінність неминуче привела до протиставлення, яке стало основою всього подальшого розвитку богослов'я" [18]. Загроза втрати реальної присутності Христа лежить і в основі суперечок стосовно моменту здійснення таїнства Євхаристії: до проголошення встановлених слів на дискосі тільки хліб, у чаші – тільки вино, тоді як після освячення – Тіло і Кров, звідси спроби пояснити реальність перетворення за допомогою аристотелівських категорій "сутність" і "акциденція", тобто сутність перетворюється, акциденції залишаються. Представники євхаристійного богослов'я вважають несуттєвими суперечки щодо важливості слів, що встановлюють епikleзи, молитви закликання Духа Святого [17, 197]. Суттєвим є не той чи той момент літургії, але те, що весь її чин виявляє християнину духовну реальність Царства, яке наскрізною ниткою проходить крізь життя християнина – опізнання та сповідання Євхаристії як Таїнства Царства.

Філософсько-релігієзнавче осмислення Євхаристії, здійснене українським мислителем О. Філоненком, дає підстави говорити про євхаристійну антропологію, у якій центром, або, як говорить він сам – "умовою породження особистості", є подія зустрічі людини і Бога, що і є суттєвим смислом Євхаристії. О. Філоненко звертає увагу на зв'язок набуття людиною лику та піднесеної радості взаємної зустрічі: російське слово "*ликование*" виявляє і словесний зв'язок, хоча важливою є не мовна спорідненість, а всеохопна радість отримання Божої милості, що він і розробляє як антропологію дару та подяки. Для нашого дослідження важливим є інший аспект, а саме – розкриття зустрічі не як акту атомарних особистостей-ідентичностей, що є вторинним проявом індивідуального життя, а як такої, що утворює саму людину: "Богослов'я спілкування перевертає відношення особистості й спілкування і виходить з того, що в конституції людини є те, що ніяк не споглядається поза зустріччю, і розкривається тільки у зустрічі, а саме – особистість. Особистість через зустріч входить у світ, а до неї – не споглядається і для самої людини, не є доступною для її рефлексії" [16, 177 – 178]. Таке розуміння протистоїть сучасним комунікативним теоріям, які виходять із первинності індивідуалізму, з чим радикально не погоджується православне богослов'я. Факт, що перший акт самоусвідомлення людиною себе відбувається за умови бачення її як відокремленої та самотньої,

не заперечується, але цьому передує невидимий неусвідомлений процес конституювання людини у спілкуванні – як людини з людиною, так і людини з Богом.

Євхаристія є символом виходу зі світу цього, але символ має братися у первинному, онтологічному й епіфанічному смислі, що характерний для християнського богослужіння: “Бо сутність його в тому й полягає, що у ньому долається дихотомія реальності і символізму як нереальності, і сама реальність пізнається передусім як виконання символу, а символ як виконання реальності. Християнське богослужіння є символічним не тому, що воно містить у собі різні «символічні» зображення. Та й має воно їх передовсім в уяві різних коментаторів, а не в своєму чині і священнодійствах. Християнське богослужіння є символічним тому, що, по-перше, символічний, таємничий сам світ, саме творіння Боже, і тому, що, по-друге, сутністю Церкви, її призначенням у «світі цьому» є виконання цього символу, реалізація його як «найреальнішої з реальностей» [17, 42].

Суть християнської віри – у зустрічі з Христом і прийняття Сина, з’єднання у Ньому з Отцем, що постає як спасіння, як нове життя: “Євхаристія і є таїнством нашого доступу до Бога, знанням Його і з’єднанням з Ним. Принесена в Сині, вона приноситься Отцю. Принесена Отцю, вона виконується в причасті Святого Духа. І тому Євхаристія є вічно живим і животворним джерелом знання Церквою Пресвятої Трійці, знанням не абстрактного, яким воно, на жаль, залишається для багатьох віруючих, а знанням як постійного впізнавання, як зустрічі, як досвіду, і тому – причастям життя вічному” [17, 203]. Наведені слова засвідчують такий рух думки, що характерний для діалогічної парадигми – розуміння спілкування як такої єдності, яка не розчиняє суб’єктів у безособовій колективності, а у причетності єдності і спільності утворює особистість.

Принциповим для православного богослов’я є розуміння Богопізнання, що є не знанням *про* Бога (тобто об’єктним і відсторонено абстрактним), а саме знанням Бога, яке підкреслюють Григорій Палама, старець Сілуан, його учень Софроній, про що раніше вже згадувалося. Саме у цьому плані можна говорити про богослов’я не як про проблему пізнання (або пізнаваності Бога), а про можливість спілкування, як вважають православні богослови

XX століття, – в екзистенціальному ключі. І що робили святі отці: вони з'єднували абсолютну “іншість” (“otherness”) Бога, неможливість для людини пізнати Його до кінця і реальність людської причетності Богу, пізнання Його як “тезису”. Таке розуміння Богопізнання обґрунтовується святоотцівським розумінням символу як такого, що фіксує у символі його природу являти і передавати “«інше» саме як «інше», видиме невидимого як невидимого, знання про непізнанне як про непізнанне, присутність майбутнього як майбутнього. Символ – це засіб пізнання того, що не може бути пізнаним інакше, бо пізнання тут залежить від участі – живої зустрічі і входження у те одкровення реальності, яким є символ. Але тоді богослов'я не просто якимось пов'язане з таїнством, а має в ньому своє джерело, безпосередню умову свого існування. Богослов'я як істинне знання про Бога є результатом знання Бога – і в Ньому всієї реальності. І тоді «первородний гріх» постпатристичного богослов'я полягає у цій редукції поняття «знання» до раціонального або дискурсивного знання або, інакше кажучи, у відділенні знання від таїнства» [18].

Ідеї О. Шмемана стосовно Таїнства Євхаристії як Таїнства Зібрання не є специфічним, його власним поглядом; митрополит Йоан (Зізіулас) наводить факт, що у святоотцівській писемності (Максим Сповідник, Анастасій Синаїт) термін “Зібрання” без будь-яких пояснень відносився до Божественної Євхаристії; він говорить, що Божественна Євхаристія за своєю природою є діалогом [6, 154]. Православна думка другої половини XX ст. просякнута розумінням богослов'я як богоспількування. На ґрунті цих ідей у XXI ст. О. Філоненко формлює концепцію богослов'я спількування і це дає йому підстави стверджувати, що першою мовою богослов'я не може бути ні апофатика, ні катафатика. Дар Божий, який відкривається як поклик, виходить за межі як апофатичної, так і катафатичної богословських мов, і, заразом, є витокком обох мовних практик [16, 185]. Він бачить такою мовою мову хвали-гімну [16, 185]. Це прямо узгоджено з тим, як тлумачить О. Шмеман “ознаку” знання Бога, якщо точніше говорити – Його присутності, тобто знання як зустрічі, знання як спількування, знання як єдності – такою “ознакою” є подяка, благодаріння. Він говорить: “Як неможливо знати Бога і не дякувати Йому, так неможливо і дякувати Богу, не знаючи Його. Знання Бога перетворює наше життя у

благодаріння” [17, 213]. Митрополит Антоній (Блум), який, як ніхто інший, створює просту буденну мову для вираження змісту християнського вчення, ідею благодаріння як основну інтонацію життя християнина, розкриває через таку життєву ситуацію. Коли молода дівчина з кислим виразом обличчя говорила йому про свою гріховність, бо у дзеркалі бачить себе дуже гарненькою, він відповів їй, що з цим легко впоратися: слід дивитися на себе і дякувати Богові за ту красу, яку бачиш – це усе Він створив, а кислий вираз обличчя, бридкий і нудний погляд – це те, що вкладаєш ти [2, 202]. Отже, благодаріння та радість є ознаками присутності Бога.

Смисл євхаристійної служби стає очевидним і через згадування значення слова “євхаристія”. Тлумачні словники окреслюють його як причастя, що відповідає смислу причетності у Євхаристії Тілу Христовому, об’єднання з живильним “хлібом”, який прилучає християнина до Божественного життя. Але наведення буквального перекладу з греки – благодать, благодаріння – надає нових обріїв розумінню таїнства Євхаристії, засвідчуючи його богословський зміст: триєдність знання, свободи та благодаріння, подяки. О. Шмеман підкреслює, що йдеться не про знання і свободу, а потім, як чогось додаткового до них – благодаріння, “а знання і свободи, виконуючих себе у благодарінні, подяки, як повноти знання і свободи, і тому – спілкування, і тому – володіння” [17, 212]. Православна думка ХХ ст. акцентує на богослов’ї як на самому житті у Христі, через що Церква привносить у світ кардинально новий порядок. Православні богослови ХХ ст. активно розвивають розуміння християнських таїнств за допомогою терміна “спілкування” і винаходять можливості для вирішення через активізацію церковного життя розв’язувати проблеми і людської самотності і взаємної недовіри. З цього приводу О. Клеман наголошує: “Церковне спілкування здійснюється в євхаристії. Основа Церкви – Христос – не лише Істина, а й Життя” [10, 27]. І далі: “У ранню епоху як на Заході, так і на Сході зберігалось сильне відчуття Церкви як євхаристійного спілкування. Саме євхаристійне спілкування творить з общини вірних єдину Церкву” [10, 48].

Висновки. Розрізнення між таїнствами та обрядово-ритуальним життям робить можливим вихід на онтологічний рівень. Утрата онтологічного змісту таїнств редукує Богослужіння до спектаклю,

де є активні актори та пасивні глядачі. Бог розкривається в одкровенні до усіх, але здійснюється це стосовно єдиної й неповторної людської особистості. Це й визначає спілкувально-діалогічний характер християнського життя, яскраво засвідчений таїнством Євхаристії. Тільки за умови розуміння символу в первинному, онтологічному й епіфанічному смислі Євхаристія є символом виходу зі світу цього. Богослов'я не просто якимось пов'язане з таїнством, але має в ньому своє джерело, безпосередню умову свого існування. Богослов'я як істинне знання про Бога є результатом знання Бога – і у Ньому всієї реальності. Православна думка другої половини ХХ ст. просякнута розумінням богослов'я як богоспілкування, коли знання розширюється до свого біблійного змісту – як події безпосередньої зустрічі.

Зміст Євхаристії як таїнства зібрання передбачає передачу отриманого світла світові, і саме через цю передачу світла Церква стає Благою Вістю. Виживання не є справжньою проблемою життя християнина, але це орієнтує не на відхід від справ у світі, а на відповідність свого життя тій божественній силі та енергії, яку християнин переживає на досвіді.

Література

1. Аверинцев С.С. Християнство / С.С. Аверинцев // Собрание сочинений / Под ред. Н.П. Аверинцевой и К.Б. Сигова. София-Логос. Словарь. – К. : Дух і літера, 2006. – С. 484 – 498.
2. Антоний, митрополит Суражский. О встрече / митрополит Суражский Антоний. – М. : Клион, 2005. – 256 с.
3. Афанасьев Н. Церковь Духа Святого / Н. Афанасьев. – Париж, 1971 (репринт. – Рига, 1994). – 328 с.
4. Бибахин В.В. Мир / В.В. Бибахин. – 2-изд, испр. – СПб. : Наука, 2009. – 431 с. – (Слово о сущем).
5. Варфоломей, патриарх. Приобщение к таинству: Православие в третьем тысячелетии / Всесвятейший Патриарх Варфоломей. – М. : Эксмо, 2008. – 368 с.
6. Иоанн (Зизиулас), митрополит Пергамский. Церковь и Евхаристия : Сборник статей по православной экклесиологии / митрополит Пергамский Иоанн (Зизиулас) ; [пер. с греч. иером. Леонтий (Козлов)]. – Троице-Сергиева Пустынь, 2009. – 332 с.
7. Калліст (Уер), єпископ Діоклійський. Православний шлях / єпископ Калліст ; [пер. з англ. С. Зденянчин]. – К. : Дух і Літера, 2003. – 176 с.

8. Калліст (Уер), митрополит. Православна Церква / митрополит Калліст ; [пер. з англ. Н. Рогачевська]. – К. : Дух і Літера, 2009. – 384 с.

9. Клеман О. Истоки. Богословие отцов Древней Церкви. Тексты и комментарии / Оливье Клеман ; [пер. с фр. Г.В. Вдовина]. – М. : Центр по изучению религий, 1994. – 384 с.

10. Клеман Оливье. Рим. Взгляд со стороны. Православное восприятие идеи первенства римского епископа / Оливье Клеман ; [пер. с фр. А. Гостев]. – М. : Скимень, 2006. – 128 с.

11. Ланглуа А. Святе письмо в європейській культурі. Біблійний словник / А. Ланглуа, А. Муане Ле, Ф. Спіс, М. Тібо, Р. Требушон, Д. Фуїу ; [пер. з фр. Зоя Борисюк, Наталя Лисюк]. – К. : Дух і літера, 2004. – 320 с.

12. Мень А., протоіерей. О Христе и Церкви. Беседы и лекция / Александр Мень. – М. : Храм святых бессеребренников Космы и Дамиана в Шубине, 2002. – 192 с.

13. Проспери Паоло, священник. Возвращение к Отцам: “Sources Chretiennes” / Паоло Проспери // Православное богословие и Запад в XX веке. История встречи : материалы Международной конференции Синодальной Богословской комиссии Русской Православной Церкви и итальянского Фонда “Христианская Россия” (Италия, 2004). – М. : Христианская Россия, 2006. – С. 75 – 94.

14. Уильямс Р. Богословие личности: анализ мысли Христоса Яннараса / Р. Уильямс // Соборность : сборник избранных статей из журнала содружества Sobornost. – М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 1998. – С. 170 – 188.

15. Филоненко А.С. “Производство присутствия” и новая культурная чувствительность: “нескромное предложение” Ханса Ульриха Гумбрехта и его академические расширения / А.С. Филоненко // Койнонія. Філософія Іншого та богослов'я спілкування. Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. – № 904. Серія : Теорія культури і філософія науки. – Харків – Київ : Дух і Літера, 2010. – С. 50 – 74.

16. Филоненко А.С. Богословие общения и евхаристическая антропология / А.С. Филоненко // Койнонія. Філософія Іншого та богослов'я спілкування. Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. – № 904. Серія : Теорія культури і філософія науки. – Харків – Київ : Дух і Літера, 2010. – С. 175 – 189.

17. Шмеман А., протопресвитер. Евхаристия. Таинство Царства / А. Шмеман. – М. : Паломник, 1992. – 304 с.

18. Шмеман А., протопресвитер. Таинство и символ [Электронный ресурс] / А. Шмеман. – Режим доступа : http://typikon.ru/liturgic/shmemann_myst.htm.

Возняк Ореста. Герменевтически-экзистенциальное понимание Евхаристии. В статье представлено герменевтически-экзистенциальное понимание Евхаристии как реального, а не образно-метафорического или номинального приобщения к Богу: Божественное присутствие в евхаристии имеет реальный характер, что не отбрасывает понимания богослужении как символического. Христианское понимание символа не противопоставляет его реальности, но фиксирует в его природе способность выходить за пределы самого себя, являть и передавать “иное” как именно “иное”, возвращая Богопознанию его первичный смысл – не быть знанием о Боге, а быть знанием Бога, единством с Ним, что и лишает христианскую жизнь самодостаточной автономной самозакрытости.

Ключевые слова: Евхаристия, экзистенциальное, таинство, символ, православие, диалог.

Vozniak Oresta. Hermeneutic and existential comprehension of the Eucharist. In this article there is presented the hermeneutic and existential comprehension of the Eucharist as real and not figurative and metaphorical or nominal introduction to God: divine presence in the Eucharist has real character that does not reject the symbolic understanding of Service. Christian understanding of the symbol does not oppose it to reality, but captures in its nature the capacity of outputting beyond oneself, presenting and transmitting “another” like “another” giving to the knowledge of God its original sense – not being the knowledge about God but the knowledge of God, unity with Him that deprives the Christian life of self-sufficient autonomous self-closing.

Key words: Eucharist, existential, sacrament, symbol, Orthodoxy, dialogue.

УДК 101.1:316.314.743

Ц 61

Тетяна ЦИМБАЛ

ПРОТОКОНЦЕПЦІЇ ЕМІГРАЦІЇ У ФІЛОСОФІЇ ДАВНЬОЇ ГРЕЦІЇ

У статті розглянуто певні філософські підходи до осягнення феномену еміграції в культурі Давньої Греції. Стверджується, що античне ставлення до вільного пересування людини та еміграції не є одноставним і змінюється від неприйняття, розуміння еміграції як моральної помилки до перекладання відповідальності за виникнення бажання покинути країну на державу. Підкреслюється, що філософія Давньої Греції є підґрунтям розробки авторської соціально-філософської концепції еміграції.

Ключові слова: еміграція, емігрант, буттєвісне вкорінення, людина.

Постановка проблеми. Сьогодні міграція загалом (та еміграція зокрема) є глобальним явищем, що відіграє значну роль у системі зовнішніх зв'язків держав та у внутрішній системі більшості країн. Однак означена проблема у багатьох аспектах залишається не розробленою. Особливо це стосується її філософського аспекту.

Аналіз останніх досліджень і публікацій доводить, що з усього спектра феномену еміграції (правового, психологічного, етнокультурознавчого, економічного, соціального та власне філософського), вітчизняною наукою досліджувалися переважно правові аспекти, деякі проблеми соціально-економічного становища іммігрантів (передовсім у Америці), історія та надбання української діаспори. Дослідницький діапазон зарубіжних учених є ширшим і охоплює, крім соціально-економічного становища мігрантів, умови побуту, форми спілкування, організації. Останнім часом більше уваги приділяється механізму адаптації та інтеграції, взаємозв'язку з материнським етнорегіоном, внеску переселенців у економічний

і культурний розвиток країн поселення, етнокультурним процесам в іммігрантському середовищі.

Загалом цілісному вивченню проблеми міграції, значення якої неухильно зростає, приділяється дуже мало уваги. Саме цим зумовлена актуальність спроби філософського осягнення феномену еміграції, що базується на авторській концепції буттєвісного укорінення людини, основні положення якої представлені в однойменній монографії [8].

Буттєвісне укорінення людини визначається нами як “буття-для-себе” та “культура себе”, як максимальна повнота буття людини, самоактуалізація та самореалізація всіх її сутнісних сил, можливостей, здібностей, смислів культури, цілей та цінностей, горизонт особистісного темпорального простору для вияву екзистенціалів духовності, творчості, свободи, суверенності й відповідальності. Укорінення як онтологічна та екзистенціальна категорія є: по-перше, розумінням внутрішнього, духовного стрижня “зовнішньої” людини як смислоутворювальної константи буття та потреби особистісного самовизначення в умовах проблемного буття і “буття-з-країв”; по-друге, основою відмежування істинного буття як єдності бажаного, суцього та належного від “виживання”, імітації, профанації й конформістської формалізації життя, визначеного нами поняттям “знецоріненості” – “позбуттєвості” як однієї з граней соціокультурного відчуження людини; по-третє, духовно-практичним феноменом, що засвідчує необхідність виявлення тенденцій, детермінант, форм, рівнів і способів екзистенційного самозбереження, співвідношення закономірностей, смисло- і ціледоцільного у цілісній організації людського буття [8, 12 – 13].

Такий зміст поняття “укорінення” заслуговує на визнання його соціально-філософською категорією, оскільки за її допомогою з’ясовується сутнісне в поглядах на соціальну “буттєвісність” – “позбуттєвісність” людини, тобто її можна використати як теоретичну основу нашого дослідження. Власне еміграція визначається нами як об’єктивація буттєвісного знецорінення людини, намагання подолати трагічний розрив між актуальною локальною присутністю та потенційним глобальним буттям, між абсолютною цінністю особистості та втратою сенсу життя, як усвідомлення та реалізація іманентно-онтологічної спроможності до вкорінення на новому

культурно-історичному ґрунті (за умови неможливості або проблематичності цього на батьківщині).

Продуктивна розробка філософії еміґрації можлива лише тоді, коли базується на багатій світовій філософській традиції, що так чи так дотична до предмета дослідження, адже, як зазначалося, відповідна філософська концепція ще не створена, і можна говорити лише про наявність протоконцепцій еміґрації. Теоретико-методологічний аналіз джерел, які засвідчують рівень і ступінь розробки підходів до проблеми, завжди пов'язаний з певним авторським вибором, який, на нашу думку, повинен переслідувати не стільки персональне представництво, скільки, по-перше, розуміння того, що мислителі певної доби стверджували стосовно проблеми еміґрації загалом та буття людини в контексті її “укорінення” на вітчизняному ґрунті зокрема; і, по-друге, з'ясування того, яке із цих тверджень є найбільш суттєвим для розробки цілісної концепції еміґрації. У створенні підґрунтя останньої важливою віхою є філософія Давньої Греції, вивчення якої і є *метою статті*.

Нагадаємо, що розповіді про різноманітні переселення, вигнання, блукання, чудесне спасіння людей і створення нових місць проживання мають за основу майже всі світові релігії. На згадку про перших еміґрантів-чужинців натрапляємо у грецьких міфах, з сюжетів яких ми можемо зробити висновок про ставлення греків до еміґрантів-чужинців: їх можуть прийняти, але їм приписують різноманітні вади, негідні вчинки [6, 106 – 109]. Грецький світ замкнений у собі. Вважається, що подорожують лише маргінали, тому до чужинців ставляться упереджено. З іншого боку, з “Іліади” Гомера відомо, що погане ставлення до чужинця, до гостя суперечить пануючим релігійним настановам. Цікаво, що до людини, яка прибувала у країну на певний час, була там проїздом, ставилися негативно, з підозрою. Чужинці ж, що мали намір оселитися у грецькому полісі, працювати там, уважалися корисними й навіть отримали особливу назву – “метки” (осілі чужоземці). Вони мали юридичний захист, податкові пільги, однак про інтеграцію до грецької спільноти не йшлося. Метeki є своєрідним прообразом сучасних трудових мігрантів. Однак вони могли займатися не тільки ремеслом, а й землеробством, будівництвом, бізнесом, навіть інтелектуальною працею. Найвідоміший грецький інтелектуал-метек – філософ Аристотель. Отже,

грецька спільнота сприймала метеків з огляду на їхню корисність для полісу. Така позиція подібна й до сучасного ставлення до емігрантів: їм дозволяють працювати в країні, проте про рівність прав із громадянами країни не йдеться; тобто вже в античності постає проблема, якою переймаються й до сьогодні: різниця між правами людини та правами громадянина.

Інше поняття – “варвар” – також виникає у грецькій культурі та використовується для називання чужинців, негреків. У трагедіях грецькі автори використовують це поняття у значенні “чужий”, “негрецький”, “нижчий”. Були у Греції і жебраки або бродяги, однак цей персонаж був абсолютно нетиповим, його існування “не вписувалось” у античне суспільство, не відповідало структурі соціуму.

Головне поняття нашого дослідження – еміграція (вибуття з країни) – також виникає у Давній Греції. Певні уявлення про явище еміграції сформувалися саме в грецькій культурі тому, що країна мала сприятливе розташування для здійснення морських подорожей, а також греки любили пізнавати нове, невідоме, яке, за Аристотелем, і є причиною та джерелом пізнавального процесу. Однак у цьому разі йдеться тільки про обмежені у часі нетривалі добровільні подорожі, адже просторовий аспект життя з розвитком античного суспільства стає все значущим. Греки вважали себе частинкою поліса, прив’язаною до певної місцевості, за межами якої вони вважали себе чужими. Тому вигнання було найтяжчим покаранням. А людина, спосіб життя якої не відповідав принципу осілості, сприймалася як аутсайдер-маргінал. До останніх у античні часи належали рапсоди (мандрівні співаки), сивіли (мандрівні віщунки), софісти, що навчали людей, переходячи з місця на місце. Відомий грецький філософ Діоген почав вести мандрівний спосіб життя після того, як побачив мишу, що бігала, не боялася темряви, не потребувала ліжка, не шукала надуманих насолод. З цього дня Діоген міг обрати будь-яке місце як придатне для життя. Цікаво, що Діоген увів у свій лексикон слово “божевільний” (російський варіант – “сумасшедший”, за Діогеном, “той, хто йде з сумою”) для позначення бродяг. І себе Діоген позиціонував саме як людину без батьківщини, місця, притулку, як злидаря-бродягу [5, 221].

Людина у Давній Греції могла стати бродягою й після перенесених життєвих трагедій, будучи не в змозі залишатися на

старому місці. Згідно з легендою, так відбувається з царем Едіпом, який став “блукачем”. Однак виселялася з країни, стаючи вигнанцем, експатріантом, тільки людина, котра скоїла тяжкий злочин. З одного боку, це виглядає як очищення суспільства владою, яка стоїть на сторожі моральності та суспільного ладу; з іншого боку, такі дії влади вирізнялися вже в давні часи крайнім суб’єктивізмом. Тому висланою за межі держави могла бути будь-яка людина, що викликала роздратування правителя. Згадаймо Овідія, який був висланий до Причорномор’я (сучасне м. Овідіополь) римським імператором Августом за свою любовну лірику. Можна ствердити, що еміграція виникає тоді, коли виникають держави, поняття “батьківщина”, “патріотизм” тощо. Антиподом поняття “патріотизм” уважалася еміграція.

Власне окреслений соціокультурний контекст і спрямував увагу філософів до осмислення еміграції. Такі роздуми набувають певної визначеності в античній натурфілософії, за якою головною ознакою світу й буття людини є “логос” – “світовий розум”. Саме ним повинні керуватися люди у своєму бутті. І все ж, наприклад, Геракліт не виключає й суверенний розум людини в процесі “вічного становлення”, у контексті якого людське буття слід розглядати не як сталість, безумовність, укоріненість, а як плинну ситуативну адаптивність [3]. Відтак останнє залишало незмінною обставину звернення людини за визначенням своєї долі до оракулів, богів, жерців і т. ін., оскільки пристосовницький до буття космосу спосіб буття людини не налаштовує її на постановку й розв’язання питання власної турботи про себе, укоріненості в бутті, а лише на можливість адаптації до контекстуально-ситуативного, плинного.

Софісти та Сократ одними з перших роблять спробу налаштувати людину на усвідомлення себе “значимою” у власному бутті й бутті Всесвіту, запропонувавши принципи: “пізнай себе” та “людина – міра усіх речей”, відступивши тим самим від ранньогрецького натуралізму та космологізму. Останні дослідження творчості софістів свідчать, що знаменита теза Протагора має, крім гносеологічного, і нормативний зміст, оскільки міра передбачає оцінку, цінність і значення речей для людини. Тому налаштованість філософії на раціональне розуміння норм, цінностей та ідеалів людського буття є пошуком відповіді на запитання: що саме відіграє роль міри в житті людини і чи можна вважати правильною думку,

що життя людини визначається лише належним, а не суцим? Отже, софісти порушили цілу низку проблемних питань буття людини, оприлюднених пізнішими етапами розвитку філософії та поняттями: об'єктивне, суб'єктивне; відносне, абсолютне; індивід, суспільство; егоїзм, альтруїзм; розум, почуття. Тим самим обмежувалося розуміння буття людини як залежного від фатальної невідворотності містичних сил і виявилася тенденція пошуку істинно-ціннісних підстав людського життя, які й стали предметом осмислення в концепції укорінення.

Неоцінним внеском у створенні концепції буттєвісного укорінення людини є філософські та етичні роздуми Сократа, які стосуються проблеми самості, самоусвідомлення власного "Я", самоцінності та визначення життєвих смислів як духовних ціннісних детермінант життєвої стратегії людини. Значну роль серед них Сократ відводить способу практичної взаємодії людини з іншою людиною, іншими феноменами буття Всесвіту, тобто діалогу з буттям.

Розум, чесноти та спілкування, на яких наголошує Сократ, є тими чинниками, які допомагають людині сягнути гідного буття, укорінитися в ньому на засадах справедливості, мужності, добродійності. Добродійність же передбачає можливість жити так, як належить, тобто керуючись цінностями і смислами, які потрібно усвідомити як добро, красу і вище благо, що є основою людського життя, розвитку та вдосконалення особистості, підґрунтям людської гідності. Прикладом власного життя Сократ продемонстрував, що життя за межами батьківщини для нього гірше смерті. Можливо, таке ставлення до еміграції було наслідком того, що функціонування афінського демократичного суспільства було подібним до життя великої родини. А без родини людина не може жити, вона втрачає почуття злагоди із собою. Для Сократа ж останнє було умовою щастя.

Філософсько-антропологічні погляди Сократа на життя людини як практичний пошук знання про життєві моральні чесноти наштовхнули Платона, як уважає В. Віндельбанд, на необхідність перенесення розуміння буття людини на більш глибокий діалектико-онтологічний і ціннісний ґрунт [4]. Так, ідеї у вченні Платона мають не лише логічне, а й етичне значення. Вони до глибини зворушують душу людини, яка націлена на їх пізнання заради

того, щоб утілити їх у життя. Фактично йдеться про об'єктивацію й опредметнення смислів, що засвідчують, з одного боку, органічний зв'язок істини з життям, з іншого – зміст соціокультурного життя людини й людства. Весь життєвий процес людини, за Платоном, підкреслює В. Віндельбанд, визначається головною ідеєю-цінністю, якій підпорядковані усі інші цінності та смисл відношення між засобами і метою людського буття. Це ідея добра, що репрезентована в красі та мірі, і є ниткою Аріадни, за допомогою якої людська душа прямує від хаосу буття до його сутності. Платонові діалоги – “Філеб”, “Держава”, “Тімей” – присвячуються розгляду онтологічного змісту ідеї добра, яку філософ називає сонцем невидимого світу, джерелом усякого буття і “всього здійснюваного, що існує заради всього буття” [7]. Ідея добра є причиною буття, пізнання, їхньою сутністю і змістом, життєвою і світовою метою, причиною того, що здійснюється як саме собою зрозуміле.

Великий світ і світ людей, наголошує Платон, є суперечністю між розумним і необхідним, між добром і злом. Цю метафізичну двоїстість завжди потрібно враховувати при поясненні буття, світу, природи, життя людини. Але Платон застерігає, що простої відповіді на питання: що саме робить людину щасливою? – немає. Відповідь на це питання обов'язково приведе до розуміння відношення людини до світу, буття, інших реальностей, що і створить певну систему благ, цінностей культури. За Платоном, можливість досягнення гармонійного способу земного життя людини – це пізнання добра-блага, яке оприлюднюється мірою, красою, істиною. “Така філософська етика Платона – один із самих чистих та найбільш цінних продуктів грецького духу” [4, 104]. Крім того, за Платоном, людське буття – це сфера, де панівний принцип “іншого” у співвідношенні з “одним” (цілісним) самотождним буттям, окреслює діалогічність та відповідальність першого стосовно іншого як до себе. Проте Платон не позбувся остаточно містифіковано-фаталістичних уявлень про людське життя, що визначається “законом долі”.

У контексті дослідження викликають інтерес думки Платона про іноземців-чужинців. Філософ уважав, що будь-яке спілкування людини з іноземцями (у межах своєї держави або під час подорожей) є шкідливим. Адже людина може побачити відмінності та намагатиметься проаналізувати їх, розмірковуватиме над ними. А

розмисли породжують вільнодумство та призводять до непокори владі, тобто завдають шкоди державі. Якщо прийняти розуміння еміграції як своєрідний вияв егоїзму, то відповідно до вчення Платона вона стає моральною помилкою. Адже суспільство не є чимось зовнішнім стосовно самодостатньої людини. Остання існує винятково у спільноті. Покидаючи ж її, людина здійснює неетичний вчинок.

Створюючи власну філософську систему, Аристотель виходить із розв'язання онтологічних проблем, а саме: джерела руху та розвитку матерії, що мають безпосереднє відношення до проблеми міграції. “За Аристотелем, рух, розвиток, зміни постають як способи існування досконалості. Досконалість, завдяки дії суперечності, що вміщується в ній, примушує увесь світ рухатися та розвиватися...” [9, 21 – 23].

Велику увагу Аристотель приділяє етиці та політиці, головним завданням яких він уважав реальну можливість виховання доброчесності та формування звички жити шляхетно задля досягнення індивідуального та суспільного щастя. Так Аристотель заглиблюється в таїну соціально-політичних і моральних детермінант і цінностей, ґрунт яких живить людське буття. А розуміння Аристотелем “умотивованих причин” людського самовияву та взаємодії і зв'язків з буттям природи й суспільства розкриває його уявлення про детермінанти та самодетермінанти буттєвісного ствердження людини, про єдність онтологічного та екзистенціального підходів до проблеми.

Мислитель не розділяє як крайнощі натурфілософів, так і абсолютизацію “духовно-мудрісного” в бутті людини, оскільки те і те є виразом, на наш погляд, не істинного, а викривленого, імітованого життя. Істинність (кореневість) останнього полягає у свободі та відповідальності людини як громадянина та індивіда. Метою етичного праксису, за Аристотелем, має бути забезпечення людини мудрими та розумними судженнями, вчинками як підґрунтям актів дії, заснованих на етичній компетенції, – різновиді духовно-інтелектуального досвіду, “персонального знання”, власної спроможності людини оцінювати життєві ситуації, колізії, проблеми та можливості здійснювати альтернативний життєвий вибір. Але для збереження гідності людина повинна особисто реалізуватися у власному житті [1]. З іншого боку, Аристотель висуває

питання про державний устрій, який може об'єднувати людей або розділяти. “Необхідно поставити два запитання: яке життя заслуговує переваги: те, яке об'єднує людей в одній державі та залучає їх до неї, або, радше, життя чужоземця, що стоїть поза державним спілкуванням? Який державний устрій, яку державну організацію необхідно визнати найкращою...” [2, 588]. По суті, постає питання про досконалу державу та розвинений політичний устрій, які б виключали можливість виникнення в людини бажання покинути країну назавжди. Аристотель вважає, що політичний устрій як порядок, за яким розподіляється державна влада, передбачає владу закону. Останній, зі свого боку, є холодним розумом, основою, за якою необхідно правити та захищати державність від порушників, але головне у державі – громадянин [2].

Морально-антропологічною проблематикою переймаються стоїки, скептики, епікурейці, для яких філософія людини – то передовсім етика як головна людинознавча наука. Так епікурейці більш послідовно, на відміну від Платона й Аристотеля, розглядають самоцінність індивідуального життя як такого, що має за мету саму себе. Життєдайним корінням та оптимізацією індивідуального буття людини Епікур визнає систему так званих “лікарських зел”, що відвертають людське життя від страху перед богами, смертю, та факт індивідуальної свободи, суб'єктивного воління людини й певного мінімуму соціальної автономії особи. Таке розуміння свободи веде до висновку про вільне життя, необмежене певним локальним місцем перебування.

Згадуваний кінік Діоген пропагував мандрювання, блукання власним прикладом. Він вважає, що боги створили для людей легке життя, однак люди його обтяжують прив'язаностями до чогось. Власне, для “мудреця із Синопу з палицею, у плащі, що живе просто неба” [5, 238], мандрювання стали шляхом до філософії. Укорінених локально людей Діоген засуджує та жаліє. Серед кініків блукачів було не так багато (Антисфен, Кратет, Монім), можливо, тому, що суспільство не приймало такий спосіб життя, а влада засуджувала його.

Стоїки-гуманісти людське життя прямо пов'язували з “законом долі”, а не з моральним обов'язком та душевним спокоєм. Отже, маємо справу із розмежуванням “внутрішньої” і “зовнішньої”

людини, об'єктивного і суб'єктивного, самоцінного і ціннісного, що не є адекватним процесу буттєвісного укорінення людини.

У неоплатонізмі людський індивід “вписаний” своєю душею в безмежний, вічний космологічний порядок, “божественну містерію” буття. Самовияв і самореалізація індивіда (або укорінення в бутті) можливі лише як містичне переживання єднання душі з “єдиним” – Богом.

Отже, можемо зробити такі **висновки**: трактування просторової мобільності людини та еміграції античними філософами не є одноставним, воно змінюється від явного неприйняття можливості еміграції Сократом, розуміння еміграції як вияву егоїзму та моральної помилки Платоном, до перекладання відповідальності за виникнення бажання покинути країну на політичний устрій, державу (у філософії Аристотеля). В епоху еллінізму ситуація змінюється й виникає уявлення про вільне життя людини, необмежене певним локальним місцем перебування. Однак, не дивлячись на неоднозначність сприйняття локальної невкоріненості людини в філософії Давньої Греції, вона визначає певний смисловий горизонт, який наближає нас до створення власної концепції еміграції, та підкреслює багатогранність цієї проблеми, що потребує **подальшого** дослідження у полідисциплінарному науковому дискурсі.

Література

1. Аристотель. О душе / Аристотель // Сочинения : в 4-х т. – М. : Мысль, 1976. – Т. 1. – С. 369 – 451.
2. Аристотель. Политика / Аристотель // Сочинения : в 4-х т. – М. : Мысль, 1983. – Т. 4. – С. 375 – 644 .
3. Асмус В. Античная философия / В.Ф. Асмус. – 3-е изд. – М. : Высшая школа, 1998. – 400 с.
4. Виндельбанд В. Платон / Вильгельм Виндельбанд. – К. : Зовнішторгвидав України, 1995. – 176 с.
5. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Лаэртский Диоген ; ред. тома и авт. вступ. ст. А.Ф. Лосев ; перевод М.Л. Гаспарова. – 2-е изд. – М. : Мысль, 1986. – 571 с.
6. Легенды и сказания Древней Греции и Древнего Рима / Сост. А.А. Нейхардт. – М. : Правда, 1988. – 576 с.
7. Платон. Государство / Платон // Сочинения : в 3-х т. – М. : Мысль, 1971. – Т. 3. Ч. 1. – С. 89 – 455.

8. Цимбал Т.В. Буттєвісне укорінення людини / Т.В. Цимбал ; АПН України, Інститут вищої освіти. – К. : НПУ ім. М.П. Драгоманова, 2005. – 219 с.

9. Чуринов Н. Совершенство и свобода. Философские очерки / Н.М. Чуринов ; Сиб. аэрокосм. акад. им. М.Ф. Решетнева. – Красноярск : САА, 2001. – 431 с.

Цимбал Татьяна. Протоконцепции эмиграции в философии Древней Греции. В статье рассмотрены некоторые философские подходы к постижению феномена эмиграции в культуре Древней Греции. Утверждается, что античное отношение к свободному передвижению и эмиграции не является единодушным и меняется от неприятия, понимания эмиграции как моральной ошибки к перекладыванию ответственности за возникновение желания покинуть страну на государство. Подчеркивается, что философия Древней Греции является почвой для разработки авторской социально-философской концепции эмиграции.

Ключевые слова: эмиграция, эмигрант, бытийное укоренение, человек.

Tsymbal Tatyana. Proto-concepts of emigration in the philosophy of Ancient Greece. The article deals with some philosophical approaches to the comprehension of the phenomenon of emigration in the culture of Ancient Greece. It is alleged that the ancient attitude to freedom of movement and emigration is not unanimous and changes because of rejection, understanding of emigration as a moral error in shifting the responsibility for the occurrence of a desire to leave the country on the state. It is emphasized that the philosophy of Ancient Greece is the basis of the author's development of social and philosophical concept of emigration.

Key words: emigration, emigrant, existential rootedness, person.

УДК 791.44.071 (450)

Б 91

Андрій БУРИЙ

СМЕРТЬ І СТРАХ ЯК ЕКЗИСТЕНЦІАЛИ: ДО КІНЕМАТОГРАФІЧНОЇ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ПРОБЛЕМИ

У статті досліджено світоглядні пошуки окремих західно-європейських режисерів 1960–1970-х рр. крізь призму ідей філософії екзистенціалізму. Увагу сфокусовано на інтерпретації проблем смерті й страху як визначальних чинників існування. Доведено, що ідеї екзистенціалізму якнайкраще сприяють розумінню смислового наповнення образності аналізованих кінотворів.

Ключові слова: екзистенціалізм, кіномистецтво, тривога, смерть, страх, Ніццо.

Постановка проблеми. Оскільки вихідні окреслення екзистенціалізму як аналітики людської суб'єктивності слід шукати в онтологічній проблематиці, тому кінематографічна рефлексія буття та його антропологічних вимірів постає основою для подальшого розгортання міркувань щодо конкретних рис і суперечностей людського існування. **Актуальність пропонованої статті** виявляє себе у тому, що особливості сучасного морально-етичного, релігійного, політичного становища людини дають змогу наполягати на значущості екзистенціальної філософії у розв'язанні актуальних проблем людського буття й адекватному осмисленні вимірів, які супроводжують людину впродовж життя.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. За А. Сеном, “кінематограф негірше за філософію здатен поставити глядача віч-на-віч з проблемами екзистенції” [23]. Західноєвропейське кіно 1960–1970-их рр. по-справжньому глибоко апробує надбання екзистенційної філософії, тож маємо чималий комплекс досліджень кінематографічної інтерпретації її ідей. Ця стаття є

продовженням роздумів автора про рецепцію ідей екзистенціалізму в образах мистецтва кіно, започаткованих низкою публікацій, у яких виявлено провідні чинники того, що саме у зазначений період західноєвропейське кіномистецтво суголосно з людинознавчими пошуками представників екзистенціалізму займалися осмисленням долі людини у світі [6 – 11].

Однак у вказаних дослідженнях автор із різних причин залишив поза увагою проблеми смерті й страху як в екзистенціалізмі, так і в кіномистецтві. Звідси – головним **завданням статті** є доведення того, що ідеї екзистенціалізму найбільшою мірою сприяють розумінню смислового наповнення образності й символіки окремих фільмів провідних режисерів Західної Європи 1960 – 1970-их рр. у зв'язку з аналітикою проблеми смерті й страху як детермінантів нашого існування. Його розв'язання безпосередньо пов'язане з комплексною науковою темою кафедри філософії ДДПУ ім. І. Франка “Діалектика духовних процесів” (державний реєстраційний номер 0110U003047).

Як відомо, природним ставленням людини до існування є тривога. Це тривога не лише перед тими чи тими небезпеками. Вона занурює людину в неспокій, але, з іншого боку, – спонукає до пошуку порятунку, зусилля, і цим рятує від знищення. Це передовсім тривога перед смертю, нерозривно пов'язаною з існуванням. Що почалося, мусить закінчитись. Що існує, мусить померти. “Мені здається, що умови, в яких неможлива надія, строго збігаються з умовами, які ведуть до відчаю. Смерть як трамплін абсолютної надії. Світ, у якому бракувало б смерті, був би світом, у якому надія могла б існувати лише у прихованому стані” [14, 80], – писав Г. Марсель. При цьому існування зі своєю невпинною тривогою вичерпує сили – і людина сама тяжіє до смерті. Її існування скероване до смерті, воно є *Sein-zum-Tode*, як казав М. Гайдеггер. І смерть є не переходом до іншого існування, а неминучим кінцем існування. Перехід у ніщо викликає тривогу, й існування, хоч і скероване до смерті, є водночас безперервною втечею від неї. Думаємо про чужу смерть, але не хочемо думати про власну. У Ж.-П. Сартра, зокрема, екзистенціальна тема смерті бере початок ще з підліткового внутрішнього досвіду. “Я ні на хвилину не перестаю нею жити” [12, 203], – зізнавався він. “Смерть, вічність, її не уникнути” [19, 131].

Пов'язана з екзистенціалами людського існування, тимчасовість людського існування виявляється переживанням часу, забарвленим у трагічні емоційні тони. “Єдина справжня можливість нашого існування – це смерть, а тому «справжнє буття-до-смерті, тобто скінченність часовості, є прихованою основою історичності людського буття» [20, 376]. Тому коли, наприклад, Ж.-П. Сартр пише, що “ми ніколи не були більш вільними, ніж у час німецької окупації” [цит. за: 4, 48], то мається на увазі, що це і є справжнє, вільне буття – буття віч-на-віч зі смертю, коли сповна відчувається і проживається невідворотний сенс фрази “людина смертна”. “Повсякденність «знає» смерть як часту подію, як «смертний випадок». «Помирає» той чи той ближній чи просто хтось. Невідомі «помирають» щоденно й щогодини. «Смерть» зустрічається нам як відома подія, що трапляється в світі. Як така, вона залишається для нас у межах характерної невідомості, що повсякденно стається” [20, 266 – 267]. У повсякденному житті ми одночасно приречені на смерть і уникаємо її, – уникаємо реально, продовжуючи жити, й подумки, не замислюючись про неї. У цьому й полягає сенс повсякденного “буття-до-смерті”. Інша справа, коли ми осягаємо смерть як екзистенціально-онтологічне поняття: смерть як кінець людського буття є безумовна, неодмінна і як така – невизначена, неповторна можливість людського буття. “Справжнє” “буття-до-смерті” тому-то й руйнує повсякденність буття, вириває нас з її обіймів, пробуджуючи нас і спонукаючи до “справжнього” буття. Думка М. Гайдегера нагадує твердження Ж.-П. Сартра про те, що людина ніколи не свободна так, як перед обличчям смерті, але німецький філософ хоче сказати, що смерть – індивідуальний та індивідуалізуючий факт, це моя смерть. Усвідомивши свою смертність як екзистенційну можливість, людина стає справжнім, неповторним індивідом. Із того, що людина помирає сама й ніхто не може померти за неї, М. Гайдеггер резюмує принципову самотність людського індивідуума. У повісті Л. Толстого “Смерть Івана Ілліча”, на яку посилається М. Гайдеггер, було блискуче розкрито усю справжню психологічну особливість людини – її здатність перед обличчям смерті глибинним чином усвідомити власну індивідуальність. Однак, якщо Л. Толстой прагнув зобразити передовсім нетерпимість байдужості до долі людини, потребу

людей у людяності їхніх стосунків, то М. Гайдеггер описує і потрясіння безособового “всі люди смертні” перед обличчям смерті. Не потрібно переоцінювати роль і значення екзистенціалу смерті перед життям – в екзистенціальній філософії, відповідно до її намірів та дій, навіть і мови нема про послаблення волі до життя. Романтична жага смерті у ній відсутня, бо тоді “вона не змогла б відчувати що подію з такою рішучою суворістю” [5, 107].

Коли йдеться про смерть як екзистенціал, варто звернутися до творчості П.-П. Пазоліні. У 1963 р. він ставить новелу “Овечий сир” для фільму “РоГоПаГ”¹. Попри мистецький інтерес, ця контроверсійна картина, в якій автор “реабілітує” первинні фізіологічні інстинкти, зокрема почуття голоду, доводячи уважному глядачеві їхній пріоритет перед релігійними почуттями в людині, має для нашого дослідження конкретне концептуальне значення, бо у цьому короткому фільмі з усією серйозністю постає проблема смерті як необхідності. На відміну від найпершого фільму П.-П. Пазоліні “Аккаттоне”, де його герой, помираючи, каже: “От тепер мені вже буде добре” [16, 258], – тобто смерть там постає радше як позбавлення від страждань, – в “Овечому сирі” останні слова, промовлені постановником цього “фільму у фільмі” (за сюжетом, події картини відбуваються під час зйомок одного з фільмів на біблійну тематику, а головний герой – статист, що виконує роль одного з розбійників, розпнутих поряд з Ісусом, – помирає на хресті, обжершись овечого сиру) про те, що “смерть – це єдиний спосіб, яким цей нещасний міг заявити про своє існування”, виштовхує думку глядача у незрівнянно ширший простір тлумачення смерті.

Думки Пазоліні як теоретика кіно й публіциста про смерть вирізняються глибиною передовсім у своїй пов’язаності з екзистенціальною філософією. “Смерть блискавично монтує наше життя, вона відбирає найважливіші його моменти й вибудовує їх у деяку послідовність, перетворюючи наше актуальне, мінливе й нечітке, а отже таке, що не підлягає мовному описові, теперішнє у завершене, стійке, чітке ... минуле. Життя може висловити нас лише завдяки смерті. Монтаж робить із матеріалом фільму (який

¹ Решта новел були реалізовані Р. Росселліні, Ж.-Л. Годаром і У. Грегоретті – звідси й “збірні” назва.

складається з надзвичайно тривалих або крихітних фрагментів, з численних план-епізодів як можливих незавершених суб'єктивних видінь) те ж саме, що робить з життям смерть” [17, 498], – писав режисер. Життя з усіма його провинами стає сповна збагненим лише після смерті, коли часи ущільнюються, перегруповуються й усе незначне відсіюється. І тоді “головним сенсом життя стає вже не просто «Буття» – його природність перетворюється водночас і у хибну мету, і у хибний ідеал. У момент смерті чи заключного монтажу плин життя втрачає множинність часу, у якій ми перебуваємо в житті, наповнюючи дію повною узгодженістю з часом, який спливає, – і більше вже немає жодної миті, непідвладної цій узгодженості. Після смерті, після закінчення плину життя, проявляється *сене* цього плину. Або бути безсмертним і невираженим, або виразитись і померти” [18, 164]. Так сене життя стає осяжним в акті смерті (до речі, навіть не для того, хто помирає, – адже П.-П. Пазоліні, як відомо, був атеїстом, хоч його світогляд і зазнав помітного впливу християнства й релігійної філософії).

До певної міри протилежне бачення проблеми властиве М. Бердяєву. “Смерть не є припиненням внутрішнього існування особистості, а припиненням існування світу, іншого для особистості, до якого вона виходила у своєму шляху. Немає різниці, що я щезаю для світу і що світ щезає для мене. Трагедія смерті є передовсім трагедією розлуки. ... Вихід особистості до повноти вічності передбачає смерть, катастрофу, стрибок через безодню. Християнство вірує у воскресіння цілісної людини. ... Немає природного безсмертя людини, є лише воскресіння й вічне життя особистості через Христа, через єднання людини з Богом. Поза цим є лише розчинення людини у безликій природі. Тому життя особистості постійно супроводжується жахом і тугою, але ж також і надією” [2, 473]. Це означає, що коли у творчості М. Гайдегера, а водночас і у Пазоліні, розрив із християнською традицією конститується у зв'язку з визнанням невічності душі, то на противагу їм у філософії М. Бердяєва з'являється можливість уникнути цього розриву через теорію воскресіння цілісної людини, тобто постулюючи зовсім на смертність душі, а лише скінченність і тимчасовість смертності.

Одним із визначальних екзистенціалів є страх, тож спробуємо дати дефініцію його видам. У М. Бердяєва йдеться про два види

страху у таких рядках: “Сама термінологія, що розрізняє *Angst* і *Furcht*, йде головним чином від Кіркегарда². На жаль, у російській мові немає слова, яке відповідає німецькому *Angst* і французькому *angoisse*” [3, 388]. Коли існування оточує безодня, то немає на чому його заснувати. Не маючи трансцендентної опори, людина не може стійко витримати життєві незгоди – і впадає у життєвий страх (*Furcht*), який нівечить першооснову людини. Індивід починає змішувати безумовне з його вульгаризованими сурогатами: пророцтвами й рецептами соціальних алхіміків, обіцянками демагогів, ілюзіями тощо. Так, більшість героїв фільмів Б. Бертолуччі зазнають краху власне через ілюзорність сподівань. Людина шукає опори у стандартній визначеності анонімної, конформістської свідомості: М. Гайдеггер позначає її категорією *Man*, а у зв’язку з творчістю Б. Бертолуччі доречно буде згадати “Конформіста” (1970), де режисер не лише розкриває підгрунтя співпраці з тиранією як заміщення незадоволених комплексів, але й вписує свого зрадника у ширший контекст, надаючи йому рис значимого узагальнення. Зазираючи в Ніщо, за М. Гайдеггером, людина переживає онтологічний страх (точніше й влучніше – жах) (*Angst*). Це жах перед нескінченною вимогливістю нашої нудьги за безумовним, тривога за те, що ми ніколи не здобудемо ідеалів. Отже, життєвий страх – боязнь утратити життя чи певні життєві блага; онтологічний жах – це боязнь не знайти таке призначення, заради якого я міг би пожертвувати життям і благами. Людина сучасного західного суспільства переживає “почуття страху ніби перед подвійною загрозою. Це, насамперед, відчуття невпевненості у своєму матеріальному становищі, відчуття, породжене постійним страхом перед загрозою кризи, безробіття, втрати професії, майстерні й, нарешті, страхом перед загрозою нової війни” [15, 46]. Стосовно страху перед загрозою нової війни: показовим є життєвий вибір героя “Солодкого життя” (1960) Ф. Фелліні – професора Штайнера, який накладає на себе руки, заодно убиваючи і власних дітей перед страхом величезного випадіння стронцію. У тогочасному європейському кіно моральний занепад суспільства часто поєднувався із страхом перед загрозою ядерної війни, причому цей страх був властивий не лише представникам “вищого

² У цитатах дотримано авторських версій написання прізвищ.

світу”, як стверджує О. Бабишкін, він охопив широкий загал [1, 98]. У фільмі “Солодке життя” якраз “вищий світ” не думає не те що про загрозу нової війни, він взагалі ні про що не думає – він силкується розважатись і розважається як може. Натомість Штайнер на їхньому тлі виглядає героєм-одинаком, самотнім філософом, не надто характерним для образності самого Ф. Фелліні. Цікаво зазначити, що Ф. Фелліні вводить у світ своєї образності типово бергманівського героя: Штайнер за своїм виглядом, колом зацікавлень постає спадкоємцем протестантської традиції. Ф. Фелліні, сторонячись будь-якого “сектантства”, підкреслює моральну чистоту й безкомпромісність свого персонажа серед світу лицемірства й тупості. Але Штайнер у своєму моральному максималізмі втрачає Бога – так само, як раніше втратив зв’язок з живою природою (у будинку Штайнера постійно слухають лише записані на плівку звуки природи), і катастрофа не примусила себе довго чекати: відчай і страх штовхають професора до убивства себе і родини. Таким, за Ф. Фелліні, постає кінець бергманівського героя.

“Те, чого боїться жах, є самим буттям-у-світі” [20, 187]. У цих словах розкривається таємниця екзистенціалістського світо- й життєрозуміння. Передовсім йдеться про реальний, психологічно обґрунтований жах смерті, який впливає зі скінченності людського життя. Однак ця апіорна характеристика людини має цілком певні соціальні характеристики реального суспільства, реальної людини сучасного суспільства. У західноєвропейському кінематографі є кілька вельми показових образів на підтримку цієї тези. Зокрема, у шведському фільмі “Сором” (1968, реж. І. Бергман) камерний, інтимний, тихий простір бергманівських драм раптом деформується під натиском божевільного часу війни, яка раптом десь розпочалася (глядач навіть не знає, що це за війна – громадянська, третя світова чи ще інша; Х. Форд влучно називає драму “воєнним фільмом без дії ... з незбагненим образом війни” [22]); десь далеко відбувається щось незбагненно страхітливе, і лише трупи людей на поверхні моря свідчать про різанину, чуму винищення, яка вразила людство. Відчуття абсолютного жаху охоплює, коли ми розуміємо: керманіч великого човна, який залишає борт, – це, ймовірно, образ Господа, що полишає нас. А стосовно фільмів М. Антоніоні й, зокрема, образу червоної пустелі з його однойменного фільму (1964) влучним видається визначення поль-

ського режисера А. Форда про *Weltschmerz* [1, 109] (світовий біль) сучасної людини, який варто було б конституювати як ще один екзистенціал – з огляду на драматичні події новітньої історії, що стали іспитом на людяність.

Генезу страху О. Больнов обґрунтовує так: “Людина виявилась безнадійно закинутою, повсюдно відданою всеохоплюючому руйнуванню. ... Страх став, таким чином, необхідним виразом цієї повної віддачі людини на поталу долі. Тому у різний час наше століття прямо означали як століття страху. Ще ніколи страх не відігравав такої ролі в мисленні свого часу” [5, 89]. Отже, перед нами – якщо ми хочемо жити – постає питання: яким чином можливо для людини розірвати пута екзистенційної самотності та знову віднайти “довіру до буття”? Це – необхідна попередня умова для всього людського життя. О. Больнов не просто хоче повернутися до умонастроїв людини і суспільства, які ще не відчували у своєму житті загрози, неспокою, трагізму; ні – слід лише з’ясувати, що абсолютизовані класичним екзистенціалізмом ситуації гострого й нерозв’язного конфлікту є лише частковими випадками більш загального поняття “становище” (*Lage*). Криза, конфліктне не є універсальною та єдино можливою формою людського існування; навпаки, людина частіше живе в умовах планомірної, цілеспрямованої праці, коли вона перебуває у світі, детермінованому стабільними переконаннями й причинами. У таких умовах екзистенціальна структура людини змінюється: замість страху й турботи приходять довіра й терпіння, спокій і впевненість, надія і вдячність.

Є ще одне поняття, надзвичайно важливе для екзистенціальної онтології. Воно не випадково винесене у заголовок “найбільш онтологічної” праці Ж.-П. Сартра – “Буття і Ніщо”. У праці М. Гайдеггера “Буття і час” це поняття також з’являється, однак детально ученим не розроблялося. Але зовсім невдовзі після її публікації, у лекції “Що таке метафізика?”, М. Гайдеггер робить Ніщо центром уваги. Аналіз концепту Ніщо не є завданням нашого дослідження, але й оминати його неможливо, якщо ведемо розмову про страх. “Розробка питання про Ніщо має поставити нас у становище, виходячи з якого або стане можливо на нього відповісти, або ж виявиться неможливість відповіді. Ми залишилися з Ніщо в руках. Наука зі зверхньою байдужістю до нього залишає

нам його лише як те, що не існує” [21, 27]. І далі: “Хіба ж розсудок – неповноправний господар у нашому питанні про Ніщо? Адже ми лише з його допомогою отримуємо можливість дати дефініцію Ніщо й поставити його як проблему, яка нехай навіть підриває себе. Насправді, Ніщо є заперечення всієї сукупності суцього, воно – абсолютно не-сущє. Тим самим ми підводимо Ніщо під згадане вище визначення негативного і, отже, мабуть, такого, що відкидається. Заперечення ж, зі свого боку, згідно з панівним ученням логіки, є специфічною дією розсудку. То як же ми тоді збираємось у питанні про Ніщо або хоча б у питанні про можливість запитувати про Ніщо відіслати розсудок на відпочинок? ... Будемо стверджувати: Ніщо первинніше, ніж Ні й заперечення” [21, 28 – 29]. Тоді постають питання: де нам шукати Ніщо? як нам знайти Ніщо? чи не зобов’язані ми знати наперед, що воно існує? Безпосередня зустріч з Ніщо, за М. Гайдеггером, відбувається у стані жаху, який, на відміну від страху, не викликаний певним предметом. “Під жахом ми розуміємо не ту надто часту здатність жахатися, яка по суті справи близька до надлишку боязкості. Жах докорінно відрізняється від боязкості. Ми боїмось завжди того чи того конкретного суцього, яке нам загрожує. Страх перед чимось стосується якихось конкретних речей. Оскільки боязкості й страхові властива окресленість причини й предмету, то боязкий і полохливий міцно зв’язані речами, серед яких перебувають” [21, 32]. Жах також є жахом перед чимось, але не перед конкретною річчю. І невизначеність того, перед чим і від чого нас бере жах, є не просто нестача визначеності, а принципова неможливість щось означити. Отже, жах – це безсумнівний знак певної екзистенційної “реальності”; йому притаманні почуття безсилля, приреченості, байдужості до всього конкретного. Це останнє вже окреслює перед свідомістю Ніщо: воно не особливе “всередині-світу-сущє”, оскільки є запереченням будь-якого суцього, його зведення до рівня абсолютної малості. Відтак у фундаментальному настрої жаху ми досягаємо тієї події у нашому бутті, завдяки якому відкривається Ніщо і виходячи з якого повинно ставитись питання про нього. Водночас дещо парадоксально Ніщо, яке в такий спосіб постає, “висвічує” людині її власне буття: Ніщо, яке утворюється, є її власним Ніщо. Наведемо приклад: перед обличчям смерті людина усвідомлює дріб’язковість колишніх

прагнень, надій та побоювань, часто – дріб’язковість усього попереднього життя. Ніщо відкриває людині її буття у максимальній свободності від його “фактичного наповнення”. Буття як таке, звільнене від усіх попередніх конкретних прихильностей і прагнень, стає відчутним як таке, і це відчуття є відчуттям екзистенційного жаху. Одночасно висвічується і буття всього суцього – не суще з його конкретностями, а якраз буття цього суцього “для мене”. Змалена конкретність предмета, яка втратила всіляку значимість для людини, не “викреслює” його буття, а навпаки, виставляє саме його буття на передній план, “урівнюючи” всі без винятку предмети: для них залишається лише їхнє буття, їхнє буття у моєму світі.

Кінематографічна інтерпретація поняття “Ніщо”, на наш погляд, постає адекватним втіленням його екзистенціалістського розуміння в окремих фільмах Р. Полянські. Зокрема, у драматичній історії молодой бельгійки Кароль (“Огида”, 1964), що опиняється самотня в порожньому помешканні і впадає у напівшизофренічне марення, ми можемо виокремити головні атрибутивні риси “Ніщо”. Йдеться про подвійну та невловиму суть реальності, яка здається перевтіленням чогось ірреального, непізнаваного й абсолютно чужого для людини, неозначеного й диявольського, тобто нелюдського, а навіть надлюдського³. Тут режисер виявляє спорідненість із творчим світоглядом Ф. Кафки, герої якого живуть у постійному передчутті жаху, що на них насувається, загрожуючи неантисципіцією й страхітливими метаморфозами. Героїв фільмів Р. Полянські жах перед “Ніщо” охоплює в тому сенсі, що вони передбачають похмурі можливості споріднитись із цим “Ніщо”, уподібнитись йому, зазнавши непоправних перевтілень. При цьому варто зауважити, що образи фільмів цього режисера виявляють певну парадоксальність, адже він прагне до зображення метафізики “Ніщо”, але водночас супроводжує картини дивним, навіть “чорним” гумором, який підводить нас до усвідомлення певного розіграшу, загравання з глядачем, тобто складається враження, що сам постановник не дуже вірить в існування цього “Ніщо”. До того ж “фільми Полянські вибудовані настільки віртуозно, що у них не залишається

³ Це жодною мірою не стосується “надлюдини” в ніцшеанському розумінні.

ні зернини містики, якщо тлумачити їх з точки зору хворої уяви персонажів” [13, 111]. Справді, окремі герої фільмів режисера готові збожеволіти лише від того, що їм щось привиділось. Однак Ніщо може приховуватись всередині самої людини, яка до певного часу просто не усвідомлює власного дуалізму і тому шукає щастя (й нещастя також) за межами себе, у трансцендентному чи ірреальному.

У французькому трилері “Мешканець” (1975) Ніщо набуває візуальної конкретики. За сюжетом, польський емігрант Трельковскі⁴, поселившись у найманому помешканні в Парижі, дізнається про те, що попередня квартирантка наклала на себе руки, викинувшись з вікна. Трельковскі починає підозрювати, що це сталось не випадково, і невдовзі його підозри падають на сусідів – він переконаний, що вони і його хочуть звести з розуму й довести до самогубства. Герой фільму все більше ідентифікує себе з колишньою мешканкою і з наближенням до фіналу одягає на себе її вбрання і таки хоче вистрибнути з вікна. Останній кадр, в якому чуємо лемент Трельковскі, остаточно заплутує нас, бо викликає багатозначні інтерпретації. З одного боку, цей крик може бути знаком роздвоєння особистості персонажа і перевтіленням в іншу людину, тоді герой наче спостерігає за собою збоку. З іншого погляду, лемент нещасного викликає згадку про початок фільму, в якому кричала забинтована дівчина – і тоді усі події трилера постають перед нами як страхітливе марення прикутої до лікарняного ліжка дівчини, що невдало намагалась накласти на себе руки. І, врешті, цей позбавлений обличчя перебинтований персонаж (хочеться навіть назвати його “істотою”, а не людиною) сприймається як фатальне марево, своєрідний знак долі для Трельковскі, адже найстрашнішим є те, що перед Ніщо він втрачає не стільки життя (адже це рано чи пізно відбудеться через природній хід подій), скільки позбувається власної індивідуальності, ідентичності – ось одна з можливих розв’язок долі людини при зустрічі з Ніщо. Безперечним при цьому бачиться зв’язок між британською “Огидою” і французьким “Мешканцем”, які, по суті, у різних ситуаціях персонажів висвітлюють одну і ту саму трагічність переживання ставлення людини до Ніщо.

⁴ На наш погляд, маємо справу з автоіронією режисера – теж польського емігранта.

А інший польський емігрант А. Жулавскі через кілька років повернеться до цієї ж проблеми у філософській притчі “Одержима”⁵ (1981). Лінія Ніщо у ній не є, на наш погляд, головною й визначальною, бо сюжет вибудовується передовсім навколо ситуації непорозуміння між чоловіком та жінкою, через що жінка знаходить задоволення у напівпотоїбічних стосунках з певною істотою, позбавленою людських рис. Цю істоту ми можемо інтерпретувати і як візуалізацію Ніщо, тоді з необхідністю опиняємось перед усвідомленням того факту, що зустріч з Ніщо може і не мати таких жахаючих та необоротних наслідків для людини, як це було у Р. Полянскі, натомість Ніщо у певний спосіб відкриває перед людиною приховане досі знання про власне ество та власну екзистенціальну перспективу, пов’язану з цим відкриттям. Так чи так, але перед обличчям Ніщо, яке відкрилось людині, її буття виявляється порожнім – чи, що одне й те саме, “звільненим”; і тому робиться очевидною свобода людини: “Без вихідної відкритості Ніщо немає жодної самості й жодної свободи. ... Ніщо є умовою розкриття суцього як такого для людського буття. Ніщо не складає, власне, навіть антоніма суцшому, а від початку належить до самої його основи” [21, 35 – 36]. Людина виявляє здатність дистанціюватись від будь-якого суцього, приймати чи не приймати його. Тому вона “трансцендентна” щодо будь-якого суцього; це початкове, ще не сповнене конкретики ставлення до всього суцього, і є свобода. У такій прозорості, звісно, Ніщо – з усіма своїми наслідками – постає далеко не часто. Але воно завжди слугує підставою “недосконалого” Ніщо, яке виявляється в запереченні того чи того. Не випадково ж усе може бути піддане запереченню, “змаленню”. Форм такого заперечення багато – можливо, навіть нескінченно багато, починаючи зі спростування й закінчуючи презирством або дією всупереч. Це – свідчення безмежної людської активності, і якби Ніщо не було такою важливою онтологічною характеристикою, якби людина не була “висунена” в Ніщо (“Людське буття може входити у стосунок із суцим

⁵ Популярний варіант перекладу назви – “Одержима дияволом”, однак такий варіант видається занадто однозначним, адже викликає сумнів той факт, що Щось, яким одержима героїня акторки І. Аджані, є конкретно диявольським.

лише тому, що висунене в Ніщо. Вихід за межі суцього здійснюється в самій основі нашого буття” [21, 41 – 42]), то не було б свободи і всіх її проявів: творчості, мистецтва, перетворення тощо, тобто всього, що робило б людський світ світом культури.

Отже, ідеї екзистенціалізму як відображення духовного стану людини у світі були творчо апробовані в образах знакових фільмів провідних майстрів кіномистецтва Західної Європи 1960 – 1970-их рр. У *перспективі* розгортання дослідження варто здійснити філософський аналіз форм і засобів кінематографії, в яких найбільш яскраво виражені ті риси й детермінанти людського існування, що вписуються у характерне для екзистенціалізму розведення онтичного й онтологічного статусу буття людини порівняно з іншими видами суцього.

Література

1. Бабишкін О. Сучасне кіномистецтво Заходу / О.К. Бабишкін. – К. : Мистецтво, 1968. – 288 с.
2. Бердяев Н. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии / Н. Бердяев // Бердяев Н. Опыт парадоксальной этики / Н.А. Бердяев. – М. : ООО “Издательство АСТ”; Х. : “Фолио”, 2003. – С. 425 – 696. – (Philosophy).
3. Бердяев Н. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого / Н. Бердяев // Бердяев Н. Диалектика божественного и человеческого / Н.А. Бердяев. – М. : ООО “Издательство АСТ”; Х. : “Фолио”, 2003. – С. 341 – 498. – (Philosophy).
4. Богомолов А. Основные течения современной буржуазной философии / А.С. Богомолов. – Вып. 3. – М. : Высшая школа, 1970. – 80 с.
5. Больнов О.Ф. Философия экзистенциализма / Отто Фридрих Больнов ; [пер. с нем., предисл. С.Э. Никулин]. – СПб. : Изд-во “Лань”, 1999. – 224 с. – (Серия “Мир философии”).
6. Бурий А. До проблеми свободи в образах європейського кіномистецтва: екзистенційні мотиви / Андрій Бурий // Філософські пошуки. – Вип. 1/2014 : Зміни у людському самоосмисленні за умов сучасних цивілізаційних процесів. – Львів : Ліга-Прес, 2014. – С. 192 – 210.
7. Бурий А. Спів-буття як предмет кінематографічної рефлексії / Андрій Бурий // Наукові записки. Серія “Філософія”. – Острог : Видавництво Національного університету “Острозька академія”, 2013. – Вип. 14. – С. 13 – 20.

8. Бурий А. До проблеми антропологічних вимірів онтології екзистенціалізму / Андрій Бурий // Наукові записки НУ “Острозька академія”. – № 182. Філософія. – 2012. – С. 26 – 40.

9. Бурий А. Екзистенційна комунікація як об’єкт кінематографічної рефлексії / А.Р. Бурий // Людинознавчі студії : Збірник наукових праць ДДПУ. – Вип. 28. Філософія. – Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2013. – С. 73 – 90.

10. Бурий А. Екзистенціали людського існування у творчості Бернардо Бертолуччі / Андрій Бурий // Вісник НУ “Львівська політехніка”. – № 578. Філософські науки. – 2007. – С. 79 – 83.

11. Бурий А. Ідеї екзистенціалізму у фільмі Бернардо Бертолуччі “Перед революцією” / А.Р. Бурий // Філософські пошуки. – Вип. XX. Філософ і філософія в сучасному світі. – Львів – Одеса : Cogito – Центр Європи, 2006. – С. 245 – 255.

12. Долгов К. От Киркегора до Камю. Философия. Эстетика. Культура / К.М. Долгов. – М. : Искусство, 1991. – 400 с.

13. Кудрявцев С. 3500. Книга кинорецензий : в 2 т. / С.В. Кудрявцев. – М., 2008. – Т. 2. – 736 с.

14. Марсель Г. Быть или иметь / Габриэль Марсель ; [пер. с фр. И.Н. Полонская]. – Новочеркасск : Агентство САГУНА, 1994. – 160 с.

15. Мысливченко А. Проблема свободы в экзистенциализме / А.Г. Мысливченко // Философия марксизма и экзистенциализм (Очерки критики экзистенциализма) : сб. статей / Под ред. И.С. Нарского и Т.И. Ойзермана. – М. : Изд-во Московского университета, 1971. – С. 45 – 56.

16. Пазолини П.-П. Аккаттоне / Пьер-Паоло Пазолини // Сценарии итальянского кино ; [пер. с ит. С. Токаревич] ; сост. и вступ. статья Г. Богемский. – М. : Искусство, 1967. – С. 185 – 258.

17. Пазолини П.-П. Из статьи “Замечания по поводу план-эпизода” / Пьер-Паоло Пазолини // Пьер-Паоло Пазолини. Теорема : сценарии, роман, повесть, рассказы, статьи, эссе, интервью / Пьер-Паоло Пазолини ; [пер. с ит. Н. Ставровская] ; пер. с ит., фр., англ. ; сост. Н. Ставровская. – М. : Ладомир, 2000. – С. 498.

18. Пазолини П.-П. Смерть как смысл жизни / Пьер-Паоло Пазолини ; [пер. с фр. М. Ямпольский] // Искусство кино. – 1991. – № 9. – С. 161 – 164.

19. Сартр Ж.-П. Шляхи свободы / Жан-Поль Сартр ; [пер. з фр. Л. Кононович]. – К. : Юніверс, 2007. – Ч. 2 : Відстрочення. – 448 с. – (Лауреати Нобелівської премії).

20. Хайдеггер М. Бытие и время / Мартин Хайдеггер ; [пер. с нем. В.В. Бибихин]. – М. : Ad Marginem, 1997. – 452 с.

21. Хайдеггер М. Что такое метафизика? / Мартин Хайдеггер ; [пер. с нем. В.В. Биbihин]. – М. : Академический Проект, 2007. – 303 с. – (Философские технологии).

22. Ford H. Ingmar Bergman [Электронный ресурс] / Hamish Ford. – Режим доступа : <http://www.sensesofcinema.com/2002/great-directors/bergman/>.

23. Sen A. Being. Observations and Back [Электронный ресурс] / Arindam Sen. – Режим доступа : <http://sayantangoswami.blogspot.com/2010/11/existentialism-in-cinema-by-arindam-sen.html>.

Бурый Андрей. Смерть и страх как экзистенциалы: к кинематографической интерпретации проблемы. В статье исследованы мировоззренческие поиски некоторых западно-европейских режиссёров 1960 – 1970-х гг. сквозь призму идей экзистенциализма. Внимание сфокусировано на интерпретации проблем смерти и страха как определяющих факторов существования. Доказано, что идеи экзистенциализма наилучшим образом помогают осознать смысловое наполнение образности анализированных произведений.

Ключевые слова: экзистенциализм, киноискусство, тревога, смерть, страх, Ничто.

Buryi Andriy. Death and fear as existentials: problems of cinematographic interpretation. The article presents the search for a new worldview through the prism of existentialism by the West European directors in the 1960 – 1970s. The author focuses at the interpretation of death and fear as decisive existential reasons. The author concludes that interpretation through existentialism is the most adequate for understanding the imagery of the analyzed films.

Key words: existentialism, cinematography, anxiety, death, fear, Nothing.

УДК 141.319.8

Ф 44

Галина ФЕСЕНКО

ФІЛОСОФІЯ МІСТА У ГЕНДЕРНІЙ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ПРОСТОРІВ

Статтю присвячено філософському аналізу топології міста із урахуванням специфіки виявлення гендерної суб'єктності. Пропонується нове розв'язання проблеми ідентифікації міських просторів через експлікацію гендерних особливостей повсякденної присутності мешканців на урбанізований простір. Обґрунтовані евристичні можливості гендерології для урбаністики у концептуальному проектуванні “міста рівних можливостей”.

Ключові слова: антропологія простору, андроцентризм, гендер урбаністика, суб'єкт, фемінність.

Постановка проблеми. Сучасний мегаполіс породжує нові ракурси гуманітарних дискусій про “життєвий простір” постіндустріального суспільства. Зокрема, у фокусі урбаністики перебувають фактори комфортного міського середовища, здатні забезпечувати своєрідний ґрунт для “відтворення і розгортання особистості” із дотриманням принципів рівності, у т.ч. гендерної (“Town for Equality” [34]). Філософське окреслення міських просторів з погляду можливостей реалізації “прав на місто” мешканцями різних статей є новим дослідницьким завданням для вітчизняної гуманітаристики.

До розгляду гендерного виміру просторів спонукає постіндустріальна концепція міста, що відмовилась від культурного холізму. У новій епістемологічній ситуації актуальним стає звернення філософії до вітальних і ціннісних смислів міста, виявлення просторових потенцій у представленні різноманітного досвіду жінок і

чоловіків. Актуальності набувають розвідки гендерного контексту різноманітних форм “втілених просторів” міста. У дискусіях щодо соціальної значимості для міст різних гендерних груп часто пропонується вибір між бездітними одинаками, які вирізняються більшою продуктивністю праці, та традиційними сім’ями, які забезпечують більшу стабільність у роботі й споживанні. Просторова сфера міста вимагає філософської концептуалізації, зокрема з погляду концепції життєвого простору (що поєднує фізичні параметри й культурно-гендерні).

Гендерні дискурси міста набувають значимості не тільки на теоретико-методологічному рівні, а й у **зв’язку із важливими практичними завданнями**. В українських містах, де мешкає понад 70% громадян нашої країни, спостерігаються “приховані” дискримінаційні практики за ознакою статі у “праві на місто” [16, 235.]. У вітчизняних “Стратегіях сталого розвитку міст”, у яких декларується “досягнення європейських стандартів життя”, поки що відсутні гендермейнстрімінгові підходи до формування соціокультурного ландшафту [25]. Існує нагальна потреба у розробці відповідних концептуальних підходів до організації гендерно-справедливих публічних просторів із врахуванням різноманітності гендерного досвіду і потреб мешканців.

Аналіз останніх досліджень і публікацій засвідчив певний епістемологічний зсув від темпорального до просторового осмислення людського буття. Повсякденність постає важливим модусом буття сучасної людини (на відміну від філософської традиції другої половини ХІХ – початку ХХ ст., у якій життєвий простір розумівся радше як “несправжнє” буття (С. К’еркегор, Г. Зіммель, М. Гайдеггер, Ж.-П. Сартр). Завдяки розумінню соціокультурної зумовленості поведінки людини, її здатністю конструювати простір, наділяти його новими смислами, об’єктом спеціальної уваги стають питання “антропології повсякденності” (Е. Холл [26]).

Також теоретичним імпульсом для дослідження соціальної топології міста стали праці П. Бурдьє [4], Ф. Джеймсона [6], А. Лефевра [10]. Зокрема, А. Лефевр, розглядаючи питання конструювання життєвого простору, наголошував на обов’язку філософії: почавши з аналізу повсякдення, відкривати ментальні структури. У світлі філософії простору розвиває поняття “пізнавальне картографування” Ф. Джеймсон. “Конкретність” повсякдення міст

стала провідною тематикою в культур-антропологічних дослідженнях, у яких поступово відбувалося зміщення акцентів від природного ландшафту до міського. Ранні урбан-антропологічні дослідження виконувалися під впливом класичної соціології (Г. Зіммель, М. Вебер), у якій індустріальне місто, з одного боку, постає територією свободи особистості, з іншого – ізоляції, конфлікту.

Важливими для розуміння життєвого простору стають дискурси “тіла”, що зумовлюють виникнення поняття “втілений простір” (embodied space) у розумінні втіленої феноменологічної та екзистенційної реальності. “Переміщення” кордонів тіла постає важливим чинником реалізації можливостей людини, її творчої енергії у побудові власного життєвого світу (духовного та матеріального). Американська дослідниця С. Лоу, яка оперує поняттям втіленого простору, наголошує на тому, що “користуючись об’єктами, людина утворює досвід й перетворює його на символи, а потім символи знов повертаються у досвід” [29, 11]. Тому не випадково серед екзистенційних питань “облаштування” життєвого простору виникають такі, як “архітектура щастя” (А. Боттон) [2]. У вітчизняних філософсько-антропологічних дослідженнях тема міських просторів розробляється М. Карповець [8], Б. Полярушем [15]. Теоретичні основи простору розробляють російські дослідники В. Лелеко [11], О. Філіпов [17].

Варто зазначити, що раніше за феноменологію антропологічна концепція простору була експлікована на архітектуру міста. “Тілесна” проблематика була актуалізована теорією архітектури з метою зробити тіло основою досвіду та сприйняття побудованих просторів [1]. До того ж, звертаючись до проблематики тіла, теорія архітектури поставила проблему гендерної ідентичності через виокремлення “жіночого” (woman’s building) [31]. Розуміння гендерних просторів через архітектуру, планування, дизайн уможливорює антропологам розширити власний концептуальний інструментарій, що враховує специфічність виміру.

Необхідно зазначити, що погляд на міські території як на місця творення гендерної ідентичності, формується переважно у міждисциплінарному методологічному просторі, яке поєднує дослідження історії, соціології, архітектури, гендерології, культурної антропології. Нова категорія “gendered spaces” [18] формується

завдяки міждисциплінарній теоретичній рефлексії урбан-простору, у т.ч. постструктуралістським інтерпретаціям гендерного простору.

Зарубіжні дослідники виявляють активне зацікавлення до осмислення гендерної присутності у міському бутті, визначають специфічні параметри міських умов життя жінок і чоловіків (У. Бауер [19]). Для утворення критичної маси досліджень створена європейська мережа “Гендер, різноманітність і сталий розвиток міст” (GDUS) [35], яка пропонує критичне ставлення до андроцентричної рефлексії міського простору та окреслює гендерно-чутливі простори.

Проте і до сьогодні в урбаністиці проблема гендерних просторів залишається недостатньо дослідженою. Та й у гендерних студіях просторовий контекст поки що не отримав належної уваги. Заслужують на увагу гендерні розвідки простору Києва, виконані Д. Панкратовою [13]. Поза увагою дослідників залишаються суттєві для розуміння гендерного простору міст аспекти, передусім – це форми суб’єктності (фемінної/маскулінної) в сучасному мегаполісі, тенденції їх розвитку. Ідеться про простір локації, розуміння міста через способи присутності в ньому.

Надалі епістемологічна потреба залишається у спеціальному гендерному аналізі простору міста. Рівень і характер розробленості проблеми у сучасному гуманітарному знанні роблять актуальним поєднання двох перспектив – філософії й урбаністики – в одній теоретико-практичній площині, а також включення параметрів гендерної ідентичності до філософії міста – є складним дослідницьким завданням, на розв’язання якого зорієнтоване це дослідження.

Метою дослідження є філософське осмислення соціо-просторового феномену міста і вияв основ для його гендерної типології. Для досягнення поставленої мети пропонується розв’язати такі **завдання**: по-перше, окреслити можливі “координати присутності” жінки/чоловіка у просторі міста; по-друге, розробити типологію гендерних просторів через експлікацію форм повсякденного життя мешканців.

Осмислення міста як специфічної просторової локалізації потребує спеціальної уваги до його антропологічного виміру. Сьогодні терміном “urban” позначаються різні способи буття і “становлення разом”. За влучною характеристикою соціолога-урбаніста Р. Парка, місто є “найуспішнішою спробою людини

змінити світ, у якому вона живе, відповідно до прагнень її серця” (цит. за: Д. Гарві) [5]. Отже, місто постає своєрідним простором, де “розміщуються” особистісні сенси “Я” й виявляється суб’єктність. Посилений акцент на залежності суб’єкта від простору висвітлює особливості топології соціальної реальності міста, у тому числі гендерний “масштаб присутності”.

У модерністських візіях простору місто постає специфічною універсальною реальністю “для людини”, по суті, гендерно-нейтральною. Утім у фокусі феміністичної критики формулюється ідея про “маскулінність” міського простору (через характеристики чоловічої суб’єктивності як трансцендентної, жіночої – іманентної (С. Бовуар). Звертається увага на те, що у традиційній культурі місто усвідомлюється як “творіння чоловіче”, а доля жіночої участі у ньому незначна й обмежується домом. Радикальне відокремлення й відчуження “жіночого” у феміністських інтерпретаціях постає як проблема граничності просторів, у яких жінка може реалізувати свою особистість і мати свій власний “авторський голос” [30, 228]. У феміністських дискурсах звертається увага на особливості “домашньої” сфери жінок, що асоціюються з їх репродуктивною роллю та “мінімальною інституалізацією й локалізацією режиму активності” [32, 36]. Звертається увага на те, що у модерному місті жінка маргінальна і змушена використовувати “маскулінні” просторові форми. Будинки стають своєрідним “прихистком” для жінки, а вулиці – небезпечною територією з усіма гендерними асоціаціями. Феміністи (Р. Брайдотті [3], М. Кімел [9], Л. Ніколсон [12]) також зазначають, що у той час, коли жінки витіснені за допомогою різних видів насильства у сферу домашнього господарства, у світ покупок тощо, публічний простір міста привласнено чоловіками.

Вкладання жіночої суб’єктності у “прокрустове ложе” домашнього життя методологічно підтримувалося концепцією біологічного фундаменталізму (тіло і стать є чимось сутнісним, природним, незайманим культурою). “З розвитком феміністської теорії у дослідницькій спільноті поступово відбувається перехід до розуміння не лише гендеру, але також сексуальності, статі й тілесності як суто конструйованих, відкидаючи будь-які есенціалістичні уявлення” [14, 17]. Таке розуміння вкорінене в концепції “соціального конструювання” дає змогу розглядати гендер як

спосіб “дроблення” статі через повсякденні практики статево позначеного тіла. “Тіло” використовується як для біологічних, так і соціальних характеристик, а **простір локації, у якому людські враження й свідомість набувають просторових форм – “втільений простір” (embodied space)**. Простір, “зайнятий” тілом, й перцепція від цього простору поширюється на стосунки, персональні емоції й світоглядні установки, соціальні комунікації тощо.

Оскільки у містах втілені різноманітні досвіди, необхідні й їх інтерпретації, у яких місто постає своєрідним “продуктом” взаємодії двох рівнів міського простору: архітектурно-просторового і антропологічного (спільнота, яка користується міськими територіями і надає їм сенсу). Урбаністи визначають місто як місце мобільності у вигляді потоку повсякденних практик, як “місце, яке практикується”. Обмеженість виявлення суб’єктності та самовираження для жінки в індустріальному місті (з його функціональним підходом у зонуванні) стає предметом урбаністської критики Дж. Джекобс [7]. Наголошується, що просторові структури міста орієнтовані на чоловіка, навіть, якщо вони сприймаються як гендернонейтральні (чи просто “людські”).

Також дослідники звертають увагу на взаємозумовленість соціального статусу жінок із доміантними у місті гендерними просторами: чим вираженіша просторова гендерна сегрегація, тим нижчий статус жінок порівняно з чоловіками. Д. Спейн зазначає: “у будинках, школах і робочих місцях жінки і чоловіки часто роз’єднані так, що підтримується гендерна стратифікація через обмеження доступу жінок до суспільно цінного життя” [33]. При чому ці просторові домовленості можуть непомітно збільшувати владу, що відтворює нерівність статусів. Гендерні асиметрії у владі і авторитетних стосунках дослідники використовують як спеціальні параметри для теоретизування про відмінності між фемінним і маскуліним.

У такій ситуації актуалізується феміністична постановка проблеми: жінка має бути почутою. Так, Д. Парсонс зазначає, що бути жінкою у місті означає бути здатною “реалізувати свою особистість і мати свій власний авторський голос” [30, 228]. Авторка описала Париж і Лондон 1880 – 1940 рр., з одного боку, як “найбільш перспективні”, здатні забезпечити простір для реалізації жінки, з іншого, – як “іноді нестерпних”. У філософсько-

урбаністичному дискурсі відкривається становище жінки як іманентно *іншої*. Визнання цих відмінностей дає змогу уникнути нерівного ставлення. Мета таких дискурсів – презентація емансипаційних життєвих просторів жінок.

Презентуючи жіночу суб'єктивність як *іншу* стосовно чоловічого типу суб'єктивації в культурі (С. Бовуар), феміністська філософія торкається питань розробки концептуальної моделі **для розуміння створення місць “присутності” жінки**. Фемінна тілесність рефлексується через прорив установлені маскуліної гегемонії у публічному просторі міста (асоціюється як “men’s house”) [28]. Феміністський дискурс тіла оперує філософією жіночих вражень, а також способів присутності й включеності у місто. Постає питання про екстатичний вихід фемінного за межі традиційного простору “дому” у публічний простір. Оскільки в сучасних містах і жінки, і чоловіки працюють, “буття за межами дому” набуває особливого значення для гендерної самоідентифікації жінок. Так, Дж. Белл пояснює: “Стереотипні уявлення про типовість сімей з чоловіками-годувальниками, які пересуваються через усе місто, щоб працювати, і жінками-домогосподарками, які доглядають за своїми дітьми та родичами похилого віку в житлових кварталах, у багатьох випадках більше не діють” [21, 11].

Гендерні критерії візії міста мають бути іншими, ніж поділ простору на “вдома – на роботі – на відпочинку”. Не можна обминути питання організації специфічних міських просторів, які допомагають жінкам поєднувати родинні й професійні обов’язки (бо саме вони, незалежно від кар’єрної зайнятості, продовжують бути відповідальними за більшість “внутрішніх” завдань: догляд за дітьми, людьми похилого віку в сім’ях, покупки для сім’ї та ін.) [23, 60 – 61]. Жінки, “турбуючись про інших”, думають про такі міські топоси, як школи, лікарні, магазини, місця відпочинку [22]. Такий інфраструктурний ландшафт міста стає частиною гендерного відображення й може інтерпретуватися у контексті філософії турботи.

Водночас феміністичний підхід до існування морфологічно відмінних гендерних просторів акцентує на дотриманні принципу рівності статей у “праві на місто”. Феміністки наголошують, що, крім “жіночого простору турботи”, актуальності набуває питання жіночої екстеріоризації на публічні простори. Як і на які

території “претендує” жінка: на трансформацію своїх “домашніх” просторових практик або модернізацію (привласнення якісно інших (традиційно чоловічих) публічних просторів? Варто зауважити, що на теперішній час досвіди жінки, їх повсякдення стають вирішальними у феміністичних інтерпретаціях міста.

Усе сильнішим стає голос феміністичних теорій щодо неприйнятності зведення “жіночих просторів” до однієї моделі, орієнтованої на “поліпшення щоденних обов’язків жінок”. Сьогодні увага феміністичної урбаністики прикута до філософії “турботи про жінку” з погляду її рівних можливостей користуватися містом. Просторова емансипація жінок супроводжується доланням бар’єрів, зокрема у свободі пересування. Так, до теперішнього часу очевидно залишається гендерна асиметрія в автомобільному та пішохідному русі міста (жінки частіше користуються громадським транспортом або подорожують з дитиною в дитячому візочку). Тому сучасний урбанізм відроджує традиції візії на місто з короткої відстані (вулиця). Жіночі маршрути містом “Дім – Робота” стають об’єктом уваги, оскільки мають важливий вплив на життя жінок. Наприклад, у центрі уваги мають бути визначені міські райони, де жінки переживають почуття незахищеності/небезпечності у різний час доби (неосвітлені вулиці; “бар’єри” пішого маршруту тощо). Є різні групи жінок – архітекторів і містобудівників, зацікавлених у переосмисленні міст, районів та архітектури з метою усунення дискримінації за ознакою статі [20].

Аксіологічне обґрунтування гендерного континууму міських просторів [27] наголошує на необхідності подолання дискримінації стосовно жінок і досягнення гендерної рівності. Ціннісні зв’язки “вбудовуються” у смислові структури “життєоблаштування” (й розгортаються у т. ч. у повсякденності, через зв’язки мешканки з парком, прибудинковою територією, транспортом). Феміністська концепція архітектури часто акцентує увагу на тому, що якщо б містоплануванням займалися жінки, то вони будували більше просторів для спілкування (а не парковки й банки), парки й дитячі майданчики (а технологія й індустрія виносилися б за межі міста). “Вкорінення” гендерних цінностей у архітектурно-просторові рішення міста утворює платформу для підвищення статусу жінок.

Постмодерні інтерпретації публічних просторів міста спонукають до деконструкції гендеру. На відміну від модерністських спроб універсалізації місця, постструктуралістське прочитання акцентує на динамічності простору та різноманітності зв'язків суб'єктів із місцем. При цьому йдеться про “гендерну різноманітність” (або “гендер+”), а не чіткі категорії “жінки” і “чоловіки”. Гендерна деконструкція привертає увагу до проблеми поваги до людей у всьому їх різноманітті. Гендерна різноманітність, що визначається категорією “гендер+”, передбачає додаткову ідентичність (раса, клас, етнос, вік, фізичні здібності, сексуальні орієнтації тощо).

Гендерна різноманітність спонукає до розмислів про особливості використання публічних просторів різними гендерними групами. “Життя поміж будинків і споруд, – стверджує відомий експерт міського дизайну Я. Гейл, – є надзвичайно багате, і таким, яке стимулює...” [24]. Життєвий простір розширює розуміння міста, визначаючи смислові структури, “гендерні коди” буття. Гендерні інтерпретації міста утворюють концептуальну платформу для ревіталізації життєвих просторів. Так, антропологія подвір'я потребує “творення місць” (у т. ч. “дружніх до родини”) – затишних, безпечних, зручних для різних гендерних груп. І розвиток міського середовища може виглядати як наповнення його новими гендерними цінностями. Ідеться про конструювання гендерних параметрів міських просторів, у яких можливо *бути* (потреби батьків, особливо матерів, у догляді за дитиною, людей похилого віку, дітей-підлітків тощо).

Сучасний мегаполіс, як місце розгортання різноманітних дискурсивних практик чоловіків і жінок, породжує нові ракурси філософського осмислення “втіленого” простору міста як інтерактивного. З погляду окресленої множинності гендерних суб'єктів, публічний простір міста має відігравати роль “узгодження” специфічних гендерних потреб. Інклюзія публічного простору постає умовою творення гендерносправедливого ландшафту, що, зі свого боку, формує “толерантне місто”.

Висновки. Проведений філософсько-урбаністичний аналіз засвідчив, що:

1) гендерна суб'єктність ідентифікується наявними міськими ландшафтами у діапазонах: “приватний – публічний”, “продук-

тивний – репродуктивний”; ціннісним орієнтиром в урбаністиці стає подолання дискримінаційних практик у “втіленому просторі”;

2) вирівнювання гендерної асиметрії у “правах на місто” здійснюється шляхом своєрідної фемінізації міста, включення у міський досвід їх особливих практик (“простори турботи”, “простори жіночої емансипації”);

3) постмодерна концептуалізація міського простору долає бінарну опозиційність маскулінного та фемінного через актуалізацію інклюзивності та поваги до гендерної різноманітності.

Філософсько-урбаністичне відтворення гендерної моделі життєвого простору міста, на нашу думку, потребує подальшого поглибленого дослідження просторових зв’язків. *Перспективи подальших розвідок* можуть бути пов’язані з осмисленням гендерного континууму міста в межах комунікативної парадигми (як місце зустрічей, діалогу, партисипативності, творення соціального капіталу).

Література

1. Барабанов А. Человек и архитектура. Семантика отношений / А. Барабанов [Электронный ресурс] // Wolkenkuckucksheim / Cloud-Cuckoo-Land / Воздушный замок : Международный журнал по теории архитектуры. – 2002. – Т. 7. – № 1. Тема : Urban Bodies – городские тела. – Режим доступа : <http://www.cloud-cuckoo.net/openarchive/wolke/rus/Themen/021/Barabanov/Barabanov.htm>.

2. Боттон А. Архитектура счастья: как обустроить жизненное пространство / А. Боттон. – М. : Классика-XXI, 2013. – 256 с.

3. Брайдотті Р. Теорія статевої відмінності / Р. Брайдотті // Антологія феміністичної філософії. – К. : Основи, 2006. – С. 357 – 367.

4. Бурдьє П. Социальное пространство: поля и практики / П. Бурдьє; [пер. с франц.; отв. ред. перевода, сост. и послесл. Н.А. Шматко]. – М. – СПб. : Институт экспериментальной социологии; Алетейя, 2005. – 576 с.

5. Гарві Д. Право на місто / Д. Гарві [Електронний ресурс] // Спільне : журнал соціальної критики. – 2010. – № 2. – С. 8 – 17. – Режим доступу : <http://commons.com.ua/?p=11537#more-11537>.

6. Джеймісон Ф. Постмодернізм, або Логіка культури пізнього капіталізму / Ф. Джеймісон; [пер. з англ. П. Дениска]. – К. : Видавництво “Курс”, 2008. – 365 с.

7. Джекобс Д. Смерть и жизнь больших американских городов / Д. Джекобс; [перев. с англ.]. – М. : Новое издательство, 2011. – 460 с. – (Библиотека свободы).

8. Карповець М.В. Місто як світ людського буття: філософсько-антропологічний аналіз : дис. ... кан. філос. наук : 09.00.04 / М.В. Карповець. – К., 2013. – 224 с.

9. Кімелл М.С. Гендероване суспільство / М.С. Кімелл ; [пер. з англ. С. Альошкіна]. – К. : Сфера, 2004. – 490 с.

10. Лефевр А. Социальное пространство / А. Лефевр [Электронный ресурс] // Неприкосновенный запас. – 2010. – № 2 (70). – Режим доступа : <http://www.nlobooks.ru/rus/nz-online/619/1760/1761/>.

11. Лелеко В.Д. Пространство повседневности как предмет культурологического анализа : автореф. дис. ... док. культ. наук : 24.00.01 “Теория и история культуры” / В.Д. Лелеко. – СПб., 2002. – 24 с.

12. Ніколсон Л. Гендер / Л. Ніколсон // Антологія феміністичної філософії. – К. : Основи, 2006. – С. 348 – 357.

13. Панкратова Д. Гендер і політика пам'яті: пам'ятники жінкам і чоловікам у центрі Києва / Д. Панкратова // Гендерна політика міст: історія та сучасність : матеріали III Міжнар. конф., м. Харків, Україна, 23 – 25 жовтня 2013 р. – X., 2013. – С. 171 – 175.

14. Плахотник О. Неймовірні пригоди гендерної теорії в Україні / О. Плахотник // Критика. – 2011. – № 9 – 10 (167 – 168). – С. 17 – 22.

15. Поляруш Б. Людина та міський простір: наслідки взаємотворення / Б. Поляруш // Вісник Львівського університету. Серія Філосо.-політолог. студії. – 2013. – Вип. 3. – С. 55 – 62.

16. Фесенко Г.Г. Гендерний аудит як практика сталого розвитку міст / Г.Г. Фесенко // Гендерна політика міст: історія та сучасність : матеріали III Міжнар. конф., м. Харків, Україна, 23 – 25 жовтня 2013 р. – X., 2013. – С. 234 – 238.

17. Филипов А.И. Социология пространства / А.И. Филипов. – Спб. : Владимир Даль, 2008. – 243 с.

18. The Anthropology of Space and Place: Locating Culture / [S. Low, D. Lawrence-Zunigas (Editors)]. – Oxford, 2003. – Part II : Gendered spaces. – P. 129 – 184.

19. Bauer U. Vienna – a city of equality / U. Bauer // Гендерна політика міст: історія та сучасність : матеріали III Міжнар. конф., м. Харків, Україна, 23 – 25 жовтня 2013 р. – X., 2013. – С. 23 – 27.

20. Building inclusive cities. Women's safety and the right to the city / [C. Whitzman, C. Legacy, C. Andrew and ather]. – Routledge, 2013. – 240 p.

21. Beall J. Participation in the city: where do women fit in? / J. Beall // Gender & Development. – 1996. – vol. 4. – iss. 1 : Women and Urban Settlement. – P. 9 – 16.

22. Borden I. Gender Space Architecture: An Interdisciplinary Introduction / I. Borden, B. Penner, J. Rendell. – London and New York, 2003. – 267 p.

23. European commission. The Town for Equality: A methodology and good practices for equal opportunities between women and men [Electronic resource]. – Paris, Bruxelles, 2005. – 68 p. – Access mode : http://www.ccre.org/img/uploads/piecesjointe/filename/town_for_equality_2005_en.pdf.

24. Gehl J. Life Between Buildings: Using Public Space / J. Gehl. – New York, 1987. – 216 p.

25. Gender Mainstreaming in Development Programming: An issues brief [Electronic resource]. – UN Women, 2014. – 49 p. – Access mode : <http://www.unwomen.org/en/how-we-work/un-system-coordination/gender-mainstreaming#sthash.saWZwLO6.dpuf>.

26. Hall E. An anthropology of everyday life: an autobiography New York / E. Hall. – New York, 1993. – 281 p.

27. Zibell B. Gender Building: Sozialraumlische Qualitäten Im Öffentlichen Hochbau / B. Zibell. – Hannover, 2009. – 230 p.

28. Lea R.W. Connell and James W. Messerschmidt Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept / R.W. Lea // Gender Society. – 2005. – no. 19. – P. 829 – 859.

29. Low S. Embodied Space(s): Anthropological Theories of Body, Space, and Culture / S. Low // Space and Culture. – 2003. – vol. 6. – no. 9. – P. 9 – 18.

30. Parsons D. Streetwalking the Metropolis: Women, the City and Modernity / D. Parsons. – Oxford, 2000. – 265 p.

31. Pepchinski M. The Woman's Building and the World Exhibitions: Exhibition Architecture and Conflicting Feminine Ideals at European and American World Exhibitions, 1873 – 1915 / M. Pepchinski [Electronic resource] // Wolkenkuckucksheim / Cloud-Cuckoo-Land / Воздушный замок : Международный журнал по теории архитектуры. – 2000. – Т. 5. – № 1 : Идентичности, пространства, проекции: Всемирные выставки и архитектура. – Mode access : <http://www.cloud-cuckoo.net/openarchive/wolke/eng/Subjects/001/Pepchinski/pepchinski.htm>.

32. Rosaldo M. Woman, Culture, and Society: Theoretical Overview / M. Rosaldo // Woman, Culture, and Society. – Stanford, 1974. – P. 17 – 42.

33. Spain D. Gendered spaces and women's status / D. Spain // Sociological theory. – 1993. – no.11 (2). – P. 137 – 151.

34. The Town for Equality. A methodology and good practices for equal opportunities between women and men [Electronic resource]. – Bruxelles, 2005. – 63 p. – Mode access : http://www.ccre.org/docs/T_599_26_3524.pdf.

35. Theorizing and practicing gender sensitive planning in Europe discourse : Documentation Scientific conference with integrated meeting of the European network "Gender, Diversity and Urban Sustainability (GDUS)". – Hannover, 2012. – 131 p.

Фесенко Галина. Философия города в гендерной интерпретации пространств. Статья посвящена философскому анализу топологии города с учетом специфики выявления гендерной субъектности. Предлагается новое решение проблемы идентификации городских пространств через экспликацию гендерных особенностей повседневного присутствия жителей на урбанизированное пространство. Обоснованы эвристические возможности гендерологии для урбанистики при концептуальном проектировании "города равных возможностей".

Ключевые слова: антропология пространства, андроцентризм, гендер, урбанистика, субъект, феминность.

Fesenko Halyna. Philosophy of the city in gender interpretation of spaces. The article is devoted to the philosophical analysis of the topology of the city-specific detection of gender subjectivity. A new solution to the problem of identification of urban spaces through the explication of gender-sensitive people in the urban space has been offered. Heuristic possibilities of gender studies for urban studies in the conceptual projecting of "town for equal possibilities" have been grounded.

Key words: space anthropology, androcentric, gender, urban studies, subject, famine.

УДК 130.2+572.026

З-17

Микола ЗАЙЦЕВ

ІНДИВІДУАЛЬНО-ОСОБИСТІСНІ ВИЗНАЧЕНОСТІ ЛЮДИНИ У КУЛЬТУРОЛОГІЧНОМУ ВИМІРІ

У статті зроблена спроба реалізації культурологічного підходу до розуміння таких визначеностей буття людини: “індивідуальність”, “особистість”. Показано, що особистість самовизначається у смислових координатах сучасності, тобто в координатах усталеного буття, а індивідуальність здійснює це у невизначеностях можливого. Якщо особистість знаходить у наявних обставинах підґрунтя своєї буттєвості, то для індивідуальності вони знецінюються, втрачають значення причини і мотиву її вчинків.

Ключові слова: індивідуалізовані визначеності людини, індивідуально-особистісне буття, особистість, індивідуальність.

Постановка проблеми. Тією чи тією мірою проблема людини перебуває в полі філософських пошуків із часів Сократа. Відтоді бере свій початок і проблема визначеностей людини. Сам Сократ “не наважився” на цей крок, проте в його діалогах, як зазначає Е. Кассіер, присутня непряма відповідь. “Людина виявляється істотою, яка постійно шукає саму себе, яка в кожний момент свого існування випробовує та постійно перевіряє умови свого існування” [3, 7]. Ця характеристика людини, що іманентно присутня в пошуках Сократа, значною мірою визначила подальший хід осмислення проблеми людини. Світова філософська думка в таких напрямках, як філософська антропологія, персоналізм, екзистенціалізм, релігійна філософія, сучасна комунікативна філософія та інші вже давно звернула свою увагу на проблему визначеностей індивідуально-особистісного буття. Проте розробка цієї проблеми далека від свого завершення (якщо її взагалі

можна завершити). Так, сьогодні разом із авторами монографії “Мировоззренческая культура личности” [4] та іншими дослідниками можемо ствердити, що проблема утворення людської індивідуальності продовжує залишатися таємницею філософського знання. Річ у тім, що, з одного боку, сферою впливу та утвердження індивідуальності є соціальність, де усі люди мислять та діють єдиним для них людським способом, виявляючи тим самим свою “родову” сутність, людську “тотальність” свого буття. З другого, у своєму образі думок і дій кожен виявляє особливості своєї індивідуальності, яка не покривається характером життєдіяльності інших [4, 8]. Загальновідомим є те, що індивідуальність не може сформуватись та утвердитись поза соціальністю. Однак особливість та унікальність індивідуальності не може бути прояснена лише соціальністю, в якому б ракурсі ми не аналізували це питання. Спроби прояснити індивідуально-особистісні визначеності людини як конкретно-особливий вияв соціальності зводять її до чогось вторинного відносно тієї ж соціальності, позбавляючи самобутності та суверенності особистісне “Я”. У результаті чого воно розглядається як повністю залежне від соціальності з усіма практичними та моральними наслідками.

Аналіз останніх досліджень і публікацій засвідчує наявність трьох основних підходів до проблеми індивідуально-особистісного буття людини: психологічного, соціологічного та культурологічного. Останній, зумовлений актуалізацією особистісного начала в історичному поступі. Прагненням культурологічного прояснення термінів “індивідуальність” та “особистість” характеризуються праці Л. Баткіна [1], М. Бахтіна, В. Біблера, А. Гуревича [2] та інших. Проте, як визнає А. Гуревич, незважаючи на зроблені кроки, наявне лише свідчить про “нашу невідповідність до того, щоб означену проблему не те, щоб розв’язувати, але й досить чітко та однозначно ставити. Усе це певною мірою симптоматично. Неясність понять, іноді недбалість у оперуванні ними – наша застаріла хвороба” [2, 76]. Симптоми, про які говорить А. Гуревич, пов’язані з домінуванням упродовж тривалого часу в нашій літературі соціологічного тлумачення понять “індивідуальність” та “особистість”, зумовлене притаманним для радянських часів соціологічним редукціонізмом стосовно людини. Внаслідок цього людина у своєму індивідуальному

бутті сприймалась не інакше, як певною мірою індивідуалізований вияв соціальності.

Це спонукує до пошуків інших інтерпретацій індивідуально-особистісних визначеностей людини. У цьому плані привертає увагу культурологічний підхід, “наріжним каменем” якого є з’ясування способу буття людини у світі. Отже, *метою статті* є спроба переосмислення в культурологічному плані таких визначеностей людини, як “індивідуальність” та “особистість”.

Проблемність соціокультурних визначеностей людини полягає в тому, що маємо справу з суперечливістю буття людини. Так, з одного боку, необхідно враховувати вихідну залежність окремої людини від соціокультурних умов, в яких відбувалось чи відбувається її становлення як людини, з другого, зважаючи на активний характер людської життєдіяльності, необхідно зважати на автономність у самообґрунтовані власного буття окремим індивідом. Отже, проблема соціокультурних визначеностей людини – це проблема її самовизначеності через відношення до соціокультурного оточення та до самої себе (самоусвідомлення). Метою такої самовизначеності є здійснення буттям. А оскільки здійснення людини буттям передбачає продукування певного смислового порядку світу, то самовизначеність пов’язана передовсім із покладанням смислів.

Як засвідчує історія філософсько-антропологічної думки, індивідуальність не може сформуватись та утвердитись поза соціальністю. Однак особливість та унікальність індивідуальності не може бути прояснена лише соціальністю, в якому б ракурсі ми не аналізували це питання. Важливим стає аналіз умов, за яких можливим є індивідуально-особистісне буття, або говорячи кантівською термінологією, – як можлива індивідуальність та як можливе особистісне буття? Відповіді на ці питання, на нашу думку, можливі лише з позиції культурологічного підходу.

Культурологічний підхід – це прагнення максимально уникнути редукціонізму, спроба осмислити людину в її самоздійсненні буттям та самообґрунтуванні цього здійснення. Цікавими з цього приводу є думки Л. Баткіна, висловлені, за його твердженням, як зустрічний відгук на погляди В. Біблера. Згідно з ними, “особистість – це дійсна таємниця будь-якої культури. В особистості згортається і з неї розгортається неповторний епохальний тип «історичної поетики».

Це – фокусування різних культурних спогадів та можливостей у голові кожного неповторного індивіда. В особистості вони перепродуковуються і здійснюється реальний прорив до нової логіки, самозміни культури. Це живий організм логіко-культурного діалогу, що виникає завдяки вільному вибору індивідом думки, вчинку та шляху. Особистість обдаровує культуру змінами, тобто майбутнім. Культура ж обдаровує її тим дивним характером людських помислів: не збігається до кінця з собою, існувати в проміжку між різними «я» всередині цілісного «Я», бути тому до останнього подиху здатною перевирішувати себе і свою долю” [1, 62 – 63]. Ця думка дає ключ до розуміння суті здійснення людини буттям, хоча безпосередньо й не прояснює її індивідуалізованих визначеностей і, зокрема, відмінностей індивідуальності та особистості. До того ж все зазначене – це своєрідна квінтесенція з дійсностей індивідуального буття. Як така, вона виходить з його даностей, залишаючи осторонь ті соціокультурні умови, в яких воно може здійснюватись. З’ясування останніх ставить нас перед необхідністю виходити з того, в чому індивідуалізовані форми людської буттєвості потенційно наявні, але не розгорнуті в дійсності.

Цим вихідним, на нашу думку, є людська природа. Маємо на увазі не якусь утаємничену сутність, а те, що міститься у витоках становлення людини як такої. Інакше кажучи, те, що дане їй при “народженні” (не у фізіологічному, а соціокультурному смислі) задає можливість здійснюватись власне людським буттям.

Природа людини полягає у відсутності наперед заданої визначеності у здійсненні буттям, опосередкованому відношенні до усього суцього, трансцендентуванні за наявні соціокультурні обставини та продукуванні власного способу буття. Це тлумачення людської природи ґрунтується на непересічному відкритті філософії ХХ ст., за яким людина найповніше виявляє свою людськість у способі, яким вона здійснює своє буття, тобто екзистенційно. Отже, людська природа – суть родові визначеності людини, що як істота “індивідуально суспільна” у своїй буттєвості ґрунтується на них. Проте, як справедливо зазначає Е. Фромм, індивід не може прожити, просто повторюючи зразки свого виду: він повинен жити сам [5, 106]. А це значить, що кожен реалізує заданість своїх родових визначеностей лише йому притаманними мірою та способом. Саме спосіб, яким окремий індивід реалізує людську природу, і

становить дійсність його індивідуально-особистісних визначеностей. Проте окремий індивід не реалізує повноту людської природи, оскільки вона не задана як річ, якою можна оволодіти, а як своєрідні координати його здійснення буттям.

Чинники, що характеризують людську природу, як-от відсутність апріорної програми здійснення буттям, опосередкованість у відношенні до усього сущого і через неї продукування безпосередностей свого буття, трансцендентування за наявні соціокультурні обставини, внаслідок чого з цієї “трансцендентної позиції” (М. Мамардашвілі) з’являється можливість чимось у собі оволодіти, покласти новий порядок буття і на цій підставі зпродувати власний спосіб існування, не знаходять повної міри реалізації. До того ж доміантним у особистісному існуванні стають лише декілька з них. Усе це породжує неповторне різноманіття особистісного існування, його колізії та прагнення.

У своїй дійсності особистість визначається не сутнісно, а функціонально. Не через рід, а через соціокультурні обставини, сформовані культурно-цивілізаційною системою, етносом, кланом, класом, конфесією тощо. В іпостасі особистості людина підпорядкована (реалізує заданий порядок здійснення буттям) соціальному цілому, а відтак здійснює свою буттєвість у площині цього соціуму. У цій ситуації невизначеність як характерна риса людської природи – це невизначеність міри, якою особистість реалізуватиме своєю буттєвістю соціальне ціле. Ця міра визначається внутрішньою свободою та сумлінням самого індивіда.

Отже, особистість передовсім “замкнена” на наявні соціокультурні обставини, а трансцендентування проявляється як долавання їх сьогоденності, що, однак, ніколи не виходить за межі, задані конкретністю соціуму.

Суспільство як продукт взаємодії людей (К. Маркс), тобто діяльності емпіричних індивідів, іманентно передбачає індивідуалізацію як умову становлення внутрішнього розмаїття, виявом чого і є особистість. Індивідуалізація створює внутрішню структурованість – необхідну умову внутрішньої динамічної рівноваги суспільства. Особистісне різноманіття – це соціокультурна структурованість суспільства. Мірою цієї структурованості виступають смисли, які виявляються через їх покладання, що є прерогативою не соціуму, а індивіда. Покладаючи смисли як орієнтири здійснення

буттям, індивід формує відповідну їм систему соціокультурних обставин, які в своїй реальності постають як світ індивідуального буття і як такі, що фіксують індивідуально-особистісну визначеність людини не як атомарного індивіда, а як спродукований індивідуальними зусиллями світ у органічній єдності всіх його сторін. У своїй дійсності вона постає як спосіб організації світу індивідуального буття. Водночас він опосередковує індивіда в його ставленні до соціуму з його уніфікуючими формами буття.

Особистість самовизначається у смислових координатах сучасності, тобто в координатах усталеного буття, де однобічно згасла потенційність минулого. У своєму ставленні до соціуму в його історичному русі особистість опосередкована сучасним, у смислових координатах якого продукується реальність її буття. Її продукування – творчість репродукції, а соціокультурне призначення – вияв потенційного різноманіття сучасного як необхідної умови динамічної рівноваги суспільства.

Визначаючись у смислових координатах сучасності, особистість зберігає вірність наявним соціокультурним обставинам. Спонукальні мотиви цього можуть бути різні: усвідомлення свого безсилля перед ними, а, отже, й залежності від них; відверте прийняття наявного порядку як єдино можливого та гідного людини; прагнення “пливти за течією”, бо так легше тощо. Формами такої “вірності” обставинам можуть бути: реальна ідентифікація з тим, на чиему боці сила, життєва правда, завдяки чому індивід відчуває себе сильнішим і сповненим внутрішнього комфорту; ілюзорне відчуття свободи, породжуване надією на долю та екзистенційну правильність наявних обставин, або ж напружена внутрішня активність, спрямована на самопізнання та самовдосконалення відповідно до обставинами.

Якщо особистість “замкнена” на обставинах, знаходить у них підгрунтя своєї буттєвості, то індивідуальність “відключається” від них, втрачаючи в них опору. Наявні соціокультурні обставини обезцінюються, втрачають значення причини і мотиву поведінки. Виникає ситуація зовнішньої неумотивованості.

Зовнішні обставини не є чинником, що спонукає до певних дій і вчинків. Індивід не в зовнішніх обставинах знаходить підвалини власного здійснення буттям, а діє від себе, не “дослухаючись” до наявних обставин, індивідуальність протистоїть їм, постійно мані-

фестує незалежність від них. Усе це характеризує її як самодостатню цілісність, яка у безпосередності своєї буттєвості є завершеною причиною самої себе, оскільки ні перед нею, ні за нею нічого не стоїть, вона нікого не репрезентує. У своїй безпосередності індивідуальність немає глибини, затьмареної тінями сутностей. Сутність та існування у ній збігаються. Будучи такою, вона відкрита колізіям буття. Індивідуальність – це оголений у своїй безпосередності нерв соціуму. У такій іпостасі людина завжди незручна для суспільства і сприймається як аномалія. Парадоксальна річ, але ця аномальність зумовлюється тим, що індивідуальність максимальною мірою і в повному обсязі реалізує родові визначеності людини.

Якщо особистість не визначилася якою мірою вона реалізуватиме своєю буттєвістю соціальне ціле у смислових координатах сучасності, то індивідуальність у своїй негачії щодо наявних соціокультурних обставин продукує власні координати здійснення буттям. Отже, у своїй буттєвості вона звекторована тим, чого ще нема – майбутнім. Як сукупність потенційно можливого воно складає площину, де здійснюється буттям індивідуальність. У своїй реальності вона є невизначеністю. Отже, здійснення буттям тут пов'язане з вибором і покладанням координат у горизонті невизначеного.

У цьому плані поняття “вакуум смислів”, уведене професором Віденського університету В. Франклом, несе в собі не просто усвідомлення відсутності смислів, а невміння, нездатність “розпаковувати” (В. Налимов) їх та покладати як координати та вектори здійснення власним буттям. Це означає, що людина не дистанціюється від наявних соціокультурних обставин, отже, і не продукує нових. Наявне усвідомлюється як те, в смисловому полі якого власне існування сповнюється смислом. У цій ситуації виникнення індивідуальності стає проблемою, що, зі свого боку, породжує іншу – відсутність (невідкриваність) нових горизонтів соціокультурного поступу. Соціокультурні орієнтації, що задаються індивіду суспільством і якими він тією чи тією мірою переймається, можуть збігатися з його внутрішніми прагненнями, а можуть і суперечити їм. Саме ситуація, коли індивід нездатний до самостійного продукування життєвих орієнтирів, і спричиняє “вакуум смислів”. Останнє – не є “життєвою пустотою”. Вакуум смислів – це їх спресованість (В. Налимов) і як така, вона сповнена життєвої потенційності. Вихід із екзистенційної колізії “вакууму смислів” штовхає

індивіда до внутрішньої активності, спрямованої на їх “розпакування”. Насправді це вимагає волі та мужності здійснюватись індивідуальним буттям – буттям всупереч заданості.

У своїй невизначеності та аномальності щодо суспільства індивідуальність “розпаковує” майбутнє, відкриваючи можливі смислові горизонти буття соціуму. Покладаючи вектори можливого, індивідуальність виходить за цю соціокультурну ситуацію. Не пориває, а саме виходить (абсолютно порвати з наявними соціокультурними обставинами людина взагалі не може), і з цієї трансцендентної позиції відкриває нові смислові горизонти. У своїй реальності щодо індивідуальності, останні опосередковують її відношення до наявних соціокультурних обставин, стаючи ціннісними критеріями, з позицій яких вони оцінюються. Водночас нові смислові горизонти, як і нові ціннісні критерії, стають тими підвалинами, на яких індивідуальність формує свій спосіб буття, що об’єктивується в середовище її існування – культурну реальність.

Культурна реальність, спродукована індивідуальністю, – це виявлений потенціал можливого. Проте смислові координати, “розпаковані” індивідуальністю, можуть бути настільки невідповідними наявним, що сприймаються як щось аномальне, і тоді лише майбутнє може дати їм оцінку.

Як форма буття людини в самостійному та самостверджувальному існуванні, індивідуальність заявляє про свою “присутність” шляхом невмотивованих, з позиції наявних соціокультурних обставин, вчинків. Суспільство оцінює наявність або відсутність індивідуальностей переважно за тим соціокультурним резонансом, що явлений векторами історичного поступу чи його глухими кутами. Така індивідуальність неактуальна. Вона – те, чого може і не бути, або що може зникнути, і суспільство від цього не перестане бути суспільством. Проте воно втратить здатність критичної самооцінки, а відтак і можливість виявляти можливі смислові горизонти своєї буттєвості. Відсутність індивідуальностей, або абсолютна їх негачія з боку суспільства, зумовлює соціокультурну стагнацію останнього, яка вичерпує наявний культурний потенціал. Актуалізація індивідуальності теж не позбавлена негативних наслідків, оскільки розхитує усталене, внаслідок чого виникає ситуація, яку теж можна охарактеризувати як “хаос смислів”. Усе це зумовлює те, що суспільство і індивідуальність вибудовують свої стосунки

як альтернативні. Ситуації “хаосу смислів” найбільш нагадують про себе в перехідні епохи. Вихід із них пов’язаний з діяльністю непересічних особистостей, здатних здійснити вибір векторів соціокультурного поступу і покласти новий соціокультурний порядок, перейти від хаосу до космосу в давньогрецькому розумінні останнього. Так індивідуальність “розпаковує” смисли можливого, що як соціокультурна реальність покладаються особистостями.

Висновки. Отже, індивідуальність – це резерв соціокультурних невизначеностей, згусток не виявлених, але потенційно можливих способів буття, необхідних суспільству, щоб бути підготовленим до змін у кризові моменти історичного поступу. Соціокультурна необхідність і значимість індивідуальності полягає у покладанні нових горизонтів здійснення буттям, тоді як особистість робить ці горизонти реальністю.

Між особистістю та індивідуальністю як формами індивідуалізованого існування людини немає непрохідних меж. Це засвідчують соціокультурні реалії. Саме в реаліях людського існування простежуємо індивідуальності без особистісних проявів і особистості без індивідуальних здатностей творити дійсно нове, бути зовнішньо невмотивованими, спроможними до самоформування та самообґрунтування. Тут трапляються індивідуалізовані особистості, приречені бути трагічно відповідальними не лише за наближення чи дистанціювання від Вищого, але й за вибір того, що покладається як Вище, бути відповідальним за “розпаковані” смисли, не лише за себе, але й перед собою.

Індивідуальність та особистість не є незмінними даностями – вони суть функціональні визначеності людини в процесі її здійснення індивідуальним буттям. Логічне продовження філософсько-культурологічного дослідження проблеми індивідуально-особистісних визначеностей людини передбачає необхідність детальнішого аналізу їх соціокультурних ролей.

Література

1. Баткин Л.М. К спорам о логико-историческом определении индивидуальности / Л.М. Баткин // Одиссей. Человек в истории. 1990. – М. : Наука, 1990. – С. 59 – 75.

2. Гуревич А.Я. Еще несколько замечаний к дискуссии о личности и индивидуальности в истории культуры / А.Я. Гуревич // Одиссей. Человек в истории. 1990. – М. : Наука, 1990. – С. 76 – 89.

3. Кассирер Э. Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры / Э. Кассирер // Проблема человека в западной философии : переводы / сост. и послесл. П.С. Гуревича ; Общ. ред. Ю.Н. Попова. – М. : Прогресс, 1988. – С. 3 – 30.

4. Мировоззренческая культура личности: философские проблемы формирования / [отв. ред. В.П. Иванов]. – К. : Наукова думка, 1986. – 296 с.

5. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности / Э. Фромм // Человек. – № 1. – 1993. – С. 102 – 123.

Зайцев Николай. Индивидуально-личностные определенности человека в культурологическом измерении. В статью сделана попытка реализации культурологического подхода к пониманию таких определенностей бытия человека: “личность” и “индивидуальность”. Показано, что личность самоопределяется в смысловых координатах современности, то есть в координатах установившегося бытия, а индивидуальность осуществляет это в неопределенностях возможного. Если личность находит в наличных обстоятельствах основание своего бытийствования, то для индивидуальности они обесцениваются, теряя значимость причины и мотива её поступков.

Ключевые слова: индивидуализированные определенности человека, индивидуально-личностное бытие, личность, индивидуальность.

Zaitsev Mykola. Individual and personal conceptualizations of human in culture studies dimension. The article presents the realization of culture studies approach to the analysis of such conceptualizations of human being as “individuality” and “personality”. The author shows that a person builds self-identity in the meaningful coordinates of modernity i.e. in the being settled coordinates, and a personality makes it in the possible uncertainties. If a personality finds the ground of his being in the existent conditions, for individuality these conditions are not valuable and they have no meaning of cause and motif of his actions.

Key words: individualized conceptions of human, individual and personal being, individuality, personality.

УДК 1(091)(477)

А 86

В'ячеслав АРТЮХ

**ІДЕОЛОГІЯ НАРОДНИЦТВА ЯК ЦІННІСНИЙ
КОНТЕКСТ ФІЛОСОФСЬКИХ ПОГЛЯДІВ
УКРАЇНСЬКИХ ІНТЕЛЕКТУАЛІВ
кінець ХІХ – початку ХХ століття**

У статті аналізується специфіка народницького контексту та його вплив на соціально-філософські рефлексії у М. Грушевського, І. Франка, Б. Грінченка, Т. Зіньківського. Показано, що ідеологія народництва має своїм витокom культуру романтизму. Розкривається роль соціальної групи інтелігенції як своєрідної “самосвідомості” народу в конструюванні образу “простого народу” як еліти нації та спроб його сакралізації. “Народ” у цій ідеологічній доктрині оголошується єдиним суб’єктом історичної дії та автономним носієм суверенності.

Ключові слова: народ, інтелігенція, культ народу.

Постановка проблеми. Філософський рівень рефлексій не безпричинний, він завжди зовнішньо зумовлений. Така породжувальна обставина називається контекстом. Якщо ми розглядаємо феномен української філософської думки кінця ХІХ – початку ХХ ст., то потрібно зазначити, що шар професійної філософії в ній дуже вузький. Але поняття філософії набагато ширше, ніж поняття професійної філософії, і тому елементом української філософії є погляди відомих українських інтелектуалів цього періоду (І. Франка, М. Грушевського, Б. Грінченка, Лесі Українки), які необов’язково були професійними філософами. Якраз через детальний аналіз світоглядно-ідеологічного та науково-літературного контексту нам відкривається специфіка філософських рефлексій цих класиків науки та художньої творчості. Основоположною функцією контекстуального аналізу є пояснення і, як наслідок,

розуміння самих філософських поглядів згаданих творців української культури модерної доби.

Контекст філософських ідей, теорій, поглядів загалом може бути дуже широким, але ми кардинально обмежимо його сферу, сфокусувавши увагу лише на світоглядно-ідеологічному феномені народництва.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Контекстуальні “можливості” ідеологеми українського народництва останнім часом вивчали Я. Грицак [4], С. Павличко [14], Т. Гундорова [3], О. Гриценко [5]. Т. Гундорова пише про народницьку ідеологію, найбільш вдалим проектом якої була народницька література. С. Павличко твердить, що література, в якій відобразилися народницькі ідеали, виникла раніше за народницьку ідеологію і саме вона вплинула на формування політичного рівня ідеології народництва [14, 28]. О. Гриценко показує вплив народництва на актуалізацію міфологічних структур свідомості у часи формування української національної ідеї. Я. Грицак акцентує увагу на ролі ідеології народництва в процесі формування української політичної нації.

Метою розвідки є розкриття змісту поняття “народництво” в інтерпретаціях українських інтелектуалів кінця ХІХ – початку ХХ ст., що потім став контекстом їх філософських рефлексій.

Говорячи про народницьку парадигму, будемо мати на увазі, що ця система цінностей притаманна не лише українському народові, а й тим народам, які належали до так званої “периферії” Європи (Центрально-Східна Європа, Ірландія). Народницькі ідеології у ХІХ ст. активно розвиваються також серед росіян та поляків, де під впливом романтичного світогляду був “відкритий” простий народ, під яким передовсім розуміли селянство. Отже, народництво – це ідеологія, що претендувала на відображення інтересів селянства, створена групою інтелігенції, яка ідентифікувала себе із цим станом.

Розпочалося все із відкриття народної культури. Фольклор, звичаї, починаючи з кінця ХVІІІ ст., стали сприйматися як вияв чистого і незайманого “духу” народу. На противагу баченню представників вищих станів феодального суспільства, що вважали народну творчість вульгарною і низького рівня, романтизм побачив у цій культурі якусь “глибину”. Тоді почало поширюватись уявлення про те, що джерелом оновлення вищих прошарків євро-

пейської культури обов'язково мають бути найкращі зразки народної творчості. Сам народ стає найвищою цінністю історії. Так, наприклад, один із першовідкривачів подібного бачення народної культури Йоганн Готфрід Гердер (1744 – 1803) гостро виступав проти площинного раціоналізму французького Просвітництва й розглядав історію людства не як рух одноманітного розуму, а як взаємодію різних культурних індивідуальностей, і кожною такою первинною індивідуальністю є Volk, народ. Він також обґрунтовує ідею про значення цінностей доновітньої культури для творення нації. “Дух народу” (Volksgeist), за Й. Гердером, записаний у спільній пам'яті, звичаях, мові, фольклорі та, звичайно ж, у міфах як складових народної творчості. На його думку, стародавні народні пісні “по языку, по тону и содержанию... представляют подлинное мышление своего племени, или как бы самый ствол, сердцевину нации” [2, 84]. Далі, у Й. Гердера на новий щабель піднімається народна мова, оскільки “язык выражает характер нации”, а окрема людина глибоко вкорінена в рідну мову. Отже, національна ідентичність – “осердя нації” – прихована під нашаруваннями століть у витоках народу й тому вивчення саме народної творчості стає необхідною умовою для піднесення “приспаного” народного духу. Через актуалізацію своїх початків аморфна маса людей усвідомлює себе в сучасній реальності “колективним індивідом” і стає єдиним цілим – нацією. До того ж всі народи/нації є лише своєрідними гілками на єдиному стовбурі людства. Усі вони рівні між собою, що зумовлює принцип толерантного ставлення до інших націй, їхніх мов і культур. Зникнення ж якогось окремого народу, на думку Й. Гердера, порушує всесвітню гармонію, адже за Божим планом кожна нація є і засобом, і метою одночасно.

Романтизм, відкривши нового історичного героя – народ, творить і своєрідні “програми” його історії, одна з яких, наприклад, зафіксована в “Листах про історію Франції” Огюстена Тьєрі (1795 – 1856): “История Франции, – пишет цей историк, – как ее до сих пор излагали, не является подлинной историей страны, ни национальной, ни народной историей... Лучшая часть наших анналов, самая трудная, самая поучительная, должна быть еще написана; нам еще не хватает истории граждан, истории подданных, истории народа. Историческую авансцену занимает только

кучка привилегированных лиц, только о ней нам рассказывают, а между тем... прогресс народных масс в сторону свободы и благосостояния кажется нам гораздо более важным, чем действия завоевателей, и их несчастья куда более трогательными, чем бедствия королей, лишившихся короны... Я глубоко убежден, что у нас до сих пор нет истории Франции...” [16, 495].

Таке відкриття народу було зумовлене як процесами демократизації європейської спільноти у зв'язку з ліквідацією феодальної суспільної структури та системи цінностей, що її обслуговувала, так і усвідомленням ролі народних мас у подіях європейської історії XIX ст.

На хвилі чергового національного “відродження”, починаючи з XIX ст., в Україні “народ” також стає для молоді місцевої інтелігенції об'єктом особливої уваги й вищою метою її існування. Історик М. Грушевський з цього приводу пише: “нова українська інтелігенція, яку формує XIX вік на місце старої, з особливою любов'ю розвиває ідеї охорони інтересів робочого народу, його визволення від кріпацьких і всяких інших пут і культурного та економічного піднесення” [8, 321 – 322].

Особливої сили народницька ідеологія набула не в останню чергу тому, що український етнос у XIX ст. все ще належав до народів із “неповною” класовою структурою. Своєї національної, економічної, політичної чи культурної (в розумінні “високої” культури) еліти серед українців майже не було: вихідці з Малоросії чи Галичини успішно інкорпоровались у тодішні еліти панівних націй – російської та польської. Отже, український народ як “безбуржуазна нація” (М. Грушевський) – це передовсім селянство, почасти духовенство та невелика частина світської інтелігенції, інакше кажучи, здебільшого соціальні низи суспільства. Навіть на початку XX ст. більше 90% тих, хто ідентифікував себе з українцями (тоді малоросами та русинами), у Наддніпрянській Україні і Галичині були селянами¹. І. Франко свого часу, даючи

¹ Про аналогічність понять “народ” і “українство” М. Грушевський пише так: “Українство репрезентується демосом. Ріжниці класових і економічних інтересів дуже часто накриваються ріжницями національними. Українець – се селянин і робітник. Пани, поміщики, капіталісти – се люди інших народностей або від народної маси відірвані. «Самостійна

визначення народу як об'єкту народознавства, окреслив це поняття такими словами: “Говорячи про народ, ми розуміємо тут нижчі верстви, які найменше зазнали цивілізаційних змін, найбільше зберегли слідів давніших епох розвитку...” [18, 254 – 255].

Фактично своєрідним “промоутером” народництва, як уже було підкреслено, виступала інтелігенція. Сам термін “інтелігенція”, на наш погляд, досить вдало передає значення її місця в структурі суспільства. Адже найменування цим терміном певної соціальної групи – це своєрідний фінал розвитку семантики цього слова. До цього “інтелігенція” як поняття мало багатостолітню історію свого смислового розвитку як філософського². Для нас важливо, що у ХІХ ст. значеннями слова “інтелігенція” (від лат. *intelligens* – той, хто розуміє, мислить, розумний) є “вища здатність розуміння”, “здатність умоосязного осмислення речей”, і, нарешті, “самосвідомість”³. Отже, через діяльність інтелігенції народ усвідомлює свої інтереси. Інакше кажучи, інтелігенція як прошарок освічених людей розумової праці виконує функцію народної *самосвідомості*, або, як образно висловився М. Грушевський, “мозку” народу.

Українська інтелігенція повністю вписується у смислові орієнтації цього поняття. Це той розумовий прошарок, який або вийшов із народу, або на певному етапі перейнявся його проблемами (наприклад: рух хлопоманів серед польської правобережної шляхти у другій половині ХІХ ст.) і тому зобов'язаний народу своїм соціальним та інтелектуальним статусом. Піднісши народ

Україна» – без панів, «Україна для українців» – розумій: для селян і робітників, – в такій інтерпретації сі гасла для мас звучать дуже привабно...” [9, 37].

² У “Розраді від філософії” Северина Боеція (480 – 524) “інтелігенція” означає “божественний вічний розум”. В українському перекладі це поняття звучить як “вище розуміння” [1, 130].

³ Вважається, що в обіг російської літературної мови на означення моральної специфіки певної соціальної групи слово “інтелігенція” впровадив Петро Боборикін (1836 – 1921) у 60-х рр. ХІХ ст. Звісно, він не був творцем цього терміна та й сам не претендував на першість. До нього це слово трапляється кілька разів у В. Жуковського та В. Белінського, вони ж, зі свого боку, запозичили його, мабуть, з польської преси. У польській мові це слово закріпилося раніше, ніж у російській. Детальніше про історію концепту “інтелігенція” див.: [12], [17].

понад усе, поставивши себе до нього на службу, інтелігент визначає й себе через місію служіння йому. І. Франко чітко відображає це почуття обов'язку перед простим народом: "...називаючись демократами, ні, народовцями, ми повинні раз назавсідги сказати собі, що ми невідлучна часть народу, і то не якась верства в народі, але так-таки часть серед других частей, зерно між зернами". І якщо інтелігенція й досягла чогось у житті, то досягла вона "не чудом небесним, а працею наших братів і батьків-мужиків, – значиться, скарби знання і освіти, нагромаджені в головах наших, ми повинні вважати не підставою для гордості і погоджування нашими простими, неосвіченими братами, а радше затягненими від них довгом, котрий ми їм обов'язані з лихвою сплатити. А тямуючи се, ми не будемо нашу просвітню працю вважати добродійством та ласкою для народу, а тільки нашим обов'язком, котрого не сповнення було б попросту тяжкою провиною, рівною тій, як коли б ми обдерли бідних і обіли голодуючих. І тямуючи те, ми не будемо на наших темних братів глядіти як на молодших братів, як на щось нижчого та гіршого, бо ми будемо знати, що в них-то якраз і лежить наша сила, що вони підвалина, а ми дах, що, зміцнюючи їх, ми робимо добро не тільки для них, але і для себе" [19, 190].

Подібні думки можна зустріти у В. Антоновича, Б. Грінченка, Т. Зіньківського, М. Грушевського... Так, власне, І. Франко відобразив характерні переживання інтелігента кінця ХІХ – початку ХХ ст.

Воліючи всі сили віддати своєму народові, інтелігенція водночас гостро відчувала – за рівнем освіченості, специфіки моральних цінностей та інтелектуальної свободи – свій реальний розрив з народом⁴. В українській ситуації така несумісність була

⁴ Стоїчну позицію у питанні про межі відданості народу, який часто не розуміє такого відданого йому служіння інтелігента, займає І. Франко: "Мій руський патріотизм, – пише він, – то не сентимент, не національна гордість, то тяжке ярмо, покладене долею на мої плечі. Я можу здригатися, можу тихо проклинати долю, що поклала мені на плечі це ярмо, але скинути його не можу, іншої батьківщини шукати не можу, бо став би підлим перед власним сумлінням. І якщо щось полегшує мені нести це ярмо, так це те, що бачу руський народ, який, хоч гноблений, затемнюваний і деморалізований довгі віки, який хоч і

ще й мовною: народ розмовляв українською мовою, інтелігенція у своїй масі – російською. Проти цього виступає Богдан Кістяківський (1869 – 1920), коли дорікає російському лібералу й прихильнику теорії “єдиної русскої нації” Петру Струве (1870 – 1944): “...а чи можна уявити собі більшу різницю між народом й інтелігенцією, ніж тоді, коли вони говорять не в переносному, а в буквальному розумінні різними мовами? А це відбувається в Малоросії. Чи, на Вашу думку, мати близьку собі за духом і мовою інтелігенцію – це привілей лише великоросійського народу?” [13, 713].

В українських реаліях саме інтелігенція могла претендувати на роль справжньої еліти народу на противагу відчуженим державним інституціям та християнській церкві. На думку Трохима Зіньківського (1861 – 1891), без інтелігенції “український народ – синонім мужицтва, що йде навмання” [11, 8]. У народницькій теорії нації українську націю розуміють як органічну єдність лише “простого”, “трудящого” народу та відданої йому інтелігенції.

Відкриття ідеї народу зовсім не привело до формування національної свідомості як руху до повної політичної самостійності української нації. У другій половині XIX ст. виникає проміжна ланка регіональної української самосвідомості, яка дістала назву “українофільство”, що стало адекватним вираженням народництва у політичній сфері. Українофільство – це вимога культурно-мовної незалежності за умови збереження лояльності до політичної

сьогодні бідний, недолугий і безпорадний, а все-таки поволі підноситься, відчуває в щораз ширших масах жадобу світла, правди та справедливості і до них шукає шляхів. Отже, варто працювати для цього народу, і ніяка праця не піде на марне” [20, 31]. Михайлові Грушевському твердості його життєвій позиції також надає усвідомлення обов’язку перед народом. У “Споминах” він пише: “Перше – людина мусить заплатити свій довг громадянству, своєму людському колективові, а потім уже журитися своїм індивідуальним спасінням чи самодосконаленням. Предки наші проспали свої часи, пролежали під грушкою свої часи, протратили запаси національної свідомості, зв’язлості, когеренції суспільного колективу – нам дістався в уділ обов’язок надолужити занедбане і розтрачене своєю енергією і витривалістю в активності і творчості. Сей культ громадсько-національного обов’язку взяв гору над аскетичними страшилками, відогнав їх...” [10, 137].

“общерусской” нації. Українофілом може стати *саме* малорос, а не українець. Дозволялось обороняти історичні права “малоросійського” народу передовсім на підставі козацької демократичної спадщини (як це робив, наприклад, Микола Костомаров (1817 – 1885)), залишаючись при цьому в межах “общерусской” моделі історичного процесу. Знову ж таки, якщо тут і допускається етнокультурний український партикулятивізм, то лише у межах російської політичної нації. Саме в українофільстві вперше українська ідея була поєднана зі “щиро демократичною, масовою, всенародною”. Отже, національне і соціальне в цій ідеології є нерозривній єдності⁵.

Народницький світогляд, прилучившись до творення різних політичних ідеологій, пізніше створює багато версій українського соціалізму кінця XIX – початку XX ст. (на рівні партій – це українські соціал-демократи, соціалісти-федералісти, українські есери і т. п.). На рівні ж художньої літератури він втілюється в такому методі, як етнографічний реалізм (Б. Грінченко, І. Нечуй-Левицький).

Саме від інтелігенції походить потужна тенденція до сакралізації народу, якого уявляють своєрідним осердям вільнолюбства, добра і справедливості. Звідси все, що не пов’язане із селянством, тобто “правдивим” “простим” народом, легко оголошується “антинародом”. Різні легітимні для цього періоду еліти не могли ідентифікуватися з “народом”. Їхнє існування якщо і набувало якогось смислу, з погляду народницької ідеології, то лише завдяки зобов’язанню бути засобом для реалізації народом свого історичного призначення.

Варіюючи у межах традиції О. Тьєрі та Жуля Мішле (1798 – 1874), в українській народницькій історіографії (починаючи від М. Костомарова (1817 – 1885), через В. Антоновича (1834 – 1909) та М. Грушевського й далі) також виникає ідея народу як

⁵ У відомого ідеолога народництва Бориса Грінченка (1863 – 1910) ця злитість національного та соціального визволення проявляється так: із Шевченкової поезії “випливає, що, коли ми хочемо визволитися від *національного* поневолення, то мусимо працювати задля добробуту простих неосвічених людей, пригноблених своєю нещасною долею” [6, 72], – стверджував він у полеміці з М. Драгомановим.

єдиного гідного предмета наукових досліджень і філософських рефлексій. Стає зрозуміло, що через постійну присутність “народу” в історії, М. Грушевський конструює ідею безперервності всієї української історії. Народництво визначає народ єдиним суб’єктом історичної дії. Роль окремої особи в історії має виразну тенденцію до применшення⁶. Те ж саме можна сказати і про соціально-філософські погляди І. Франка. Його ідеї поступу, еволюції, нації, суб’єкта історичного процесу, ролі особи в історії стають зрозумілими нам завдяки вивченню специфіки світоглядного розуміння І. Франком феномену народу.

Тому не дивно, що Віктор Петров, людина з неприхованою антинародницькою спрямованістю світогляду, так підсумував своє розуміння народницької ідеології: “Народництво – це своєрідний варіант демократизму, з підкресленими в ньому елементами етнографічності. Як це характерно взагалі для демократичної доктрини, народництво виявляє егалітаристичні тенденції, стверджує народоправство, проголошує народ автономним носієм суверенності, – права й влади. Над усім підноситься і над усім тріюмфує народ. Він є абсолют, що стверджує себе сам з самого себе. А тому, що народ, як сказано, це його мова, то й ствердження народом себе в мові й побуті, це і є його остаточне й найвище ствердження. Філологізм, етнографізм, біологічний історизм, біологічна безперервність в історії, – ось межа, за яку народництво не переступає” [15, 7].

Можна назвати кілька способів впливу контексту на філософські ідеї (текст): 1) *відображення* контексту в філософських поглядах, коли ідеологічний контекст просто транслює себе в філософський текст; 2) контекст є *причиною* думки, але сам у складі думки не перебуває; 3) ідеологічний контекст лише *блокує* деякі напрями філософських розмислів і водночас відкриває певне поле можливостей, які йому не суперечать; 4) контекст може негативно впливати на формування філософських поглядів і тоді філософські ідеї, якщо все ж таки виникають, стають своєрідною

⁶ М. Грушевський: “Народ, маса народня... і єсть, і повинний бути альфою і омегою історичної розвідки. Він – із своїми ідеалами й змаганнями, з своєю боротьбою, поспіхами і помилками – єсть єдиний герой історії” [7, 73].

негативною *реакцією* на контекст; 5) не потрібно також забувати, що і подібність, і відмінність між контекстом і текстом часто носить *конвенційний* характер, тобто залежить не від об'єктивно наявного стану речей, а є характеристикою свідомості групи дослідників. При цьому слід пам'ятати, що контекстуальний метод не є універсальним: якась частина філософських поглядів не може бути пояснена його впливом і тому він має бути доповненим іманентним методом. Цей метод пояснює специфіку філософських поглядів внутрішніми впливами попередніх етапів їх розвитку, а не зовнішнім ціннісним “середовищем”.

Поки що уможлядно зазначимо, що філософські погляди діячів української культури зазначеного періоду виявляють найповніший зв'язок між контекстом (ціннісне “середовище”) і текстом (філософський рівень ідей) у першому і другому способі впливу.

Висновки. Отже, світоглядно-ідеологічна конструкція народу, розглянута як контекст, уможливило далі говорити про спонукальне “місце”, в якому зароджуються філософські рефлексії українських інтелектуалів кінця XIX – початку XX ст.

Подальші перспективи дослідження вбачаються у вивченні особливостей застосування контекстуального методу в працях істориків української філософської думки.

Література

1. Боецій Северин. Розрада від філософії / Северин Боецій ; [пер. з лат. А. Содомори]. – К. : Вид-во Соломії Павличко “Основи”, 2002. – 146 с.
2. Гердер И.Г. Из старого предисловия к сборнику народных песен ; [пер. с нем. Н.А. Сигал] / И.Г. Гердер // Избранные сочинения. – М. ; Л. : Гос. изд-во худ. л-ры, 1959. – С. 83 – 87.
3. Гундорова Т. Проявлення слова. Дискурсія раннього українського модернізму / Тамара Гундорова. – К. : Критика, 2009. – 448 с.
4. Грицак Я. Нарис історії України: формування модерної української нації XIX – XX століття / Ярослав Грицак. – К. : Генеза, 1996. – 360 с.
5. Гриценко О. “Своя мудрість”: Національні міфології та “громадянська релігія” в Україні. – К. : Український центр культурних досліджень, 1998. – 183 с.
6. Б. Грінченко – М. Драгоманов. Діалоги про українську національну справу. – К. : Інститут археографії НАНУ, 1994. – 286 с.

7. Грушевський М. Вступний виклад з давньої історії Русі / Михайло Грушевський // Твори : у 50 т. – Львів : Світ, 2002. – Т. 1. – С. 65 – 74.

8. Грушевський М. З біжучої хвилі / Михайло Грушевський // Твори : у 50 тт. . – Т. 1. – Львів : Світ, 2002. – С. 289 – 382.

9. Грушевський М. На українські теми: “О любви к Отечеству и народной гордости” // Твори : у 50 т. / Михайло Грушевський. – Львів : Світ, 2005. – Т. 2. – С. 20 – 37.

10. Грушевський М. Спомини / М. Грушевський // Київ. – 1992. – № 3. – С. 130 – 142.

11. Зіньківський Трохим. Молода Україна, її становище і шлях / Трохим Зіньківський // Берегиня. – 1993 – 1994. – № 2 – 3. – С. 6 – 25.

12. Камчатнов А.М. О концепте интеллигенции в контексте русской культуры / Александр Михайлович Камчатнов // Язык и ментальность. – СПб. : [Б. в.], 2004. – С. 111 – 123.

13. Кістяківський Б. До питання про самостійну українську культуру / Богдан Кістяківський // Хроніка-2000. – Вип. 37 – 38 : Україна: філософський спадок століть. – К., 2000. – С. 699 – 717.

14. Павличко С. Дискурс модернізму в українській літературі / Соломія Павличко. – К. : Либідь, 1998. – 448 с.

15. [Петров В.] Бер Віктор. З цикло: Засади історії. Народництво / Віктор Петров [Віктор Бер] // Час. – Фюрт (Баварія), 1947. – Лютий. – Ч. 5. – С. 7.

16. Савельева И.М. Знание о прошлом: теория и история : в 2 т. / Ирина Савельева, Андрей Полетаев. – СПб. : Наука, 2006. – Т. 2 : Образы прошлого. – 751 с.

17. Степанов Ю. Константы : Словарь русской культуры / Ю. Степанов. – [изд. 3-е, испр. и доп.]. – М. : Академический Проект, 2004. – 992 с.

18. Франко І. Найновіші напрямки в народознавстві / Іван Франко // Зібрання творів : у 50 т. – К. : Наукова думка, 1986. – Т. 45. – С. 254 – 267.

19. Франко І. Кілька слів о тім, як упорядкувати і провадити наші людові видавництва / Іван Франко // Зібрання творів : у 59 т. – К. : Наукова думка, 1986. – Т. 45. – С. 187 – 203.

20. Франко І. Дещо про самого себе / Іван Франко // Зібрання творів : у 50 т. – К. : Наукова думка, 1986. – Т. 31. – С. 28 – 32.

Артюх Вячеслав. Идеология народничества как ценностный контекст философских взглядов украинских интеллектуалов конца XIX – начала XX века. В статье анализируется специфика народнического контекста и его влияние на социально-

философские рефлексии у М. Грушевского, И. Франко, Б. Гринченко, Т. Зеньковского. Показано, что идеология народничества имеет своим истоком культуру романтизма. Раскрывается роль социальной группы интеллигенции, как своеобразного “самосознания” народа в конструировании образа “простого народа” как элиты нации и попыток его сакрализации. “Народ” в этой идеологической доктрине объявляется единственным субъектом исторического действия и автономным носителем суверенитета.

Ключевые слова: народ, интеллигенция, культ народа.

Artyukh Vyacheslav. Peopleism ideology as a valuable context of philosophical views of Ukrainian intellectuals in the late 19th – early 20th centuries. The special nature of nation connotation and its impact on socio-philosophical self-consciousness of M. Hrushevskyi, I. Franko, B. Hrinchenko, T. Zinkivskyi has been investigated in this article. The Romantic culture period is indicated as a peopleism ideology source. The author reveals the role of intelligentsia social group as peculiar “self-consciousness” of the nation in designing of the image of “ordinary people” as the elite of the nation and attempts of its sacralization. “The people” in this ideological doctrine is announced to be the only subject of historical action and an autonomous bearer of sovereignty.

Key words: the people, intelligentsia, cult of the people.

УДК 165.195

Т 82

Олег ТУЛЯКОВ

**“ФІЛОСОФІЯ СЕРЦЯ”
ЯК ІДЕЙНА ОСНОВА ФОРМУВАННЯ КОНЦЕПЦІЇ
СТАЛОГО РОЗВИТКУ УКРАЇНИ**

У статті визначаються філософські основи концепції сталого розвитку України. Доводиться, що ефективною ідейною базою такої концепції є українська “філософія серця”. Суспільна трансформація у контексті такої ідейної традиції здійснюється під час духовного самопізнання громадян та виконання ними особистого покликання (“сродної праці”), налагодження комунікації на основі віри в Бога та спільної діяльності заради такої віри, суспільної інтеграції на основі християнських цінностей.

Ключові слова: *духовне самопізнання, ідейна основа, самоорганізація, сталий розвиток, “сродна праця”, суспільна трансформація, інтеграція, комунікація.*

Постановка проблеми. У 1992 р. на конференції Організації Об’єднаних Націй ішлося про шляхи трансформації світового суспільства у контексті ідеї сталого розвитку. Загальновизнаний зміст терміна “сталий розвиток” формулюється як організація такої життєдіяльності суспільства, яка при задоволенні потреб його членів не ставить під загрозу потреби майбутніх поколінь. Сталий розвиток – це баланс інтересів, їх узгодженість і захист. Такий розвиток є принципово можливим при злагоді інтересів сучасних і майбутніх поколінь, з одного боку, та злагоді у сучасному суспільстві, – з іншого. Що пов’язує суспільство та різні його покоління в єдине ціле? Що є базовою передумовою узгодженості інтересів? Яка сила здатна об’єднати окремих людей?

Відповідь очевидна – національна культурна спадщина, передовсім – її духовна основа. Суспільна криза є наслідком

втрати наявним поколінням культурної традиції. Життя поза її контекстом породжує покоління, що нездатне реалізувати національну ідею. Відсутність духовних орієнтирів спричиняє домінування орієнтирів суспільства споживання, у якому неможливо займатися пошуками ознак як власної, так і національної ідентичності, а також пошуками свого покликання та його реалізації.

Запорукою ефективності та перспективності будь-яких теоретичних розробок ідей сталого розвитку є правильне обрання філософської основи, виплеканої віковим розвитком національної філософської думки. Тому ми звертаємо увагу на традиційну українську “філософію серця”. Ось те ідейне джерело, відкривши яке для себе, сучасне покоління є здатним увійти в історію як реалізатор національної ідеї. Концепція сталого розвитку передбачає поєднання усіх поколінь українців у єдине ціле, яке органічно та злагоджено існує у світовій спільноті.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Філософські проблеми сталого розвитку України аналізуються в роботах В. Андрущенка, П. Артюха, В. Барякіна, Ф. Вольвача, М. Дробнохода, М. Кисельова, В. Кременя, В. Крисаченка, Ю. Мартинюка, Б. Новікова, В. Ніколко, В. Огнев'юка, О. Сараєва, А. Толстоухова, М. Хилька, В. Шепи, І. Юхновського.

Показовою для характеристики погляду сучасних дослідників на сталий розвиток є робота групи авторів Національної академії наук України під характерною назвою “Національна парадигма сталого розвитку”. Філософський аспект концепції трактується як забезпечення “...стійкого соціального розвитку на основі принципу справедливості” [2, 9]. Але чи можна звести тільки до цього доволі складний і глибокий соціально-культурний зміст оптимальної моделі сталого розвитку для України?

У розвідці визначаються стратегічні орієнтири соціальної складової сталого розвитку. Останні політичні події в Україні продемонстрували хибність указанного орієнтиру на “... збереження стабільності панівних суспільних систем, у тому числі недопущення руйнівних соціальних конфліктів” [2, 19]. Такий погляд здається поверховим та недостатньо осмисленим. Зокрема, як розбудовувати суспільство під час його існування у недосконалій, штучній, неприродній соціальній системі? Чому соціальний конфлікт розуміється у винятково негативному сенсі? Чому не звертається

увага на доведені соціологами (Р. Дарендорф, Л. Козер) позитивні ролі, які відіграє конфлікт? Сталість – це не застій, сталий розвиток має бути саме розвитком, а не збереженням старого, віджитого, недосконалого, неприродного для нації. Адже філософський зміст поняття “розвиток” полягає у розумінні його як “сукупності змін, що є незворотними, спрямованими та закономірними” [8, 555]. До того ж незворотність зумовлюється логікою історичного поступу, спрямованість – осмисленістю та керованістю відповідних політичних суб’єктів, а закономірність – об’єктивним характером людської життєдіяльності.

З метою представлення культурної складової ідеї сталого розвитку ми звертаємося до вітчизняної філософської думки. А саме – до традиції конкретного православного ідеалізму, що була названа Д. Чижевським “філософією серця”. Наше завдання полягає у використанні цього творчого доробку для створення сучасної концепції сталого розвитку, зокрема її культурної складової. Вважаємо, що так сформована концепція має перспективу ефективного впровадження.

Отже, *мета статті* – представити “філософію серця” як ідейну складову концепції сталого розвитку сучасної України.

Вітчизняна філософська традиція, яка досліджується, ґрунтується на твердженні, що “серце” є сутністю людського тіла, де міститься безсмертна, унікальна людська душа. Ця ідея висвітлена у богословському тексті V ст. н. е. “Корпус ареопагітики”, згодом втілилась у світогляді духовних лідерів Княжої доби. Перекладений у 1371 р. на староукраїнську мову “Корпус ареопагітики” дав поштовх для розвитку своїх ідей у душі “філософії серця” та з метою відстоювання “батьківської віри” філософами-полемістами XVI – XVII ст. Так, творчість одного з таких полемістів І. Вишенського ґрунтується на сформованих візантійською культурною спадщиною давньоруських духовних цінностях. Здобуття найвищого рівня духовності І. Вишенський вбачав у існуванні “внутрішньої” людини, яке досягається самопізнанням і самовдосконаленням.

У XVIII ст. “філософія серця” знайшла глибоке та розлоге втілення у житті та творчості Г. Сковороди. Староруська традиція була збагачена ідеями Античності, патристики, німецького містицизму. Упроваджується концепція про три світи та дві людські натури. У душі вже сформованої традиції Г. Сковорода стверджує

можливість пізнання “внутрішньої” людини винятково шляхом самопізнання та самовдосконалення. Натхненні Г. Сковородою, у душі “філософії серця” мислять П. Куліш, М. Гоголь, Т. Шевченко. П. Юркевич надає православним ідеям про “серце” форми класичної філософії. У зв’язку з роботами та життям П. Юркевича, Д. Чижевський та І. Мірчук вживають щодо вітчизняної філософської думки назву “філософія серця”. Яскраве та своєрідне втілення “філософія серця” знаходить у творчості Б. Вишеславцева.

Сучасна українська філософія онтологічне осердя людини мислить у контексті категорії духовності, що визначається через екзистенціали “віра, надія, любов” (В. Шинкарук, С. Кримський).

Ідейною основою української “філософії серця” є світогляд та дії, зумовлені інтенціями “тайнонаписаного закону блаженної суті” (Г. Сковорода). Аби діяти від себе, “сердечно”, свідомо, у повному та глибокому розумінні цього слова, потрібно здійснити акт самопізнання. Із темряви ситуативного, поверхового, затьмареного емоціями та пристрастями, особа поринає у світ свого сутнісного, стаючи на шлях актуалізації та, згодом, реалізації своєї життєвої місії. Б. Вишеславцев так описує цей визначальний для людини акт звернення до власної суті: “Суворий заклик: «пізнай себе» – завжди має на увазі стан заблудження та засліплення. Вираз дельфійського оракула звернутий до тих народів та людей, у яких немає почуття міри та середини і які, внаслідок власної самопевненості та гордині, кинуті у хаос позасвідомого” [1, 180].

Сформована у такий спосіб особистість, яку Б. Вишеславцев називає “самість”, згодом відіграє свою роль у формуванні оновленої вдосконаленої культури. Особи, що у період трансформації суспільства змогли зреалізувати свою “самість”, можуть стати духовними лідерами нових часів. Їхня діяльність народжує оновлену реальність, пропонує суспільству нові способи існування. Особистісна реалізація зумовлює суспільну реалізацію. Тобто особистісна форма є дійсно реальною, ідейно обґрунтованою, а суспільна форма – залежною, несамостійною, беззмістовною. “Самість” не гине при розпаді культур. Навпаки, вона не тільки переживає справжнє народження, а здатна “...досягнути нової гармонії на новому небі та новій землі” [1, 181].

Саме у такий спосіб на рівні трансцендентного відбувається взаємодія особистісного та загального. Суспільство здобуває

свою форму як форму життєдіяльності завдяки подвигу духовних лідерів, які сягнули “самості”. З погляду конкретного православного іdealізму, сутнісна політична трансформація відбувається шляхом свідомих дій окремих особистостей, котрі у духовному вимірі досягають найвищого рівня самосвідомості [1, 182].

Усвідомлення індивідом власної природної духовної специфіки є початком найважливішого для нього процесу особистісного вибору, тобто вибору сфери спілкування, професії, місця в суспільстві тощо. Такий спосіб, від визначального духовного до земного конкретного, є єдино правильним способом формування само-свідомості особистості, що виражає усвідомлення людиною своєї єдності зі світом, розуміння “самості” (власної неповторності), визначення та здобуття соціального статусу, формування життєвих принципів та інтересів. Самопізнання і самовдосконалення, активна професійна та суспільна діяльність, відчуття гармонії та злагоди зі світом приносять особистості щастя (у розумінні Г. Сковороди). Така людина є частиною тієї частки суспільства, яка його тримає у злагоді й є запорукою стабільності, стійкості, сталості.

Формування у правильний спосіб самосвідомості членів суспільства розв’язує його гострі проблеми: соціальну та економічну нерівність, заміну неефективних систем управління, суспільне непорозуміння та ненависть. Такі проблеми є логічним наслідком того, що ті особи, котрі виконують функції суспільного управління, є до цього невідготувленими. Бо вони не сформували власну самосвідомість у належний спосіб, тому їх дії позбавлені духовного, сутнісного. Їхня свідомість перебуває у полоні пристрастей та утилітарних примх.

Сталий розвиток неможливий без високого рівня соціальної інтеграції, яка є об’єднанням у єдине ціле різних частин і елементів суспільної системи та суб’єктів комунікації [8, 215]. До того ж інтеграція може здійснюватися у межах уже усталеної системи. У цьому разі інтеграція вдосконалює наявну систему, підвищуючи рівень її цілісності та організованості. Але особливу цінність інтеграція має при формуванні нової суспільної системи з раніше непов’язаних елементів. Так, інтеграція відіграє визначальну роль у побудові нової політичної системи, що є вельми актуальним для сучасної України. Досконалість і ефективність такої системи безпосередньо залежить від рівня та характеру інтеграції. Інтегра-

ція збільшує обсяг та інтенсивність соціальних взаємозв'язків та взаємодій, зокрема формує нові форми та рівні суспільного управління.

Як трактує соціальну інтеграцію українська “філософія серця”? Що у її контексті є факторами інтеграції? Видатний український філософ, один із фундаторів “філософії серця” П. Юркевич відповідає на ці питання у творі “Мир з ближнім як умова християнського співжиття”. На думку філософа, людині природно притаманна потреба у духовному спілкуванні з іншими людьми. Якщо саме ця потреба зумовлює соціальну комунікацію, то настає мир і гармонія у суспільстві. Духовна комунікація між людьми має релігійний зміст, оскільки вона зумовлена вірою у Бога та потребою у діяльності заради Бога. Така комунікація здійснюється передовсім на рівні людських “сердец”, тобто у формі інтуїтивного проникливого відчуття ближнього.

Така сутнісна мотивація є зануренням за порадою у власне серце. Бог не закінчив акт творіння світу. Він продовжує його створювати шляхом подвигів тих людей, які діють спільно та сердечно, тобто за покликанням. Людина творить світ із Богом. У цьому діяльнісному значенні вона виявляє свою богоподібність. Обмежений людський розум нездатний планувати творіння світу. Задуми Бога пізнаються людським серцем, яке виявляється у “моральнісних” учинках. Сакральний зв'язок Людини з Творцем закріплюється вірою, сакральний зв'язок між людьми скріплюється “моральнісними” вчинками – любов'ю та справедливістю. Зв'язок існує у формі дії, яка і є таємним творінням світу. Його кінцева мета – таємниця, яку не дано зрозуміти земній людині. Люди покликані діяти разом за сердечним потягом. Хто чинить так – той миротворець. Тобто **творець миру**.

Спільне миротворіння є інтегративним фактором, який утворює справжню громаду. Істина дана Творцем задля того, аби усе людство об'єдналося у єдину спільноту та рухалося спільним шляхом. Істина Божа єдина для всіх, тому тільки вона здатна об'єднати. П. Юркевич пише: “Отже, єдність цілого людства, повна, беззастережна єдність його під одним Богом, в одній вірі, в одній думці, під одним законом, в одному благові, в одній досконалості – такою є найвища мета, вказана людському роду його Спокутником” [6, 228].

Самоорганізація розуміється як іманентна здатність спільноти стало та цілісно існувати при зміні зовнішніх і внутрішніх обставин. До того ж сталість і цілісність забезпечується тим, що члени громади реалізують власну життєву місію, виконуючи “сродну” працю. Вчення про “сродну працю” було впроваджено видатним українським філософом Г. Сковородою. Він стверджує, що у людини є основа, яка “...збуджує її до спорідненості...” [3, 425]. Цей імпульс спрямовує індивіда на пошуки відведеного саме для нього роду діяльності. Інтуїтивно, серцем відчуваючи своє місце у суспільстві, людина стає його органічною частиною.

У “сродній праці” людина здобуває щастя. Шляхом свідомого саморозвитку вона починає бачити речі такими, які вони є насправді, живучи згідно з природою, людина розуміє Істину. Праця для “філософів серця” мислиться у гранично глибокому духовному сенсі, оскільки вона пов’язується із реалізацією творчих потенцій особистості у формі породження нового, яке немає аналогів. Унікальність такого нового відображає унікальність конкретної людини. Унаслідок цілеспрямованої творчої роботи предмет праці зазнає трансформації, завдяки якій стає продуктом праці. Цей продукт відповідає потребі суб’єкта, а також виражає його роль у відтворенні світу. Отже, “сродна праця” як діяльність, у якій відтворюється та реалізовується внутрішня природа особистості, зумовлює трансформуючий вплив на саму людину, яка здійснює визначальні для свого життя акти самопізнання та самореалізації.

Висновки. Отже, настав час, коли вітчизняна філософська думка, що ідентифікується як “філософія серця”, має стати головним ідейним джерелом концепції сталого розвитку сучасної України. Трансформація нашого суспільства, при якій буде забезпечено розвиток сучасного покоління з урахуванням інтересів наступних поколінь, має відбуватися за вимогами “філософії серця”. А саме: за умов духовного самопізнання членів суспільства, особливо його духовних лідерів, визначення “сродної праці” та її практичної реалізації, налагодження суспільної комунікації на основі віри в єдиного Бога та усвідомлення необхідності спільної діяльності заради нього, суспільної інтеграції на основі християнської любові до ближнього.

У статті окреслено ключові, вихідні ідеї щодо розробки філософської основи концепції сталого розвитку. *Перспективи подальших* розвідок вбачаються у ширшому залученні творчого доробку “філософів серця” до формування цілісної концепції сталого розвитку України, зокрема у визначенні її філософських основ.

Література

1. Вишеславцев Б.П. Вечное в русской философии / Б.П. Вышеславцев. – Нью-Йорк : И-во имени А.П. Чехова, 1955. – 296 с.
2. Національна парадигма сталого розвитку України / за заг. ред. академіка НАН України Б.Є. Патона. – К. : Державна установа “Інститут економіки природокористування та сталого розвитку Національної академії наук України”, 2012. – 72 с.
3. Сковорода Г.С. Твори : в 2 т. / Григорій Савич Сковорода. – К. : АТ “Обереги”, 1994. – Т. 1 : Поезії. Байки. Трактати. Діалоги. – 528 с.
4. Сковорода Г.С. Твори : в 2 т. / Григорій Савич Сковорода. – К. : АТ “Обереги”, 1994. – Т. 2 : Трактати. Діалоги. Притчі. Переклади. Листи. – 480 с.
5. Юркевич П.Д. Серце та його значення у духовному житті людини, згідно з ученням слова Божого / П.Д. Юркевич // Вибране. Бібліотека часопису “Філософська і соціологічна думка”, серія “Українські мислителі” / упоряд., передмова і примітки А.Г. Тихолаза ; переклад з російської В.П. Недашківського. – К. : “Абрис”, 1993. – С. 73 – 115.
6. Юркевич П.Д. Мир з ближнім як умова християнського співжиття / П.Д. Юркевич // Вибране. Бібліотека часопису “Філософська і соціологічна думка”, серія “Українські мислителі” / упоряд., передмова і примітки А.Г. Тихолаза ; переклад з російської В.П. Недашківського. – К. : “Абрис”, 1993. – С. 222 – 229.
7. Філософський енциклопедичний словник / Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАНУ. – К. : “Абрис”, 2002. – 742 с.
8. Философский энциклопедический словарь / Редкол. : С.С. Аверинцев, Э.А. Араб-Оглы, Л.Ф. Ильичев и др. – 2-е изд. – М. : Сов. энциклопедия, 1989. – 815 с.

Туляков Олег. “Философия сердца” как идейная основа концепции устойчивого развития Украины. В статье определяются философские основы концепции устойчивого развития Украины. Доказывается, что эффективной идейной базой такой концепции есть украинская “философия сердца”. Общественная трансформация в контексте такой идейной традиции осуществляется

при духовном самопознании граждан и выполнении ими своего призвания (“сродного дела”), при коммуникации на основе веры в Бога и совместной деятельности ради такой веры, общественной интеграции на основе христианских ценностей.

Ключевые слова: духовное самопознание, идейная основа, самоорганизация, устойчивое развитие, “сродное дело”, общественная трансформация, интеграция, коммуникация.

Tulyakov Oleh. “Philosophy of heart” as an ideological foundation of the concept of sustainable development of Ukraine. Philosophical foundations of the concept of sustainable development of modern Ukraine have been studied in this article. It has been proved that an effective ideological basis of this concept is a Ukrainian “philosophy of heart”. In the context of this ideological tradition, social transformation is provided by citizens’ spiritual self-cognition and their performance of personal vocation (“akin work”), when debugging communication based on faith in God and common activity for such faith, social integration on the basis of Christian values.

Key words: spiritual self-cognition, ideological foundation, self-organization, sustainable development, “akin work”, social transformation, integration, communication.

УДК 1(477)(09)+262.8

М 64

Ірина МІРЧУК

**ПРОБЛЕМА ОСОБИСТОСТІ
У ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЙНІЙ СПАДЩИНІ
ГАВРИЇЛА КОСТЕЛЬНИКА**

У статті розглядаються, запропоновані доктором філософії Гавриїлом Костельником, релігійні засади, які формують само-свідомість особистості і є пріоритетними у процесі її само-визначення. Г. Костельник зазначає, що в людині тісно пов'язане матеріальне й духовне, свідченням чого є мова, мислення, релігія. Релігія є суттєвим складником людської природи. Вона формує природу людини – розум і почуття, а також волю, покладає на людину певні обов'язки. Усі сили людської душі релігія зводить у доцільну гармонію, підносить душу до найвищого життя.

Ключові слова: *людина, особистість, релігія, церква, само-свідомість.*

Постановка проблеми. Соціальний прогрес, бурхливий розвиток науки і техніки, постійне зростання вимог до сучасної людини зробили її життя надто стрімким. Але якими б глобальними не були науково-технічні зміни, майбутня доля людства завжди залежить від особистості, у якій реалізується здатність гармонійного поєднання як матеріальних, так і духовних потреб.

Проблема особистості є найскладнішою у філософії. Особистість, за І. Фроловим, “виступає як динамічна, відносно стійка цілісна система інтелектуальних, соціально-культурних і морально-вольових якостей людини, які виражені в індивідуальних особливостях її свідомості і діяльності” [10, 557]. Якщо провідним у визначенні індивідуальності є її неповторний вроджений талант, то у особистості – воля, самостійність. Людина виконує в суспільстві визначені ним ролі, постає як істота соціальна. Як особистість

проявляє себе у ставленні до виконання своєї ролі або ролей у суспільстві? Особистість втілює цінності своєї епохи, культури. Сприймаючи цінності як власні, беручи їх за основу свого світогляду і діяльності, обирає роль у суспільстві чи виконує визначену так, щоб максимально реалізувати свою систему цінностей. Особистість передбачає самостійність діяльності на основі вільно обраних принципів і відповідальності. Автономність – одна з провідних рис особистості. Вона сама обирає цілі, обов'язки залежно від своїх переконань, інтересів. Свободу особистості забезпечує її вольова готовність робити вибір і брати на себе відповідальність за нього. В особистості домінує свідомо-вольовий початок, який забезпечує не тільки розуміння мети і шляхів її досягнення, але і силу для їх здійснення, незважаючи на всі зовнішні перешкоди. Особистість діє на основі усвідомлення сенсу життя.

Формування духовності як провідної риси особистості – велике і складне завдання. Особливої актуальності воно набуває сьогодні, коли рівень духовної культури падає: знецінюється престиж освіченості та інтелектуальної діяльності, знижуються моральні критерії своєї та чужої поведінки, що пояснюється зниженням рівня життя в Україні, відсутністю соціальної захищеності, невизначеністю моральних орієнтирів у політиці держави й повсякденному житті.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблема людини, формування особистості, духовності та моральних цінностей завжди була у центрі філософських досліджень. Уперше це чітко прослідковується у Сократа. Фундаментальною здатністю людини він вважав розум і мислення, які здатні дати вище, загальнообов'язкове знання, яке, однак, неможливо отримати в готовому вигляді. Людина повинна докласти значних зусиль, щоб здобути його. Він виходить із настанови, що людина володіє повнотою знання, її свідомість щодо всерозуміння істини бере з самої себе і лише звідти вона черпає це розуміння. За Сократом, завданням філософа є допомогти людині народитися для нового життя і прийняття дійсних та істинних моральних норм. “Я поставив своєю життєвою метою надавати кожному в його індивідуальному духовному житті посильну допомогу, намагаючись накреслити шляхи, ступаючи по яких кожний із вас міг би стати кращим і розумнішим,” – говорив у “Апології” Сократ [6, 84].

У релігійній думці цю проблему вперше порушив православний філософ і богослов П. Флоренський, який виокремлював три аспекти у дослідженні проблеми людини та її призначення: природу людини, побудову її тіла (використовуючи дані біології та психології), дух, можливий шлях людини від грішного до святого стану (проблеми християнської екзегетики) та діяльність людини, аналізуючи світогляд (науку і філософію), мистецтво і господарську діяльність [11, 820]. П. Флоренський доводив, що саме релігійний культ визначає естетичну спрямованість, пізнавальне значення та виховну роль духовних цінностей у формуванні особистості.

Вагомий внесок у постановку та розв'язання проблеми людини, особистості зробив релігійний філософ, представник “київського кола” філософії М. Бердяєв. Ця тема стає однією із провідних у філософії мислителя, на що він та його сучасники неодноразово наголошували. Ось що писав Бердяєв у 1925р.: “Релігійна проблема про людину та людську творчість стоїть у центрі моєї думки, нею просякнуті всі мої твори” [1, 298 – 299]. Для М. Бердяєва особистості людини немає, якщо немає того, що вгорі світу, до якого вона повинна сходити. Саме тому, вважає він, бути особистістю – це бути індивідуальністю, а значить – визначати своє особливе призначення у всесвіті, стверджувати повноту свого єдиного буття в бутті всесвітньому, харчуватися соками божественного життя. Тому для нього людина є особистістю, але не за природою, а винятково тільки за духом. У цьому внутрішньому відношенні особистість черпає сили для вільного ставлення до світу, а тому вона – універсум у індивідуально-неповторній формі, незалежне ціле, найвища цінність. Ніщо не може втручатися в цей універсум без дозволу особи, наділеної правом і обов'язком захищати свою духовну свободу від інших людей, суспільства, держави [2, 55].

Релігійний філософ М. Лоський, розглядаючи проблему формування та розвитку особистості, вважає, що весь світ складається з особистостей дійсних і особистостей потенційних. За М. Лоським, розвиток особистості є еволюційним процесом, який передбачає перехід від потенційної, що втілює в собі образ Божий, до дійсної особистості – подобою Божою. Подібність

Божа – це мета розвитку будь-якої особи, яка досягається власними зусиллями вільної особистості та є її досягненням. Відзначаючи, що людина є істотою недосконалою, М. Лоський стверджує: повної реалізації індивідуальності особистість досягає лише в Царстві Божому. Відстань між земною людиною і абсолютно досконалою особистістю надзвичайно велика. Вона повинна пройти багато різних, які все ускладнюються, ступенів життя на шляху до Царства Божого – душа сім'ї, душа якоїсь соціальної групи, душа нації [5, 328]. Філософ Л. Карсавін підкреслював, що саме релігійність людей є змістом культурно-історичного процесу, оскільки розв'язує основне завдання – здобуття перемоги над забуттям і часом, над минулим і майбутнім – над смертю. Оскільки західна культура деградує, то її можна врятувати лише через розвиток релігійності. У цьому аспекті, вважав Карсавін, завдання православ'я є універсальним і водночас індивідуально-національним [8, 429].

Розглядаючи людину діяльною, соціально-активною істотою, марксизм, наприклад, розуміє під людським “я” не щось особливе, ізольоване пасивно і рефлексує, а тільки те, що перебуває завжди в єдності з колективним, громадським “ми”. Марксизм завжди підкреслює, що всі особистості так чи так, у тій чи тій мірі суб'єкти діяльності – праці, пізнання, спілкування, оскільки будь-яка людина реалізує певну мету, здійснює життєві потреби. Однак особистість є суб'єктом діяльності не ізольовано, сама собою, а лише як частина соціального колективу (суспільства, класу, групи). Тому її індивідуальний розвиток можливий тільки в колективі та на його основі. Конкретна ж роль особистості завжди залежить від того, як вона сама сприймає і оцінює своє становище в суспільстві, колективі, які висновки та практичні кроки вона робить [7, 657].

Отже, марксизм встановлює, що хоча особистість характеризується деякими особливостями усвідомлення і здійснення своєї діяльності, сама ж ця діяльність підпорядкована об'єктивним законам розвитку суспільства і завжди здійснюється нею спільно з іншими людьми.

Подібну позицію щодо питання про природу особистості займає П. Сорокін. На його думку, особистість – це соціокультурний

індивід, і він є тим, ким він є саме завдяки дії соціокультурних сил. Усе, що є в його “я” (ім’я, наукові ідеї, релігійні погляди, естетичні смаки, моральні переконання, манери, економічне становище, соціальний статус і життєвий шлях), вважає П. Сорокін, – зумовлено суспільством [9].

Розробка теоретичних, зокрема філософських, проблем особистості набуває нині важливого значення, особливо актуальним є дослідження категорії релігії з позиції аналізу її впливу на формування особистості, самосвідомості та самоідентичності людини, її самовизначення та духовного розвитку. *Метою статті* є звернути увагу дослідників вітчизняної релігійної філософської думки на певні аспекти творчого мислення видатного українського філософа першої половини ХХ ст. о. Гавриїла Костельника, який оволодів спадщиною світової філософської думки і виробив власні, високопрофесійні концепції з зазначених проблем.

Розмірковування Г. Костельника над цією проблемою вилилося у кілька праць, серед яких є дуже глибокі оцінки ролі релігійної віри в житті людини, природи атеїзму, а також ролі науки, природи наукового знання, наскільки глибоко таке знання допомагає людині пізнати Всесвіт і його першооснови, формує особистість, сприяє її самовизначенню. До них належать: “Таниці Вселенної”, “Справжнє джерело атеїзму”, “Границі демократизму” тощо.

Передовсім варто зазначити, що у першій половині ХХ ст. Гавриїл Костельник був свідком поширення в Європі войовничого атеїзму. Г. Костельник глибоко замислюється над його причинами. Якщо теологи пояснюють джерело атеїзму гріховністю людини, то Гавриїл Костельник вважає, що цю причину не можна вважати головною, тобто джерелом атеїзму. Наукове знання може багато що пояснити, однак воно не в змозі побороти релігію, оскільки не може “ясно й переконуючо опрокинути всі докази, на яких ґрунтується віра в Бога: існування людського розуму, доцільність у природі, існування вродженого морального змісту (совість), різницю між живим і неживим, початок життя на землі і т. ін. наука мусіла би виразно й переконуючо пояснити механічним способом, без Бога” [4, 87].

Розвиток науки веде до атеїстичної орієнтації, у фізиці відкрито, як каже Г. Костельник, “немеханічний чинник”, проте

згадані питання залишаються нерозв'язаними, таємничими. Тому, визначаючи матеріальну природу як основу всього світу, професор, як і всі філософи Нового часу, не може обійтися без ідеї Творця. Для нього наукові знання не перешкоджають вірити в Бога, вони, навпаки, допомагають глибше переконатися у вірі, джерелом атеїзму є не наука, а догматизм мислення, специфічна ментальність, “чуття”: “Власне те чуття, яке виробляється в душі у зв'язку з механістичною перспективою на світ, є справжнім, найглибшим, оригінальним джерелом атеїзму” [4, 14]. Атеїзм виростає з чуття, з тієї сильнішої половини людського ества, оскільки людина, як і все інше у Всесвіті, має і матеріальну, й духовну природу. Чуття належить до сильнішої, духовної природи. Костельник розмірковує так: “У людській природі треба розрізнати два творчі мотори: одним є наше свідоме й свобідне «Я», другим є наша природа. “Хімія, фізика, математика, історія... є твором нашого «я»; а наші безпосередньо відбиранні зображення та вражіння – це чисті твори нашої природи. Є також мішані твори, як наприклад мова, бо її творить і наше «я» і наша природа (вона дає перші імпульси й засоби для творення мови). Наше думання також є мішаним твором: перші імпульси та засоби думання походять від природи, а дальше думання переводить наше «я»” [4, 19]. Релігія також належить до “мішаних творів”: перші імпульси і поняття до витворення релігії дає природа, а дальшу розбудову релігії “переводить людське “я””.

Отже, в людині тісно пов'язане матеріальне й духовне, свідченням чого є мова, мислення, релігія. Г. Костельник детально аналізує вчення як давніх, так і сучасних йому атеїстів, до яких відносить Ч. Дарвіна, З. Фройда з метою показати, що релігійне чуття глибоко пов'язане з людською природою, а теорія Дарвіна, стверджуючи, що людську природу створила людська свідомість “я”, він вважає абсурдом. За теорією Фройда, релігія пов'язана з почуттям небуденності, піднесеності, одухотворення людини, джерело якого важко знайти у природі. Релігія є ілюзією, якій не місце в матеріалізованому світі, вона стоїть неначе над природою людини. Чуття, з яким Костельник пов'язує релігію, не входить до його поняття природи. Водночас свідомість людини є складовою її природи: “Свідомість – це «розв'язаний бік» природи, щоби

свідоме ество могло само собою кермувати в житті, щоб могло вести самостійне, індивідуальне життя. Природа тут полишила людині свободу, щоб людина могла бути «ковалем своєї долі», щоб людина сама могла «будувати» фізіономію своєї душі, а від тої будови, очевидно, залежний також спосіб життя людини чи то взагалі її доля. Кожна думка, а властиво кожний зміст свідомості лишає по собі слід у нашій душі – собі питомий слід” [4, 31]. Такі слова цілком заперечують Костельника, коли він спростовував теорію Дарвіна про те, ніби людську природу створила людська свідомість. Як бачимо, сам професор дійшов такого ж висновку, бо інакше й не могло бути. Релігійний сан зобов’язував це спростовувати, і Костельник підкорявся обов’язку – так можна розуміти його виступи проти наукових висновків. Він сам це засвідчує: “А що частіше перебуває в нашій свідомості, це бере нашу душу в полон”, при чому чуття значно сильніші, ніж думки, почуття впливають на розум. Світогляд людини погоджений з її чуттям, чуття формують погляди: “Кожний зміст свідомості має два боки: один льогічний, другий чуттєвий, а принцип гармонії домагається, щоб обидва ці боки достроїлися до себе: або поняття зреформує чуття на свій лад, або чуття зреформує поняття на свій лад. Це значить, що кожному поняттю відповідає йому питоме чуття в нашій душі” [4, 31].

Звичний природний світ, у якому живе людина, для неї є єдиним реальним світом. Поглинута своїми турботами, вона не замислюється над метафізичними, абстрактними проблемами чи поняттями. Для людини тут усе знайоме, близьке, усе пояснене чи з досвіду, чи з науки. Але коли перед людиною відкривається інша сторона світу, як увечері зоряне небо, тоді вона усвідомлює таємничість світу, своє безсилля чи непевність. Звідси виростає коріння релігії, отже, віри в ідеальне: “Релігійні мотори стають в нашій душі живіші й сильніші, коли якісь надзвичайні події цілком поторощать «чуття нічогости» і в душі в повній силі віджикють почуття таємности, непевности, нашої власної безсильности й маленькости, от як нам хтось дорогий умре, а в людей, що безпосередньо залежні від природи, коли йде буря, град, повінь...” [4, 36].

Людина потребує відповіді на кардинальні життєві питання – про сенс і мету життя, звідки цей світ, для чого існує, що чекає

світ у майбутньому, як досягнути мету життя та ін. – їх ставить практичне життя і вимагає відповіді. Знайти їх допомагає спілкування з Абсолютом, – не важливо яким, але він належить до сфери ідеального. Тому Костельник вважає, що “кожна людина мусить визнавати якусь релігію, адже поняття Абсолюта ніколи не базується лише на науці, а переважно на вірі” [3, 173]. “Один релігійний світогляд можна заступити другим релігійним світоглядом, одну релігію другою релігією – але ніколи “наукою” [3, 174].

Як держава повинна ставитися до релігії, виходячи з того, що вона від природи притаманна людині? Костельник вважає: політика державної влади щодо релігії повинна базуватися на визнанні психологічних, суспільних та історичних заслуг релігії. Її не можна так просто відкинути чи заперечити у державі, як і в житті кожного окремого громадянина.

Передовсім релігія є суттєвим складником людської природи. Вона формує природу людини – розум і почуття, а також волю, покладає на людину певні обов’язки, тобто обмежує її природну свободу: “Тільки віра в Бога може спричинити внутрішню відповідальність – або що те саме: тільки віра в Бога може спричинити зобов’язання в совісті” [3, 176]. Воля без зобов’язання є страшною, людина без віри ні перед ким не відповідає за свою сваволю. Це страшно, небезпечно для суспільства. Атеїсти вважають, що таким суддею волі може бути розум, але Костельник стверджує, як з досвіду знаємо, що “сам розум ослабий для нормального пановання над волею та чуттям” [3, 177], коли “Бога немає, то все дозволено”. Атеїзм залишає людську душу на поталу сліпій долі, тоді як релігія очищує наші почуття й впорядковує їх. Костельник навіть цитує Г. Честертон – одного з новітніх англійських письменників, який вважає, що людська душа потребує впорядкування, без Бога вона “неначе город, якого не доглядають”, “позитивна релігія культивує душу, ставляє для неї ідеали, дає взори, дає силу, зобов’язань” [3, 178], “всі сили нашої душі релігія зводить в доцільну гармонію, і підносить душу до найвисшого життя” [3, 179].

У суспільстві релігія сприяє об’єднанню людей, вона єднає людські душі, у ній люди знаходять силу для самопосягати та жертви. Релігія завжди домінувала в суспільстві завдяки християнським ідеалам гуманності, справедливості, прагнення до безконечного,

навіть плекала національні ідеали. Християнська релігія здійснила найбільший суспільний переворот – вона створила нову людину, стала джерелом невичерпного життєвого багатства, ідей поступу, розвитку. Додамо, що християнство розірвало межі замкнутого земного життя, дало людині-християнину надію на життя вічне, відчуття синівства й благодаті, можливість почуватися Сином Божим, захищеним і зрозумілим у найтяжчих провинах. “Воно дає здорову підставу та провідну ідею, і в нинішніх часах, в часах світової революції, спричиненої війною, християнство дає здорові будуючі ідеї. Суспільна справедливість рівність людей, гуманність і т. д. – се ж вирросло з християнської почви...” [3, 183]. Якщо в історії були прояви негуманного ставлення до еретиків чи релігійні війни, то джерелом таких негативних явищ є не релігія, а “спеціальні обставини та суспільні погляди”, тобто причина в самих людях. Релігію не можна ігнорувати, тому що вона була джерелом усієї науки, мистецтва й цивілізації, є вершиною науки й культури: “Віра в Бога була історично першим філософічним поглядом на світ, а вона є й психологічно першим філософічним поглядом... Найвищим і найцікавішим предметом для людської думки навіки останеться Бог зі своїми таємницями” [3, 185]. “Нема і не може бути між людьми сильнішої, більше творчої ідеї, як ідея про Бога” [3, 186].

У полеміці з атеїстами Костельник доводить як слабкість і невизначеність поняття модерної науки, так і науковість релігії. У школах релігія необхідна, твердить Костельник, тому що школа виховує людей, а не лише спеціалістів. Навчання без релігії не дає високих ідеалів, не готує до вищої форми життя. Запанує серед молоді атеїзм. Усунення релігії зі школи суперечить поняттю свободи людини. Учні мають мати можливість вибрати – вивчати релігію чи атеїзм. Тоді буде справедливе ставлення до релігії. Необхідно враховувати, що без вивчення релігії навчання буде однобічне, ніколи не зможе розвинути усіх чинників людської душі. У тому, що в модерної інтелігенції релігійний світогляд розвинутий менше, ніж світський, Костельник бачить джерело атеїзму. Та часто інтелігенція – прихильники атеїзму – не розуміють суті християнства, приписують релігії примітивний звичайний людський світогляд або вчення Аристотеля про небо. Та це

несправедливо. Насправді християнство поєднало новий погляд на Всесвіт з релігійним вченням, а батьком такого нового погляду є Коперник: “«Небо» та «пекло» є дійсно християнськими елементами, але що се «небо» є ідентичне із зв'язаним небом Всесенної, а «пекло» ідентичне з огнистим осередком землі (чи то місцем «під нами»), се є лише асиміляцією християнських понять із невдатними світськими поглядами на конструкцію всесенної” [3, 200]. Так розв'язує Костельник проблему поєднання наукового знання і християнської віри.

Висновки. Не заперечуючи досягнень науки і заснованого на її здобутках філософського знання, Гавриїл Костельник, надавав великого значення релігії, вірі. Він вважав, що релігійна віра надає спеціальної цінності усьому світові, – і природі, і соціуму, що оточує людину, цілим народам, рекомендує норми співжиття, права і обов'язки, сподівання і мрії для щастя, пропонує сенс життя навіть тоді, коли людина розчаровується у всьому земному. Релігія пов'язує людину з абсолютною цінністю, формує її сомосвідомість, світогляд, що, на думку Костельника, є коренем релігійної віри.

У своїх роздумах і дослідженнях о. Костельник завжди намагався дійти до джерел природи тверджень, учинків, сенсу та значення подій, часто сам знаходив новаторські, неординарні, досить несподівані висновки і навіть системи поглядів. Його спосіб осмислення історії та дійсності вирізняється в контексті тогочасної галицької інтелігенції саме своєю оригінальністю й неординарністю.

Намагання Костельника мислити адекватно з філософським процесом у Європі, сперечатися з авторитетами, його ерудиція та надзвичайна глибина думки зумовлюють його місце в рядах філософів-професіоналів, передовсім в Україні, у середовищі представників релігійної філософії.

Література

1. Бердяев Н.А. В защиту христианской свободы (письмо редактору) / Н.А. Бердяев // Современные записки. – 1925. – № 24. – С. 285 – 303.
2. Бердяев Н.А. О назначении человека / Н.А. Бердяев // Б-ка этической мысли. – М. : Республика, 1991. – 383 с.

3. Костельник Гавриїл. Границі демократизму (Соціальна студія) / Гавриїл Костельник. – Львів : НТШ, 1919. – 220 с.
4. Костельник Гавриїл. Справжнє джерело атеїзму / Гавриїл Костельник. – Львів : Б.в., 1935. – 96 с.
5. Лосский Н.О. История русской философии / Н.О. Лосский ; пер. с англ. – М. : Совет. писатель, 1991. – 480 с.
6. Платон. Апология Сократа / Платон // Платон. Апология Сократа, Критон, Ион, Протагор / Платон ; общ. ред. А.Ф. Лосев и др. ; пер. с древнегреческого. – М. : Мысль, 1999. – С. 70 – 96.
7. Рассел Б. Історія Західної філософії / Бертран Рассел ; пер. з англ. Ю. Лісняка, П. Тащука. – К. : Основи, 1995. – 759 с.
8. Скотний В. Історичний і систематичний курс / Валерій Скотний. – К. : Знання України, 2005. – 576 с.
9. Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика / П.А. Сорокин // Человек. Цивилизация. Общество / П.А. Сорокин ; общ. ред., сост. и предисл. А.Ю. Согомонов ; пер. с англ. – М. : Политиздат, 1992. – 543 с.
10. Фролов И.Т. Введение в философию : в 2 ч. / И.Т. Фролов, Э. Араб-Оглы, Г. Арефьева и др. – М. : Политиздат, 1990. – Ч. 2. – 639 с.
11. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины / П.А. Флоренский. – М. : Правда, 1990. – Т. 1, Ч. II. – 840 с.

Мирчук Ирина. Проблема личности в философско-религиозном наследии Гавриила Костельника. В статье рассматриваются, предложенные доктором философии Гавриилом Костельником, религиозные принципы, формирующие самосознание личности и, которые являются приоритетными в процессе ее самоопределения. Г. Костельник утверждает, что в человеке тесно соединено материальное и духовное, доказательством этого есть язык, мышление, религия. Прежде всего, религия есть существенным составляющим человеческой природы. Она формирует природу человека – разум и чувства, а также свободу, накладывает на человека обязательства. Все силы человеческой души религия сводит в необходимую гармонию, и поднимает душу к наивысшей жизни.

Ключевые слова: человек, личность, религия, самосознание.

Mirchuk Iryna. Personality formation on the religious principles of Havryil Kostelnyk. The article regards the religious principles (proposed by Ph.D. Havryil Kostelnyk) that form self-consciousness of the personality and have priority in the process of

self-determination. H. Kostelnyk notes that material and spiritual are closely related in a person and language; mentality, religion are the evidence of it. First of all, religion is an essential part of human nature. It forms the human nature i.e. his mind and senses as well as freedom; also imposes certain obligations on the person. Religion brings all the powers of the human soul in reasonable harmony and elevates the soul to the highest life level.

Key words: human, personality, religion, self-consciousness.

УДК 215(092):262.7

К 30

Святослав КАЧМАР

ПРОБЛЕМА СПІВВІДНОШЕННЯ ВІРИ ТА РОЗУМУ У ПРАЦЯХ ГРИГОРІЯ БОГОСЛОВА

У статті вперше у вітчизняній науці на широкій джерельній базі здійснюється аналіз бачення Григорієм Богословом проблеми співвідношення віри та розуму. Стверджується, що концепція св. Григорія тяжіє до широкого розуміння віри, яка охоплює усі стадії богопізнання. Віра, за твердженням Богослова, необхідна на початку сходження людини до пізнання Бога, вона супроводжує процес природного богослов'я й увінчує обоження християнина. Так віра постійно співпрацює з розсудком та умом, і тільки через неї останні здатні забезпечити адекватне пізнання істини.

Ключові слова: віра, розум, знання, ум, Григорій Богослов, богопізнання, патристика.

Постановка проблеми. Чарльз Тайлор – сучасний філософ, автор фундаментальної праці “Секулярна доба”, в якій осмислюється поняття секулярності в європейській модерновій культурі, відзначає дві звичні ілюзії (для) нашого часу: перша – надто різка відмінність розуму і віри; друга – поширена модель “вільного” розуму. З Нового часу, вважає Тайлор, утвердилась традиція оперування поняттям “самого розуму”, при зникненні необхідності Одкровення. Однак сам розум, на думку канадського філософа, не є надійним джерелом для однозначних і достовірних відповідей. Історія філософії показує: попри те, що сам розум у деяких сферах пізнання (скажімо, у формальній логіці чи математиці) є достатнім для розв’язання тих чи тих питань, але вже у сфері природничих наук (хоч, може, віденські позитивісти спочатку так не гадали) сам розум, як переконала нас філософія науки,

не є достатнім. Спочатку природознавець керується певною заданістю, що виходить за межі раціональності і яку Томас Кун назвав парадигмою, а вже згодом він звиряє свої дослідження з останньою. У гуманітарних науках проблема надійного джерела відповідей, які б не приводили до релятивізму в найважливіших питаннях людського буття, стоїть ще гостріше. Саме віра, з одного боку, за Тайлором, здатна бути тим, що направляє наш інтелект не тільки в житті загалом, але і науці зокрема. З іншого боку, саме поняття розуму має бути скориговане нами в те поняття розуму, яке Платон розумів не просто як розсудковність чи сукупність методичних раціональних дій, а як прозріння, природу якого не можна до кінця визначити у словах [46, 13 – 16]. У такому ж річищі висловлюється і папа Бенедикт XVI, водночас наголошуючи на особливій актуальності досвіду свято-отцівського свідчення у розв'язанні цієї проблеми [1, 2 – 3].

Аналіз останніх досліджень і публікацій. У XX ст. над творчою спадщиною св. Григорія Богослова і, зокрема, баченням ним проблеми віри і розуму працювали на Заході такі дослідники, як К. Білей, Б. Далей, Я. Пелікан, Ж. Плажне, Й. Танака та ін. Також варто виокремити важливі для запропонованої теми праці українських та російських дослідників: П. Бутакова, Н. Виноградова, ігумена Іларіона (Алеєва), В. Петрушенка, Г. Флоровського.

При достатній кількості загальних досліджень творчості св. Григорія, які глибоко і повно, на нашу думку, висвітлюють концепцію “віри і розуму” у працях каппадокійця, наприклад, Крістофера Білея чи Йокіро Танаки, є дослідження, які, очевидно, через недостатнє заглиблення в тему і тому, що праці каппадокійця мають, як і практично все християнське богослов'я того часу, несистематичний характер, а головню постають як відповідь на виклики дня [36, 3], не зовсім адекватно розглядають проблему богопізнання в працях св. Отця. Окрім того, треба зазначити деяку невідповідність певних місць перекладів праць св. Григорія тим нюансам концепції богопізнання каппадокійця, про які йтиметься в статті (про усі ці негативні сторони ми детальніше говоритимемо далі). Також практично відсутнє висвітлення теми бачення св. Григорієм постановки та розв'язання цього питання.

Отже, зважаючи на те, що творча спадщина Григорія Богослова, що є однією з ключових персоналій у постановці та

розв'язанні проблеми співвідношення віри та розуму в християнській філософії, в дослідженнях спеціально не аналізувалися в контексті окресленої теми.

Метою статті є на основі аналізу текстів каппадокійського богослова і реконструкції його вчення дослідниками окреслити бачення св. Отцем постановки та розв'язання проблеми співвідношення віри та розуму.

Св. Григорій Назіанзин є одним з найбільших християнських богословів IV ст. Великої вченості та інтелектуального таланту праці св. Григорія, товариша двох інших великих каппадокійців: св. Василя Великого і св. Григорія Нисського (які мали на християнському Сході, як зауважує Ярослав Пелікан, таку ж вагу, як св. Августин на Заході [42, 6]), стали класичною моделлю візантійської гомілетики (жанру церковної проповіді), стилю у прозі і, найголовніше, твори св. Григорія зробили найбільший внесок у визначенні догмату св. Трійці в богослов'ї церкви, тому на Халкедонському соборі (451 р.) його названо Богословом. Так тільки ще називали в християнській традиції апостола Іоанна і візантійського монаха св. Симіона Нового Богослова, якого порівнювали зі св. Григорієм. Згодом каппадокієць був визнаний також одним з трьох найбільших вчителів Східної традиції, разом з його товаришем Василем Великим та св. Іоанном Златоустом [36, р. xii]. Св. Григорій зі св. Василем навчалися в Афінах, здобуваючи щонайгрунтовнішу на той час освіту, а згодом, вивчаючи праці Орігена, якого вважали своїм вчителем, склали на основі його вибраних праць виписки, відомі під іменем "Філокалії" [26, гл. 4]. Св. Григорій Богослов разом зі св. Василем Великим і св. Григорієм Нисським, відстоюючи ортодоксальне бачення тринітарної проблематики, боролися з еретичним вченням Арія, яке у IV ст. розвивав його послідовник Євномій [30, 157].

Хоча у працях Назіанзина спостерігається певний вплив олександрійської традиції, перейнятої ним, можливо, від Орігена, все ж проблема співвідношення віри та знання, поставлена вперше ґрунтовно в християнській літературі учителем Орігена, Климентом Олександрійським, отримує в його працях інші акценти¹.

¹ На нашу думку, російський дослідник творчої спадщини Григорія Богослова, Микола Виноградов, при загалом вдалому висвітленні

Зумовлено це тим, що, хоча у Оригена і з'являється перша богословська система в історії християнської писемності, перед олександрійцями стояли передовсім апологетичні завдання, вони жили і творили ще тоді, коли християнство було неофіційною релігією в Римській імперії і на часі була теоретична розробка підстав її захисту перед язичницькою критикою. Отже, олександрійці, а головню Климент, підхід якого до розв'язання проблеми співвідношення віри і знання переймає Ориген, розв'язували цю проблему так, аби бути переконливими передовсім для нехристиян. Тому олександрійці достатньо повно розкрили специфіку поняття віри як специфічного християнського феномену: її гносеологічний потенціал, зв'язок із грецькою філософією, місце в душі людини і можливість розвитку в знання. Каппадокійців, які жили тоді, коли, навпаки, виникла потреба у захисті ортодоксального християнства від самих же християн, які неправильно розуміли суть релігії Христа (себто єретиків), цікавив передовсім інший аспект проблеми, що був пов'язаний з богословським розв'язанням гранично актуальної для того часу тринітарної суперечки в церкві. Тому, попри часткову подібність позицій олександрійців і каппадокійця щодо розв'язання зазначеної проблеми, в них ми натрапляємо лише на натяки специфічної термінології своїх попередників із Олександрії. Через те, що наступництво від одного богослова до іншого в часи ранньої церкви є для науки великою проблемою, не може бути й абсолютної певності, чи були знайомі каппадокійці зі спадщиною Климента. Є лише докази існування зв'язку каппадокійських богословів з наступником Климента Оригеном [36, 293], у працях якого ми хоч і віднаходимо Климентові погляди на проблему "Афіни і Єрусалим", але в суттєво зверненому варіанті. Тому наскільки каппадокійці і, зокрема, св. Григорій Назіанзин є наступниками олександрійської школи у розв'язанні проблеми співвідношення віри і знання є питанням проблематичним.

Отже, такі проблеми, як сутність поняття віри, знання, розуму не мають у працях св. Григорія систематичного розв'язання

окремих аспектів концепції богопізнання в Григорія, помилково вважає, що каппадокійський Отець дотримується олександрійської традиції розв'язання проблеми співвідношення віри і знання [3, 173].

порівняно з його олександрійським попередником, так само зауважуємо у спадщині каппадокійця лише далекі відголоски Климентової концепції віри як акту розуму (πίστις) προαίρεσις ἐστίν, ορεκτική τίνος ούσα, ἢ δρεξις νύν διανοητική [Stromatum. PG. T. 8. Col. 940]”), а знання як розумового процесу, що розвиває істини віри у розгорнуту богословську концепцію. Головним пафосом у розгляді проблеми “Афіни і Єрусалим” для Григорія було недопущення до сфери Троїчного богослов’я логіки людського розуму, а це було тоді модою серед простого люду: “божественні предмети перетворюються в забаву так, як скачки на конях і видовища [21]”; і здійснено у працях головного противника ортодоксії того часу – Евномія, богослов’я якого було спробою раціоналізувати християнську релігію на підставі твердження про абсолютність пізнання людиною Бога [35, 365] і звідси, завдяки простим логічним міркуванням, а також деяким місцям зі Святого Письма, довести тварність Ісуса Христа, отже, фактично зводячи нанівець сутність християнства. Каппадокійці заперечували такі високі можливості людського розуму. Зокрема, Григорій Богослов доводив, що у сфері пізнання Бога Самого собою людину повинна вести віра, а не розум. Тому, на відміну від олександрійців, які ставили і розв’язували проблему “Афіни і Єрусалим” у термінах протистояння віри і знання, у каппадокійського отця – протиставляння віри розуму.

Так, за св. Григорієм, для розуму в межах природного богослов’я, що користується звичними для грецької філософії аргументами, є очевидним саме існування Бога: “Бог є творчою і змістовною першопричиною усього; цюмоу нас вчить і зір, і природний закон” [10].

Тому часто, де можливе чисто логічне міркування, головно у сфері природного богослов’я чи у спростуванні умовиводів еретичної думки, Григорій користується чистим мисленням і надбанням грецької філософії² (наприклад, коли в його працях ідеться про

² Браян Далей відзначає використання св. Григорієм аргументації під час з’ясування відношення трансцендентного Бога до світу, розробленої Аристотелем; доведення існування Бога з наявності порядку у світі, розробленим стоїками. Та й не можна не визнати, що, як це характерно загалом для усієї патристичної думки, багато місць у працях каппадокійця проникнені духом платонізму [37, 34, 36] та неоплатонізму [23, 184].

визначення природи імені [11] чи логічну необхідність існування одного, а не багатьох богів [12]); і навіть посилається на її авторитет [10].

Тож ми простежуємо надзвичайний пієтет перед наукою, що притаманний як св. Григорію, так і олександрійській традиції. Ще будучи юнаком, Григорій переймається полум'яною любов'ю до наук: "І я намагався покласти хибні науки на службу справжнім... Проте ніколи мені не приходило на думку надати перевагу чомунебудь перед нашими заняттями [13]".

Термін "філософія" вживається Назіанзинцем передовсім на позначення християнської теології [47, 72]. "Немає нічого більш непоборного, ніж філософія, – засвідчує свою любов до любо-мудрості Григорій, – нічого більш невлучимого. Усе може ослабнути, тільки не філософ... Непоборні тільки двоє – Бог і ангел; а третій – філософ, нематеріальний у матеріальному" [19]. Язичницька філософія, каже каппадокієць, лиш грає з тінями істини, в той час, як християнська філософія, може, не така витончена, але спрямовує до Бога [16], "християнське вчення твориться за способом рибаків, а не по-аристотельськи, духовно, а не хитро-сплетіннями" [27].

Незважаючи на самоочевидність існування Бога для св. Григорія, для нього неможливо одними силами людського розуму пізнання того, хто є Богом, сутності Бога³. Оскільки на питання, чи існує Бог десь чи ніде; де був Він перед тим, як сотворив світ, не може бути відповіді, яка б задовольнила людський розум [10]. Окрім того, "не тільки світ Божий, – твердить св. Отець, – який вище усякого розуму і розуміння (Флп. 4:7)... але навряд чи можливе для нас і точне пізнання тварного" [10].

³ Тут проявляється суттєва відмінність між баченнями богопізнання, що домінують у східному та західному християнському богослов'ї періоду патристики та схоластики. Віктор Петрушенко робить аналіз цієї відмінності на прикладі порівняння концепції богопізнання Григорія Богослова і Ансельма Кентерберійського: "Він (*Ансельм – прим. автора*) висловлює позицію щодо шляхів богопізнання, що не може не вразити тих, хто більше причетний до православ'я... Зокрема, він стверджує, що у більшості із того, «у що ми про Бога та його творіння віруємо», будь-яка людина може переконатися «за допомогою самого лиш розсудку...» [32, 5].

Коли йдеться про сутність Бога, то св. Григорій вимагає від віруючого зусиль не розуму, а віри, й поняття це в нього вже не ототожнюється з актом, як у Климента Олександрійського⁴: “Але якщо ти пройшов розумом (λογισμῶν) повітря і все, що в повітрі, то торкнись вже зі мною неба і небесного? Але тут нехай водить нас більше віра (πίστις), ніж розум (λόγος) [Oratio XXVIII. PG. T. 36. Col. 68]”. “Як погляне на Тебе розум (λόγος)? Бо Ти не осягаєшся ніяким розумом [Hymnm ad Deum. PG. T. 37. Col. 507]”. “Одне повинно підлягати вірі (πίστει), а інше розуму (λογισμοῖς) [Oratio 22 – De Pace 2. PG. T. 35. Col. 1146]”.

Св. Григорій Богослов дуже рідко, як ми наголошували, у своїх працях звертає увагу на з'ясування поняття віри. Віра, пише каппадокійський богослов, і тут ще є певна схожість на Климентове поняття віри як акту, є недопитливою згодою [20]. В англломовній дослідницькій літературі найвідомішим висловом стосовно поняття віри у св. Григорія (згодом ми ще повернемося до нього) є: “Віра є довершенням нашого розуму” (Ἡ γάρ πίστις, τοῦ καθ' ἡμᾶς λόγου πλήροσις [Oratio XXXIX. Pg. T. 36. Col. 104])⁵. На противагу розумуванню також слугує для Григорія те,

⁴ У християнській традиції це альтернативне Климентові розуміння віри (хоча і олександрієць говорить про нього [27, книга 5, глава 1], але не в такому розробленому варіанті, в якому є його центральна концепція віри) чіткіше проявляється в працях деяких Отців Церкви через розрізнення двох видів віри – віри як акту та віри як процесу. Кирило Єрусалимський пише: “Є два види віри: один – віра догматична, згода душі на щонебудь... Інший ж вид віри є даром благодаті. Ця віра... споглядає Бога” [34], подібне говорить і Ісаак Сирін [24].

⁵ Цей один з небагатьох висловів св. Григорія, де поняття віри безпосередньо співвідноситься з поняттям розуму, перекладається на латинську і російську мову як: віра є довершенням нашого вчення (лат. – Fides quippe, doctrinae nostrae complemciitum est), (рос. Ибо восполнение нашего учения есть вера). З усіх відомих нам перекладів Ярослав Пелікан [42, 27] і Фредерік Норріс (на жаль, доступу до цього перекладу в нас немає, ми судимо лише за назвою книги, яка, без сумніву, стосується аналізованого нами вислову) [41] перекладають слово “λόγος” як “reasoning” (мислення, розум), в іншому англійському перекладі [44, 603] – також близько за значенням до “reasoning” – як “argument” (доказ, аргумент). Обидва альтернативні переклади з формального боку адекватні

через що, очевидно, здійснюється християнська віра – слідування Божественним писанням [17].

Але, попри високий статус науки в працях каппадокійця, св. Григорій порівняно з Климентом [33, 609] однозначніше ставиться до віри простих, неосвічених християн. “Якщо ж ти ще немовля, якщо донизу тягнешся розумом і не маєш сили піднятися до вищих пізнань, – пише св. Григорій слідом за ап. Павлом (1 Кор. 3: 2) – то будь коринтянином, харчуйся молоком” [7]. “Достатньо вчення простої віри, яку без мудрствувань здебільшого спасає Бог. А якщо би віра доступна була одним мудрим, то надзвичайно бідним був би наш Бог” [7].

Набагато більше, ніж поняття віри, задіяне Григорієм Богословом в богопізнанні поняття, що відіграє роль інструмента віри в богопізнанні [3, 182], – поняття ума. “Віра і страх Божий, вихопивши ум з тіла, зробили їх непохитними стовпами (Πίστις γάρ ἐστήλωσε καὶ φόβος Θεοῦ, Τὸν νοῦν πρόωρον ἀρπάσας τὸν σωματίων) [De Virtute. PG. T. 37. Col 728]. “Інші ж чистими очима ума (νόου) побачать Бога [Carmina de se ipso. PG. T. 37. Col. 973]”. На відміну від олександрійців, св. Григорій не вважає, що нами може бути пізнана тільки енергія Бога, а не Бог Сам собою. Ні, для Григорія через ікономію Божу (Божого замислу і справ щодо людини) частково Бог пізнається Сам собою [36, 296], а повне пізнання Бога, вважає св. Григорій, ми можемо здобути лише після смерті [14]. Так, наприклад, він говорить: “Не можу ні думкою осягнути, ні вимовити Бога, настільки, наскільки бажаю. Осяяло, правда, очі ума мого мале якесь осяяння принебесної, рівно світлої Трійці; але більша частина (для мого жалю) вислизнула від мене...” [18].

та рівносильні, проте з огляду на те, що в попередніх реченнях слово “λόγος” вживається св. Григорієм саме в значенні розуму (в російському перекладі невдало, на наш погляд, вжито замість “розум” “слово”, оскільки неясно про що взагалі йдеться: “когда, оставив веру, предпочитаем ей силу слова...”, в латинському спочатку перекладається також невдало як “oratio” (слово), а пізніше як “disserendi” (аргумент), в англійському знову таки – “argument”), ми перекладаємо цей вислів саме так.

Григорій відрізняє ум від розуму: “Ум (νοῦς) – це внутрішнє і необмежене бачення⁶; а справа ума – мислення (νοησις) і відбиття в собі мислимого. Розум (λόγος) – пошук відбитків ума; [Definitiones minus exactae. PG. T. 34. Col. 947]”. Як зауважує протоієрей Вадим Леонов, у святоотцівській традиції такий поділ духовно-споглядальної та інтелектуально-розсудкової здатності людини був широко розповсюджений. Переважно у святих отців слово “розсудок” (διάνοια) означає здатність міркувати, робити аналіз подій, особистого досвіду, тобто пристосовуватися до навколишнього світу. Слово “ум” (νοῦς) вказує на споглядальну здатність людини, він призначений для споглядання і пізнання Бога, надчуттєвого світу, тобто для вищого духовного діяння людини. А слово “розум” (λόγος) може асоціюватися і з одним, і з іншим словом [28, 2 – 7]. Додамо, що для праць Григорія Богослова найхарактерніша асоціація розуму саме з розсудком. І хоча, як вважає Анна Елверсон [38, 23], насправді Григорій, як здебільшого усі Отці церкви [47, 114], не завжди чітко дотримується такої термінології, часто взаємозамінюючи ці поняття, проте все ж не можна не визнати, що таке розрізнення в св. Григорія прослідковується [47, 117]⁷. Теж саме до компетенції ума входить богопізнання. До того ж людський ум повинен, за каппадокійцем, для пізнання Бога прагнути до Ума Божественного: “... переселенням ума до великого Ума (τοῦ νοῦς πρὸς νοῦν μέγαν) [De Virtute. PG.

⁶ Часто Григорій Богослов, як Климент Олександрійський [27, книга 4, глава 25] та Ориген [31, 45], Умом називає навіть Бога [2]

⁷ На жаль, російський переклад творів св. Григорія, яким ми користувались поряд з оригіналом і перекладом на латинську мову, в тих місцях, де особливо важливе таке розрізнення, не виявляє його. Так, у наведених нами вище двох місця, де йдеться про неможливість богопізнання розумом: “Але якщо ти пройшов розумом (λογισμῶν) повітря і все, що в повітрі, то торкнись вже зі мною неба і небесного? Але тут нехай водить нас більше віра (πίστις), ніж розум (λόγος) [Oratio XXVIII. PG. T. 36. Col. 68]” і “Як погляне на Тебе розум (λόγος)? Бо Ти не осягаєшся ніяким розумом [Nymn ad Deum. PG. T. 37. Col. 507]” російський перекладач перекладає слово “λόγος”, як “ум” [10; 6], не роблячи відмінностей від слова “νοῦς”, яким св. Григорій виражає інструмент богопізнання. Така перекладацька неточність суттєво ускладнює орієнтацію дослідника окресленої проблеми в творчості Григорія Богослова.

Т. 37. Col 728]” і таке прагнення у Григорія уже пов’язане не з використанням власних інтелектуальних засобів людського розуму, а з сприйняттям умом через віру Божественного Ума [45, 27]. Тому наближення людського ума до Божественного Ума вимагає, за св. Григорієм, як активних дій з боку людини, її очищення: “Любомудрствувати про Бога можна не усім; тому що здатні на те люди, які випробувавши себе провели життя в спогляданні, передовсім очистили, принаймні, очищають і душу, і тіло” [4], так і пасивного сприйняття Божественної дії: “Нині перебуває з нами Дух, що дарує нам найясніше пізнання про Нього” [10].

Такий акцент на понятті ума як засобі пізнання Бога не є чимось новим для християнського богослов’я. У цьому розумінні він широко використовується Орігеном [31, 53]⁸. Для олександрійців і св. Григорія спільним є бачення обмеженості природного, дискурсивного розуму, якому відводиться головна роль у природному богослов’ї і другорядна в теоретичній полеміці з єрессю (що характерно загалом, як ми зазначали, східній патристиці); й, отже, висока оцінка ролі науки в богослов’ї. Подальше ж пізнання Бога, за ними, здійснюється в площині Одкровення: прийняття св. Духа і слідуванню за текстами Святого Письма та Передання. Відмінністю між розв’язанням проблеми “Афіни і Єрусалим” у олександрійців та у св. Григорія є те, що поняття віри в олександрійській традиції ототожнюється з актом розуму, що приймає божественність Христа, а процес розкриття цього акту в богословській концепції належить до компетенції знання (“християнського гнозису”), тому віра для олександрійців є нижчою від знання [29]; а у св. Григорія поняття віри не протиставляється поняттю процесу і знання, – “віра є довершенням нашого розуму”, – а присутня на кожному кроці богопізнання. Отже, поняття віри в каппадокійця розуміється не в такому вузькому значенні, як у Климента. Як зазначає Ярослав Пелікан, маючи на увазі, очевидно, широту концепції віри у каппадокійського Отця, теза св. Григорія:

⁸ Молодший представник патристики, один із перших християнських апологетів Юстин Філософ і Мученик, який вніс неocenний вклад у постановку та розв’язання проблеми “Афіни і Єрусалим”, був, навпаки, схильним негативно ставитися до цього поняття як богопізнавального інструмента [25, глава 4].

“Віра є довершенням нашого розуму”, яку він вважає лейтмотивом усієї концепції богопізнання св. Григорія, об’єднує в собі характерні для західної філософії і теології тези: “віра, що шукає розуміння” і “розуміння, що шукає віри” [42, 27].

Через таку доволі непросту, насичену лінгвістичними нюансами і несистематично викладену концепцію богопізнання у каппадокійця часто у дослідників творчості св. Отця можна зустріти неадекватний погляд на розв’язання окресленої проблеми каппадокійцем. Так, наприклад, Ричард Хенсон звинувачує св. Григорія у невмінні розрізняти природне богослов’я від Одкровення [39, 708], вказуючи на місце, де у св. Григорія справді йдеться про природне богослов’я, однак, очевидно, не бачачи великої кількості інших місць, де йдеться про осягнення Бога через Одкровення. Російський дослідник Павло Бутаков намагається довести, що, попри високу оцінку філософії каппадокійцем, заборона св. Григорієм користуватися розумом у богослов’ї слугувала лише риторичним прийомом у полеміці проти Евномія [2, 167, 170]. Як видно зі статті Бутакова, автор не відмічає того, що загалом св. Отець обмежує можливість богопізнання розумом тільки в сфері пізнання сутності Бога, а не Бога в його творінні.

Окремої уваги також заслуговує підхід св. Григорія до екзегези, тієї частини християнського богослов’я, де концепція співвідношення віри та розуму втілюється у практику. Каппадокієць, як і його попередники олександрійці, найнадійнішим джерелом божественних істин, як вже було сказано, вважає Святе Письмо і Передання⁹. “Чи не краще ж мені коротко полюбомудрствувати про це з Писання, так як це і переконливіше, і вірніше, аніж довгі розмірковування” [10]. Та попри слідування Григорієм традиції духовної екзегетики Оригена [36, 180] і критику буквального прочитання Біблії “людьми, які займались Божественним Писанням не злегка і не поверхово, а крізь букву проникали у внутрішнє, удостоїлись бачити сокровенну красу і осяялись Світлом бачення” [5], з усієї творчої спадщини Григорія видно, що останній все ж тримався, як твердить Чарльз Каненгейзер, посередині

⁹ У визнанні св. Духа Богом св. Григорій, слідуючи за своїм товаришем Василем Великим, також ґрунтує своє вчення спочатку на хресній формі, збереженої в Переданні, а згодом на тексті Св. Письма [41].

між олександрійським алегоризмом та антиохійським буквалізмом [40, 749]. Отже, Назіанзин, на практиці реалізуючи християнську концепцію співвідношення віри і знання, не впадав у ті догматичні помилки, які припускав Оріген, надмірно алегоризуючи текст Святого Писання¹⁰. Григорій Богослов, за висловом Фоми Аквінського, був єдиним східним богословом, у працях якого не було жодної ересі [30, 176].

Висновки. Отже, на відміну від Климента Олександрійського, який найгрунтовніше серед християнських письменників ранньої церкви розв'язував проблему співвідношення віри та знання, концепція св. Григорій Богослов щодо розв'язання цієї проблеми має спільні місця з концепцією “віри і знання” Климента (однаково обидва віддають перевагу пізнанню Одкровення, що протистоїть пізнанню розумом, до компетенції якого входить лише природна теологія та логічна аргументація у суперечці з ерессю), ставить і розв'язує окреслену проблему не так обширно та в іншому терміно-логічному полі, де поняття віри має ширше смислове наповнення.

Окрім того, у св. Григорія, на відміну від олександрійця, чіткіше артикульована можливість спасіння однією вірою і відсутність необхідності заняттями науковим богослов'ям, при загальній високій його оцінці. Також каппадокійці і, зокрема, св. Григорій Богослов найбільше спричинилися до ортодоксального розв'язання проблеми троїчності Бога, на практиці втілюючи християнську концепцію співвідношення віри і розуму, зберігаючи баланс між буквою і духом Святого Писання там, де це не зуміли зробити Климент Олександрійський і Оріген. Як вважає Дмитрієвський [22, 155], ці помилки раціоналізму Климента церква повністю виправила в строго православному ключі саме в особах великих каппадокійців.

Література

1. Бенедикт XVI. Отці Церкви. От Климента Римского до святого Августина / Бенедикт XVI ; [пер. с ит. О. Хмелевская]. – М. : Из-во ББИ, 2012. – vi + 184 с. – (Серия “Современное богословие”).

¹⁰ Жан Планже справедливо вказує на те, що св. Григорій більше практично, ніж теоретично доклався до розв'язання проблеми “Афіни і Єрусалим” [43, 261].

2. Бутаков П. Роль иррационалистической аргументациях в творениях Г. Назианзина [Электронный ресурс] / П. Бутаков // Вестник Новосибирского Государственного Университета. Серия : Философия. – 2012. – Т. 10, № 2 – С. 163 – 171. – Режим доступа : <http://elibrary.ru/item.asp?id=17782034>.

3. Виноградов Н. Догматическое учение св. Григория Богослова / Н. Виноградов. – Казань : Б.и., 1887. – 508 с.

4. Григорий Богослов. Слово 27 [Электронный ресурс] / Григорий Богослов // Собрание творений : в 2 т. – Мн. : Харвест, М. : АСТ, 2000. – Т. 1. – С. 231 – 233. – Режим доступа : <http://pagez.ru/lsn/bogoslov/027.php>.

5. Григорий Богослов. Слово 31 [Электронный ресурс] / Григорий Богослов // Собрание творений : в 2 т. – Мн. : Харвест, М. : АСТ, 2000. – Т. 1. – С. 539 – 561. – Режим доступа : <http://pagez.ru/lsn/bogoslov/031.php>.

6. Григорий Богослов. Песнь Богу [Электронный ресурс] / Григорий Богослов // Творения иже во святыхъ отца нашего Григорія Богослова, Архієпископа Константинопольскаго. – Томъ II. – СПб. : Издательство П.П. Сойкина, 1910. – С. 104 – 105. – Режим доступа : [http://ru.wikisource.org/wiki/Песнь_Богу_\(Григорий_Богослов\)/ДО](http://ru.wikisource.org/wiki/Песнь_Богу_(Григорий_Богослов)/ДО).

7. Григорий Богослов. Слово 32 [Электронный ресурс] / Григорий Богослов // Собрание творений : в 2 т. – Мн. : Харвест, М. : АСТ, 2000. – Т. 1. – С. 561 – 583. – Режим доступа : http://azbyka.ru/otechnik/?Grigorij_Bogoslov/slovo=32.

8. Григорий Богослов. Слово 31 [Электронный ресурс] / Григорий Богослов // Собрание творений : в 2 т. – Мн. : Харвест, М. : АСТ, 2000. – Т. 1. – С. 539 – 561. – Режим доступа : <http://pagez.ru/lsn/bogoslov/031.php>.

9. Григорий Богослов. Стихотворение, в котором Святой Григорий пересказывает жизнь свою [Электронный ресурс] / Григорий Богослов // Собрание творений : в 2 т. – Мн. : Харвест, М. : АСТ, 2000. – Т. 2. – С. 425 – 475. – Режим доступа : <http://www.km.ru/referats/F79D334C325D4639B015004641ED3130>.

10. Григорий Богослов. Слово 28 [Электронный ресурс] / Григорий Богослов // Собрание творений : в 2 т. – Мн. : Харвест, М. : АСТ, 2000. – Т. 1. – С. 476 – 502. – Режим доступа : http://www.e-reading.biz/bookreader.php/86102/Svyatitel%27_Grigorii_Bogoslov_-_Slovo_28._O_bogoslovii_vtoroe.html#n2.

11. Григорий Богослов. Послание 1. К монаху Евагрию. О Божестве [Электронный ресурс] / Григорий Богослов // Собрание творений : в 2 т. – Мн. : Харвест, М. : АСТ, 2000. – Т. 2. – С. 3 – 6. – Режим доступа : <http://pagez.ru/lsn/bogoslov/046.php>.

12. Григорий Богослов. Слово 29 [Электронный ресурс] / Григорий Богослов // Собрание творений : в 2 т. – Мн. : Харвест, М. : АСТ, 2000. – Т. 1. – С. 503 – 521. – Режим доступа : http://www.e-reading.biz/bookreader.php/86103/Svyatitel%27_Grigorii_Bogoslov_-_Slovo_29._O_bogoslovii_tret%27e%2C_o_Boge_Syne_pervoe.html.

13. Григорий Богослов. Стихотворение, в котором Святой Григорий пересказывает жизнь свою [Электронный ресурс] / Григорий Богослов // Собрание творений : в 2 т. – Мн. : Харвест, М. : АСТ, 2000. – Т. 2. – С. 425 – 475. – Режим доступа : <http://www.km.ru/referats/F79D334C325D4639B015004641ED3130>.

14. Григорий Богослов. Слово 10 [Электронный ресурс] / Григорий Богослов // Собрание творений : в 2 т. – Мн. : Харвест, М. : АСТ, 2000. – Т. 1. – С. 231 – 233. – Режим доступа : <http://pagez.ru/lsn/bogoslov/010.php>.

15. Григорий Богослов. Слово 25 [Электронный ресурс] / Григорий Богослов // Собрание творений : в 2 т. – Мн. : Харвест, М. : АСТ, 2000. – Т. 1. – С. 435 – 453. – Режим доступа : <http://pagez.ru/lsn/bogoslov/025.php>.

16. Григорий Богослов. Слово 23 [Электронный ресурс] / Григорий Богослов // Собрание творений : в 2 т. – Мн. : Харвест, М. : АСТ, 2000. – Т. 1. – С. 408 – 420. – Режим доступа : <http://www.pagez.ru/lsn/bogoslov/023.php>.

17. Григорий Богослов. Слово 4 [Электронный ресурс] / Григорий Богослов // Собрание творений : в 2 т. – Мн. : Харвест, М. : АСТ, 2000. – Т. 1. – С. 78 – 148. – Режим доступа : http://azbyka.ru/otechnik/?Grigorij_Bogoslov/slovo=4.

18. Григорий Богослов. Плач и моление ко Христу [Электронный ресурс] / Григорий Богослов // Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, Архиепископа Константинопольскаго. – Томъ II. – СПб. : Издательство П.П. Сойкина, 1910. – С. 109 – 111. – Режим доступа : [http://ru.wikisource.org/wiki/Плач_и_моление_ко_Христу_\(Григорий_Богослов\)/ДО](http://ru.wikisource.org/wiki/Плач_и_моление_ко_Христу_(Григорий_Богослов)/ДО).

19. Григорий Богослов. Слово 26 [Электронный ресурс] / Григорий Богослов // Собрание творений : в 2 т. – Мн. : Харвест, М. : АСТ, 2000. – Т. 1. – С. 453 – 468. – Режим доступа : <http://www.pagez.ru/lsn/bogoslov/026.php>.

20. Григорий Богослов. О промысле [Электронный ресурс] / Григорий Богослов // Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, Архиепископа Константинопольскаго. – Томъ II. – СПб. : Издательство П.П. Сойкина, 1910. – С. 127 – 130. – Режим доступа : [http://ru.wikisource.org/wiki/О_промысле_\(Григорий_Богослов\)/ДО](http://ru.wikisource.org/wiki/О_промысле_(Григорий_Богослов)/ДО).

21. Григорий Богослов. Слово 21 [Электронный ресурс] / Григорий Богослов // Собрание творений : в 2 т. – Мн. : Харвест, М. : АСТ, 2000. – Т. 1. – С. 370 – 397. – Режим доступа : <http://pagez.ru/lsn/bogoslov/021.php>.

22. Дмитриевский В. Свящ. Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р. Х. / В. Дмитриевский. – Казань : [Б.и.], 1884. – 283 с.

23. Иларион (Алфеев), игум. Жизнь и учение св. Григория Богослова / Иларион (Алфеев), игумен. – Москва – Нью-Йорк, 2000. – 259 с.

24. Исаак Сирий. Слово 29 [Электронный ресурс] / Исаак Сирий // Преподобного Исаака Сирина слова подвижнические. – М. : Правило веры, 2002. – С. 203 – 208. – Режим доступа : <http://www.pagez.ru/lsn/is/28.php>.

25. Иустин, философ и мученик Диалог с Трифоном иудеем [Электронный ресурс] / Св. Иустин, философ и мученик // Творения. – М. : Паломник; Благовест, 1995. – С. 125 – 132. – Режим доступа : <http://www.aleteia.narod.ru/just/tryph.htm>.

26. Киприан (Керн), архим. Золотой век Святоотеческой письменности [Электронный ресурс] / Киприан (Керн), архим. – М. : Паломник, 1995. – 177 с. – Режим доступа : <http://www.orthlib.ru/Fathers/kern.html>.

27. Климент Александрийский. Строматы : в 3 т. Книги IV – V (с приложением греческих текстов) [Электронный ресурс] / Климент Александрийский. – СПб. : “Издательство Олега Абышко”, 2003. – 336 с. – Режим доступа : http://www.krotov.info/acts/03/1/kliment_aleksandr_09.htm.

28. Леонов В. Понятия “Ум”, “Разум”, “Рассудок” в святоотеческой традиции [Электронный ресурс] / В. Леонов // Электронный журнал “Психологическая наука и образование”. – 2011. – № 31. – С. 1 – 9. – Режим доступа : http://psyjournals.ru/files/47062/psyvedu_ru_2011_3_Leonov.pdf.

29. Лосский В. Боговидение [Электронный ресурс] / В. Лосский // Боговидение. – М. : И-во АСТ, 2003 ; Golden-ship, 2008. – С. 311 – 452. – Режим доступа : <http://www.psylib.ukrweb.net/books/lossv03/txt03.htm>.

30. Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие / И. Мейендорф. – Мн. : Лучи Софии, 2007. – 387 с.

31. Ориген. О началах / Ориген ; [пер. Н. Петрова]. – Новосибирск : [Б.и.], 1993. – 383 с.

32. Петрушенко В. Григорій Богослов та Ансельм Кентерберійський в контексті західно- та східноєвропейського світосприйняття / В. Петрушенко // Збірник матеріалів I Християнських постових читань 22 – 23 квітня 2013 року “Західні та Східні Отці Церкви: Історія та експозиція в сучасність”. – Львів, 2013. – С. 4 – 7.

33. Попов К.Д. Вера и ее отношение к христианскому знанию по учению Климента Александрийского / К.Д. Попов. – К. : “Труды Киевской духовной академии”, 1887. – № 12. – С. 577 – 616.

34. Святитель Кирилл, Архиепископ Иерусалимский. Огласительное слово пятое [Электронный ресурс] / Святитель Кирилл, Архиепископ Иерусалимский // Поучения огласительные и тайноводственные. – М. :

Синодальная библиотека Московского Патриархата, 1991. – С. 1 – 340. – Режим доступа : <http://www.orthlib.ru/Cyрил/oglas05.html>.

35. Спасский А. История догматических движений в эпоху вселенских соборов: (В связи с философскими учениями того времени) / А. Сасский. – М. : Новая книга; Паломник, 1995. – 648 с.

36. Beeley C. Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God: In Your Light We Shall See Light / C. Beeley. – New York : Oxford University Press, 2008. – xviii+396 p.

37. Daley B. Gregory of Nazianzus / B. Daley. – Routledge, 2012. – 288 p.

38. Ellverson A. The Dual Nature of Man: a Study in the Theological Anthropology of Gregory of Nazianzus / A. Ellverson. – Uppsala University, 1981. – 119 p.

39. Hanson R. The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318 – 381 / R. Hanson. – Edingburg : T&T Clark, 1997. – xxi + 900 p.

40. Kannengiesser C. Handbook of Patristic Exegesis / C. Kannengiesser. – Boston and Leiden : Brill, 2004. – xxxiv + 1496 p.

41. Norris F. Faith Gives Fullness to Reasoning / F. Norris. – Leiden : E.J. Brill, 1991. – 314 p.

42. Pelikan J. Christianity and Classical Culture: The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism / J. Pelikan. – Yale University Press, 1993. – 368 p.

43. Plagnieux J. Saint Grégoire de Nazianze théologien. Études de science religieuse [Электронний ресурс] / J. Plagnieux. – Paris, 1952. – 1 vol., xvi + 472 p. – Режим доступа : <http://www.scribd.com/doc/93211065/Plagnieux-Jean-Saint-Gregoire-de-Nazianze-Theologien>.

44. Schaff P. A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church [Электронний ресурс] / P. Schaff. – General Books LLC, 2010. – Т. 7. – 804 p. – Режим доступа : http://ia600504.us.archive.org/10/items/St.cyrilOfJerusalemSt.GregoryOfNazianzen/s_cyril_of_jerusalem_s_gregory_of_nazianzen.pdf

45. Tanaka Y. Gregory of Nazianzus: The Bible and the Revelation of the Triune [Электронний ресурс] / Y. Tanaka. – University of St. Michael's College and the University of Toronto. – 2012. – 96 p. – Режим доступа : https://tspace.library.utoronto.ca/bitstream/1807/34900/3/Tanaka_Yoriko_201211_ThM_thesis.pdf.

46. Taylor C. Reason, Faith, And Meaning / C. Taylor // Faith, Rationality and the Passions (edited by S. Coakley). – John Wiley & Sons, 2012. – 272 p.

47. Williams A. The Divine Sense: The Intellect in Patristic Theology / A. Williams. – Cambridge : Cambridge University Press, 2007. – 364 p.

Качмар Святослав. Проблема соотношения веры и разума в работах Григория Богослова. В статье впервые в отечественной науке осуществляется анализ видение Григорием Богословом проблемы соотношения веры и разума. Утверждается, что концепция св. Григория тяготеет к широкому пониманию веры, которая охватывает все стадии богопознания. Вера, по утверждению Богослова, необходима в начале восхождения человека к познанию Бога, она же сопровождает процесс естественного богословия и последний этап богопознания христианина. Таким образом вера постоянно сотрудничает с рассудком и умом, и только через нее последние способны обеспечить адекватное познание истины.

Ключевые слова: вера, разум, знания, ум, Григорий Богослов, богопознание, патристика.

Kachmar Svyatoslav. The problem of the relation between faith and reason in the works of St. Gregory the Theologian. In the article, the author, firstly in national science, has carried out an analysis of Gregory the Theologian's vision of the problem of relationship between faith and reason. It is argued that the concept of Gregory tends to a broad understanding of faith that covers all stages of the knowledge of God. Faith, according to Gregory, is needed at the beginning of the ascent of man to know God, it is also accompanied in a process of natural theology and Christian's knowing of God in the last stage. Thus, faith cooperates with reason and intelligence, and only through it, the latter are able to provide adequate knowledge of the truth.

Key words: faith, reason, knowledge, intelligence, Gregory the Theologian, knowledge of God, patristics.

УДК 165.43

Л 33

Андрій ЛЕБІДЬ

ПАРАДИГМА РЕАЛІЗМУ ТА ТЕОРІЇ ІСТИНИ

У статті аналізується аналітична спадщина реалізму і антиреалізму. Предметом розвідки є основні аспекти розвитку та раціонального досвіду реалізму і антиреалізму, а також особливості методологічних підходів її представників. Також досліджуються деякі аспекти поняття істини. Автор висуває аргументи, які визначають її специфіку в контексті сучасної епістемології. Висвітлюються способи репрезентації кореспондентної теорії істини, причини кризи в її сприйнятті та оцінці.

Ключові слова: істина, реалізм, науковий реалізм, антиреалізм.

Постановка проблеми. Філософські баталії навколо проблеми реалізму та антиреалізму не вщухають уже яке століття. Це зайвий раз підкреслює її значущість та актуальність. Особливого розголосу ця проблема набула в контексті аналітичної філософії, ставши чи не одним (поряд із проблемою істини в межах реалістської та антиреалістської парадигм) з основних її об'єктів рефлексії, а, отже, нашою **метою** буде розгляд базових положень реалістської та антиреалістської парадигм і рефлексія тих трансформацій, які відбуваються в їх контексті із поняттям істинності наукового знання і, зокрема, кореспондентною теорією істини. Одним з найперших, хто заактуалізував дослідження дихотомії реалізм – антиреалізм в контексті боротьби за здоровий глузд проти ідеалізму, був Дж. Мур та деякі інші представники британського кола філософів-аналітиків.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Не буде перебільшенням ствердити, що поняття реалізму і, зокрема, поняття наукового реалізму, а також, відповідно, антиреалізму у різний

спосіб витлумачуються представниками аналітичної філософії. І це, зі свого боку, додає плутанини щодо розуміння самого терміна, хоча й так званий “verbal disputes” є науковим ідеалом аналітичної філософії, її наріжним каменем. На щастя, незважаючи на відмінні уявлення щодо суті реалізму та антиреалізму, все ж таки існує загальне ядро ідей, типовим прикладом якого є утвердження як базових співіснування двох модусів реалізму, про які вже йшлося: онтологічного та гносеологічного.

Перш ніж розглядати нюанси парадигми реалізму та заактуалізованої в цьому контексті проблеми істини, визначимо основні підходи щодо самого поняття реалізм. Найчастіше реалістська парадигма описується в термінах епістемологічних досягнень наукових теорій і моделей. З погляду такого підходу, реалізм постає як позиція відносно фактичного епістемологічного статусу теорій (або її компонентів). Так, більшість філософів визначають парадигму реалізму в термінах істинності (приблизної істинності) наукових теорій або її деяких аспектів: Е. Нагель [14, 106 – 153], головна ідея якого полягає в тому, що реалізм підкреслює використання теоретичних пропозицій як засновків у теоретичному поясненні, а самі теоретичні пропозиції є або істинними, або хибними.

Інші визначають реалізм з погляду успішності наукових теорій, що відображають відношення постулатів цієї теорії до об'єктів та явищ у світі як спостережуваних, так і неспостережуваних. Так, для Дж. Смарта [15, 36 – 37] та Я. Хакінга [10] реалістська парадигма каузально пов'язана із матеріалістичною позицією; взаємодія наукових теорій і матеріальної дійсності є, на їхню думку, принциповим для реалізму.

Ще інші визначають реалізм не в термінах істинності або успішності, а з погляду віри в онтологію наукових теорій. Спільним для всіх цих підходів є думка про те, що наукові теорії мають певний пізнавальний статус, потенціал: вони адекватно описують світ, а тому є успішними науковими теоріями [12].

Ще один підхід щодо парадигми реалізму можна виразити через мету наукового дослідження, як це робить Б. ван Фраасен [17]. Реалісти вважають, що мета науки – дати істинний опис об'єктів і явищ, що не може не викликати здорового скептицизму. Якщо наука дійсно прагне до істини і наукова практика є успішною, така характеристика реалізму в термінах мети наукового

дослідження є прийнятною, але недостатньою, бо таке розуміння суті наукового реалізму нічого не говорить про прогностику наукової теорії і в цьому відношенні є недовизначеним [12, 197].

Проблемним у контексті дилеми реалізм-антиреалізм може виявитися відмінність у статусі, евристиці тощо в межах наукової теорії спостережуваних і неспостережуваних об'єктів [13], що загуалізовує передовсім деякі форми антиреалізму, які виправдовують істинну оцінку тільки спостережуваних фактів, тоді як реалісти суттєво не розрізняють епістемологічний статус і не роблять відмінностей між спостережуваним і неспостережуваним. Але до того ж впевнено говорити про істину суджень щодо таких фактів, м'яко кажучи, вже проблематично. Тому й постає спокуса відмовитися від істини як такої, змінивши її чи-то достовірністю, чи-то успішністю.

Будь-яка версія реалізму стверджує об'єктивне існування певного роду сутностей і залежно від характеру цих сутностей можна говорити про метафізичний реалізм, наївний реалізм, науковий реалізм, психологічний реалізм тощо. Ствердження реального існування різного роду сутностей передбачає ще й визначення їх у взаємодії зі свідомістю, а потім їхню можливість адекватної репрезентації.

Отже, реалізм передбачає існування двох взаємопов'язаних модусів: онтологічного та гносеологічного; хоча прийняття одного (здебільшого першого) із необхідністю не детермінує прийняття другого. Онтологічний модус реалізму зреалізовується через артикулювання реального існування об'єктів, що репрезентовані в межах тої чи тої наукової теорії. Гносеологічний модус реалізму зреалізовується через утвердження позиції, відповідно до якої описувані теоріями об'єкти, явища можуть бути або істинними, або хибними, що засвідчує існування, а також можливість пізнання певної об'єктивної реальності, структурово відмінної від реальності даної нам.

Протилежну реалізму позицію прийнято називати антиреалізмом. Антиреалізм у межах аналітичної філософії, який виник у 70-х рр. ХХ ст., на думку його послідовників, є духом філософської системи, що не вичерпується лише обґрунтуванням методологічного принципу; він є цілісною позицією, що знімає суперечність реалізму та ідеалізму. Тоді як реалісти переконані в існуванні об'єктивних

істин, у межах антиреалістської парадигми стверджується: пізнати можна тільки те, що сприймається як достовірне.

Характеризуючи парадигму антиреалізму, Н. Гудмен зауважує, що для неї характерним є рух від єдиної теорії істини, яка фіксує знання про нерухомий світ, до різноманіття правильних, часом суперечливих версій світів, які лише перебувають на стадії формування [4, 117]. На його думку, характер світу залежить від правильності його описання.

Таблиця 1

РЕАЛІЗМ		АНТИРЕАЛІЗМ
ОНТОЛОГІЧНИЙ МОДУС	об'єкти зовнішнього світу реально існують	номіналізм, інструменталізм, ідеалізм, семантичний антиреалізм,
	об'єкти зовнішнього світу не залежать від свідомості	антиреалізм, конвенціоналізм, дефляціонізм, операціоналізм
ГНОСЕОЛОГІЧНИЙ МОДУС	об'єкти зовнішнього світу є пізнаваними	конвенціоналізм, дефляціонізм, операціоналізм

У контексті реалістської проблематики в межах аналітичної філософії значне місце необхідно відвести проблемі істини, що розглядається основоположною як для парадигми реалізму, так і для парадигми антиреалізму. Проблема істини є однією із класичних у теорії пізнання, розв'язання якої традиційно відносять до теорії істини. Проблемний характер питання про істину, зі слів Дж. Остіна, полягає в тому, що вона “сама по себе є лише абстрактне суцільне, верблюд, котрий тащить на себе логическую конструкцию и который не может пройти незамеченным даже мимо грамматика. Шляпы долой, мы почтительно подступаем к ней, держа наготове категории. Мы спрашиваем себя, является ли Истина субстанцией..., качеством... или отношением (соответствия)... Что же представляет собой то, о чем мы говорим, что оно истинно или ложно? Или, как именно выражение «является истинным» используется в предложениях естественного языка?” [6, 138].

Якщо наукова теорія в межах реалістської парадигми може бути або істинною, або хибною, постає питання про критерії,

радше, умови істинності такої теорії. На нашу думку, парадигму реалізму найадекватніше репрезентує кореспондентна теорія істини, що істинною визначає ту теорію, положення якої перебувають у відношенні відповідності до “реального” стану справ або ж факту. Ми зумисно беремо поняття реального у лапки, мотивуючи це семантичною та синтаксичною невизначеністю уживаного нами терміна.

У межах парадигми реалізму та репрезентованої нею кореспондентної теорії істини, істина є властивістю таких і тільки таких положень наукової теорії, які відповідають фактам об’єктивної реальності. Отже, істина є реальною і цілком досяжною властивістю наукових теорій, речень, пропозицій тощо, а інструментом і гарантом побудови істинної картини світу є наука.

Однак, на нашу думку, таке уявлення про істину схарактеризовує її як “ідеальний тип”. Наука ніколи не зможе претендувати на абсолютний характер істини; така істина є лише ідеалом, до якого прагне наука. На наше переконання, результатом наукового пошуку є приблизно істинні теорії, а тому істину не можна розглядати в абсолютному вимірі, а повсякчас – у відносному.

До того ж теорія істини парадигми реалізму, кореспондентна теорія є й найслабшим її (парадигми) репрезентантом. Найперше, що спадає на думку, як розрізнити “реальний” стан речей і реальний? Як схопити у свідомості факти об’єктивної реальності? І чи можемо ми бути певні того, що ці факти репрезентують зовнішній щодо свідомості світ? Де у світі, у просторово-часовому континуумі, наприклад, є факт того, що існує таке пусте поняття, як “нинішній король Франції”, який є справедливим правителем і захоплюється філософією логічного атомізму та теорією типів Б. Рассела? В якому сенсі цей факт реально (чи “реально”) існує у світі?

Ця серія питань наводить на слушну думку: факт, послуговуючись прозрінням П. Стросона, є тим, що судження, за умови їх істинності, стверджують, а не тим, про що вони говорять (“Facts are what statements (when true) state; they are not what statements are about”) [16, 57].

Такий підхід не розв’язує проблеми. По-перше, судження можуть бути віднесені до людини, яка, власне, і стверджує про щось. Факт, полишений такої можливості, якщо можна так сказати, є безвідносним. По-друге, факти концептуально залежні; ми визнаємо

фактичний характер нашого досвіду, послуговуючись певною концептуальною схемою, отже, факти напряду залежні від мислення.

Остання позиція якнайкраще репрезентована у семантичній теорії істини А. Тарського, відповідно до якої висловлювання є істинним, якщо воно відповідає умовам його істинності. Важливим для розуміння останнього є розрізнення А. Тарським двох рівнів мови: об'єкт-мови та метамови. Так, речення, для якого встановлюється його істиннісне значення, формулюється на рівні об'єктної мови (O_1), а умови його істинності – на метамовному рівні (M_1). Зі свого боку, умови істинності речення на метамові (M_1) встановлюються на рівні метамови, порядково вищого за нього (M_{12}), для якого (M_1) виступає об'єктним рівнем мови. Для (M_{12}) є свій метамовний рівень і так далі. Із цього слідує, що кожний метамовний рівень означає прийняття відповідної нової концептуалізації, а відношення референції має місце не між мовою та екстралінгвістичним контекстом (реальністю як такою), а між двома мовами. А, отже, будь-які розмисли про принцип відповідності суджень і фактів є недоречними. Парадигма реалізму і репрезентована ним кореспондентна теорія істини зазнає повне фіаско.

До того ж цілковито невизначеним виявляється і поняття відповідності. Що це? Копіювання, відображення реальності у свідомості? Прийнятною відповіді, як нам видається, годі й сподіватися. На труднощі розуміння цього поняття вказує і Х. Патнем: “Вопрос, который с самого начала доставлял... беспокойство, – это вопрос, знакомый каждому философу, а именно: представление о том, что слова «соответствуют» определенным объектам (где мыслится, что представление об объекте обладает определенной референцией, независимой от концептуальной схемы), давно уже казалось мне проблематичным хотя я и не видел ему какой-либо альтернативы” [7, 209].

Треба відзначити, що послідовники парадигми реалізму намагалися дати гідну відповідь на усі звинувачення кореспондентної теорії істини у метафізичності. Так, зокрема, реагуючи на сформульовані А. Тарським постулати та їх рецидиви в межах парадигми реалізму були сформульовані принципи, якими семантична теорія істини А. Тарського мала бути доповнена:

а) якщо висловлювання істинне – має бути щось таке, що робить це висловлювання таким;

б) те, що робить висловлювання істинним залежить від того, яким є світ і не залежить від концептуальних схем, когнітивних можливостей чи умов істинності висловлювань¹.

Безперечним здобутком реалістської парадигми її послідовники вбачають у її емпіричному характері. Реалістська парадигма, на їх думку, відповідає усім вимогам, які самі ж її апологети висувають до наукових гіпотез, а саме:

а) реалістська парадигма є емпіричною за своєю суттю, отже, відображає реальний розвиток науки у її прикладному характері;

б) пояснювальна функція реалістської парадигми може бути схарактеризована в дусі “no miracle argument”.²

“No miracle argument” сутнісним для парадигми реалізму визначає феномен успішної науки, для якої характерними, на думку Р. Бойда та Х. Патнема, є такі принципи:

а) будь-які наукові терміни є референтними, тобто щось позначають;

б) наукові теорії є приблизно істинними;

в) однакові терміни можуть мати однакові референти, навіть якщо вони є складовими різних теорій.

Обґрунтування реалістської парадигми також пов'язане і з “висновком до найкращого пояснення” наукових гіпотез через методологію абдуктивного висновування як ймовірнісне висновування від часткового до загального.

Антиреалістські тенденції у філософії науки спонукали до відмови від поняття істини, принаймні, у її класичному розумінні та заміни її поняттям, наприклад, достовірність, релевантність тощо. Отже, пов'язання істиннісного значення із висловлюваннями у межах, зокрема, буденної мови, привела до дефляціоністських тенденцій щодо поняття істини. Так, у А. Айєра читаємо: “обычно предполагается, что дело философа, который связан с «истиной», –

¹ Спираючись на позицію Д. Девідсона, під умовами істинності висловлювань послідовники парадигми реалізму розуміють фактичний стан справ, онтологічно, а не каузально, незалежний від свідомості.

² Х. Патнем, роз'яснюючи суть “no miracle argument” зауважує, що реалістська парадигма є єдиною з-поміж усіх, яка не вбачає дива у прогресивному поступі науки.

это ответить на вопрос: «Что есть истина?», – и что на этот вопрос есть единственный ответ, о котором справедливо можно сказать, что он и составляет «теорию истины». Но когда мы приступаем к рассмотрению того, что на самом деле влечет этот знаменитый вопрос, то обнаруживаем, что это вопрос, не поднимающий какую-то подлинную проблему, и, следовательно, для его обсуждения не может требоваться никакая теория» [1, 125].

На думку філософа, усі питання, що мають форму “Що є х?” вимагають визначення специфіки вживання символу “х”. Тобто речення, в яких зустрічається “х”, повинні транспонуватися в еквівалентні речення, які не містять “х” або його синонімів. Застосовуючи до питання “Що є істина?” подану схему, коли “х” – істина, маємо речення на зразок “(пропозиція) р – істинна”. Як зауважує А. Айер: “во всех предложениях формы «р истинна» выражение «истинна» логически избыточно” [1, 127]. Отже, сказати, що пропозиція істинна, означає лише її ствердження, тоді як сказати, що вона хибна – стверджувати її суперечність. Це вказує, що поняття “істина” та “хиба” нічого додатково не позначають, а функціонують у реченнях лише як знаки ствердження та заперечення. У такому разі, як свідчить А. Айер, взагалі безглуздо аналізувати поняття “істина”.

Тенденція дефляціонувати поняття істини, принаймні в межах буденної мови, віднаходить своє продовження в концепції “пізнього” Л. Вітгенштайна. На його думку: “истинность определенных эмпирических предложений относится к нашей системе референций” [3, 333], то “в употреблении выражения «истинно или ложно» есть нечто дезориентирующее” [3, 347]. Оскільки не існує єдиних критеріїв істинності для усіх мов та мовних ігор, то мислитель пропонує відмовитися від категорії “істина”, замінивши її категорією “достовірність”. Достовірність, за Л. Вітгенштайном, – не просто те, у чому людина переконана, а те, в чому вона не може бути не переконана.

Критикуючи ідеал точного і логічно чіткого знання, що описує факти, Дж. Остін уважає, що, побудована на емпіризмі та логіцизмі, така методологія аналізу є помилковою. Британський філософ пов’язує це із недостатньою точністю наших відчуттів, можливістю збігу відчуття і фізичного об’єкта. Насправді, ми оперуємо тільки даними, які є позначеннями найбільш звичних

вживань наших відчуттів. Ці вживання, в істинності яких ми впевнені, слід називати “судженнями чуттєвого сприйняття”. Дж. Остін у зв’язку із цим, як і Л. Вітгенштайн, наголошує на необхідності заміни категорії “істина” категорією “достовірність”.

Однак ідея відповідності суджень фактам як критерій істини не може бути повністю відкинута, її необхідно лише доповнити. Так, у багатьох ситуаціях ставиться питання не про істинність або хибність сприйняття, а про його доречність, адекватність, точність тощо. Так, наприклад, якими істинними чи хибними можна назвати передвиборні обіцянки, виголошені кандидатами на державні посади? Зважаючи на це, Дж. Остін пропонує замінити кореспондентну теорію істини як теорію відповідності “теорією комунікації”, яка, на його думку, розширить діапазон теоретичного опису досвіду. Характерним для будь-якої мовної гри як однієї з форм досвіду є те, що ми в неї віримо, відповідно значення слів конкретизуються не засобами логіки, а в процедурі їх (слів) вживання. І тому безсумнівно, що віра в авторитет (в тому числі й істини) є частиною акту комунікації, який ми всі постійно здійснюємо.

Антиреалістською за духом є й так звана “песимістична мета індукція” Л. Лаудана, який, досліджуючи феномен науки, дійшов висновку, що сама її історія нівелює усі (або майже усі) здобутки реалістської парадигми. Головна ідея Л. Лаудана полягала в такому: в історії науки можна віднайти багато теорій, які досить довгий час уважалися істинними, а потім виявилися хибними. Послугуючись індуктивним методом виведення, можемо констатувати, що сучасні теорії з великою ймовірністю потенційно можуть бути більше хибними, ніж істинними. Л. Лаудан наводить список таких теорій, назвавши його “історичним гамбітом”. До таких він відносить:

- теорію флогістону;
- теплородну теорію горіння;
- теорію кришталевих сфер античної космології;
- гуморальну теорію;
- теорію ефіру;
- теорію віталізму та ін.

Думку Л. Лаудана підсумовує Х. Патнем, який зауважує: оскільки жоден із наукових термінів, використовуваних останні

п'ятдесят років, не мали референтів, може статися, що й терміни, які використовує сучасна наука, також, імовірно, не мають референтів.

Наступний антиреалістський аргумент пов'язаний із тезою про емпіричну недовизначеність наукових теорій, який вказує на можливість двох емпірично еквівалентних теорій, що мають відмінний теоретичний зміст. А оскільки емпірично ці теорії однаково підтверджуються, ми не можемо достеменно ствердити, яка з них істинна. Отже, обидві ці теорії мають однаковий епістемічний потенціал. Л. Лаудан з цього приводу зазначає, що цей аргумент “приводит к утверждению о том, что научные правила или оценочные критерии не позволяют однозначно и недвусмысленно предпочесть некоторую теорию всем ее конкурентам” [5, 304].

Цей аргумент представлений також у концепції науки А. Пуанкаре, що є наслідком розв'язання ним проблеми вибору фізичної геометрії в теорії відносності. Так, на думку цього видатного вченого, жодна геометрія не може бути істиннішою за іншу; вона може бути тільки зручнішою [8, 41].

Аргумент А. Пуанкаре щодо емпіричної недовизначеності наукових теорій доповнює антиреалістський аргумент еквівалентних описів. Цей аргумент уможлиблює існування декількох теорій, які однаково успішно описують спостережувані факти (явища), але водночас представляють різні онтології. А оскільки, послугуючись одним і тим же емпіричним фактажем, ми в змозі побудувати зовсім відмінні теоретичні структури, то про яку реалістську їх інтерпретацію може йтися. Вона неможлива. А. Пуанкаре з цього приводу зауважує, що дві суперечливі теорії можуть бути корисними для дослідження тоді, якщо вони не будуть підміняти одна одну [8, 133]. Він наводить приклад, що оскільки принципи геометрії не є фактами досвіду, то й досвід нездатен розв'язати питання про вибір між гіпотезою Евкліда та гіпотезою Лобачевського.

З погляду об'єктивної адекватності, філософи-антиреалісти сумнівними вважають більшість реалістських аргументів на користь парадигми реалізму та кореспондентної теорії істини, зокрема, ідею успішності наукових теорій, “висновок до найкращого пояснення” тощо. Одна з таких антиреалістських програм – концепція “конструктивного емпіризму” Б. ван Фраасена, в якій її ідеолог поширює принципи дарвінізму на науку, а реалістську проблему пояснення успішності теорії розглядає як псевдопроблему.

Б. ван Фраасен пояснює це тим, що серед наукових теорій відбувається жорстка конкуренція і перемагає та наукова теорія, яка є успішною з погляду можливості зафіксувати, описати закономірності природних процесів. Згідно з думкою філософа, якщо теорія виходить за межі спостережуваних феноменів, то вона не викликає довіри. Єдиним безсумнівним в такій теорії є її потенційна емпірична адекватність, що засвідчує її успішність, про що вже йшлося.

Отже, якщо теорія позбавлена довіри, то щодо неї неможливо однозначно ствердити про її істинність. Наукова теорія є лише зручним засобом, інструментом передбачення. І допоки вона є такою – доти вона виправдана. А виправданість наукової теорії також залежить від наших на неї сподівань, довіри до неї.

На відміну від апологетів реалістської парадигми, які метою науки вважають формування істинної картини світу і відповідно віри в істинність наукових теорій, Б. ван Фраасен зауважує: не можна говорити про істинність теорії, яка описує неспостережувані явища. Поняття істини, як вже зазначалося, замінюється ним поняттям “емпірична адекватність” теорії щодо правильності висновків про спостережувані явища.

Принцип “конструктивного емпіризму” відчутно похитнув позиції прихильників парадигми реалізму, але, на нашу думку, у нього є “слабкі” місця, які можуть бути використані на користь реалізму. Якщо й припустити емпіричну еквівалентність теорій, це ще не означає еквівалентність їх емпіричного підтвердження: однакові емпіричні дані, що виводяться із теорій як їх логічні наслідки, можуть у різний спосіб впливати на ці теорії. Крім цього, не усі емпіричні наслідки із необхідністю підтверджують гіпотези, із яких вони були виведені як їх логічні наслідки. Такі гіпотези можуть підтверджувати навіть такі дані, які не є логічними наслідками гіпотез.

Отже, антиреалістська теза про емпіричну недовизначеність наукових теорій засвідчує *circulus vitiosus* процедури емпіричної перевірки теорії за допомогою самої теорії, що аж ніяк не на користь істинності самої теорії та поняття істини як такого.

Наступ на парадигму реалізму і його найвразливіший компонент – кореспондентну теорію істини – зумовив появу концепцій уже без засадничого для парадигми реалізму поняття

істинності. Серед таких, наприклад, можна назвати концепції Н. Картрайт та Я. Хакінга, для яких джерелом їх антиреалізму є протиставлення фундаментальних і феноменологічних законів. Теоретичні об'єкти в "реалізмі щодо сутностей" Н. Картрайт та Я. Хакінга розглядаються як каузальні фактори. А оскільки взаємодія цих факторів у межах описуваних фундаментальними законами явищах є непередбачуваною, виправданим визнаються спрощення, ідеалізація, узагальнення поза межами реалістських інтерпретацій. А тому фізичні закони не можуть бути істинними. Такими є тільки створювані вченими ідеальні конструкції та моделі, які відповідають або не відповідають фундаментальним законам. Отже, істинність визначається не між об'єктом (явищем) і законом, який цей об'єкт (явище) описує, а від того може бути або істинним або хибним, а між законом і змодельованою реальністю неспостережуваних об'єктів (явищ).

Висновки. Незважаючи на досить потужну критику, реалістська парадигма залишається досить успішною системою, для якої характерним є поєднання таких фундаментальних для неї понять, як істина, референція, успішність наукових теорій. Таке поєднання уможливорює формулювання фундаментальних принципів парадигми реалізму:

- наукові теорії "дозрілої" науки є успішними;
- теорія, основоположні поняття якої є референтними, є успішною теорією;
- якщо теорія успішна, немає сумніву в тому, що її основоположні терміни є референтними;
- усі основоположні терміни в теорії "дозрілих" наук є референтними.

Парадокс у тому, що лише перший принцип є безсумнівним. Наявність фізичного референту понять теорії ще не гарантує успішність самої теорії, історія науки знає чимало випадків, коли неуспішні теорії мали референційні поняття. В історії науки було більше неуспішних теорій з істинними референтами, ніж успішних. Успішність наукової теорії не гарантує її референційність. Кількість успішних теорій із хибними референтами набагато більша за кількість успішних теорій з істинними референтами.

Безпідставність апеляцій до "реального" об'єкта зумовлена залученням до площини людської екзистенції символічних форм

(культури, науки, міфу тощо), що актуалізують світ у його штучному вимірі, про що переконливо свідчить, зокрема, Ж. Бодріяр, на думку якого, “немає більше дзеркала сутності й видимості, реальності та його концепту. Реальне породжується на основі мініатюризovaných чарунок, матриць і спогадів, моделей управління – і може безліч разів відтворюватися на цій основі. Йому більше не треба бути раціональним, адже воно більше не вимірюється жодною інстанцією, ідеальною чи негативною” [2, 6 – 7]. Штучність реальності конституює контекст, поза яким або нічого немає, або його зв’язок із нею настільки хиткий, що неможливо достеменно засвідчити про її вираження.

При цьому безпідставно говорити про будь-яку демаркацію уявного та дійсного, істинного та хибного тощо. Звичний бінаризм руйнується, як і зв’язки між бінарними опозиціями на кшталт “істина – хиба”. Наслідком такого “метафізичного суду” є те, що істина, як і хиба, вже не є чітко визначеною, вона є квазіістиною чи квазіхибою.

Жодне знання не може бути оцінене поза культурним контекстом, традицією, мовою і саме вони виявляють його, задають йому смисл. Така позиція є близькою до принципу “лінгвістичної відносності”, тези Сепіра-Уорфа, згідно з якою, наявний у людини образ світу значною мірою зумовлений системою мови, якою вона розмовляє. З цього приводу американський антрополог і лінгвіст Е. Сепір зазначає, що люди живуть не тільки в об’єктивному світі речей, а й у світі суспільної діяльності. Вони значною мірою перебувають під впливом мови, що є засобом спілкування конкретної спільноти. Оскільки “виникнення мови передувало початку розвитку матеріальної культури, то він і не міг, власне кажучи, мати місця допоки не сформувалася мова як інструмент вираження значення” [9, 42]. У такій системі реальність значною мірою несвідомо будується на підставі мовних норм, а сама “мова найкраще відображає дійсність” [18, 137].

Немає універсального, позаконтекстуального критерію істинності чи, за бажанням, достовірності. Істина постає як контекстуальна, локально-історична категорія, а уявлення про неї трансформуються від розуміння її як наслідку застосування адекватного методу пізнання до результативності соціально зумовленої перспективи. Новий образ світу формується відповідними соціальними

та лінгвістичними процесами, учасники яких перевантажені впливом ідеологем і структурою владних відносин.

Література

1. Айер А. Язык, истина и логика / А. Айер. – М. : “Канон+” РООИ “Реабилитация”, 2010. – 240 с.
2. Бодріяр Ж. Симулякри і симуляція / Ж. Бодріяр. – К. : Основи, 2004. – 230 с.
3. Витгенштейн Л. Философские работы / Л. Витгенштейн. – М. : Гнозис, 1994. – Часть I. – 612 с.
4. Гудмен Н. Способы создания миров / Н. Гудмен. – М. : Идея-Пресс, 2001. – 376 с.
5. Лаудан Л. Наука и ценности / Л. Лаудан // Современная философия науки: Знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада : Хрестоматия. – М. : Логос, 1996. – С. 295 – 342.
6. Остин Д. Три способа пролить чернила : Философские работы / Д. Остин. – СПб. : Алетейя, 2006. – 335 с.
7. Патнем Х. Введение к книге “Реализм и разум” / Х. Патнем // Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада : Хрестоматия. – М. : Логос, 1996. – С. 209 – 246.
8. Пуанкаре А. О науке / А. Пуанкаре. – М. : Наука, 1983. – 560 с.
9. Сепир Э. Избранные работы по языкознанию и культурологии / Э. Сепир. – М. : Прогресс, 1993. – 656 с.
10. Хакинг Я. Представление и вмешательство / Я. Хакинг. – М. : Логос. – 1998. – 296 с.
11. Boyd R. Realism, underdetermination, and a causal theory of evidence / R. Boyd // Nous. – 1973. – № 7 (1). – P. 1 – 12.
12. Chakravartt A. Six degrees of speculation: metaphysics in empirical contexts / A. Chakravartt // Images of Empiricism: Essays on Science and Stances. – Oxford University Press, 2007. – P. 183 – 208.
13. Dicken P., Lipton P. What can Bas Believe? Musgrave and van Fraassen on Observability / P. Dicken, P. Lipton // Analysis. – 2006. – № 66. – P. 226 – 233.
14. Nagel E. The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation / E. Nagel. – New York : Harcourt, Brace & World, Inc. – 1961. – 618 p.
15. Smart J. Philosophy and Scientific Realism / J. Smart. – London : Routledge & Kegan Paul, 1963. – 160 p.
16. Strawson P. Truth / P. Strawson // Proceedings of Aristotelian Society. Virtual issue № 1 (Truth). – University of Warwick. – 2013. – P. 52 – 74.

17. Van Fraassen B.C. *The Scientific Image* / B.C. van Fraassen. – Oxford : Clarendon Press, 1980. – 235 p.

18. Whorf B. *Language, Thought and Reality* / B. Whorf. – Boston : Massachusetts Institute of Technology Press, 1956. – 278 p.

Лебедь Андрей. Парадигма реализма и теории истины.

Анализируется аналитическое наследие реализма и антиреализма. Предметом статьи являются основные аспекты развития и рационального опыта реализма и антиреализма, а также особенности методологических подходов ее представителей. Также исследуются некоторые аспекты понятия истины. Автор выдвигает аргументы, которые определяет ее специфику в контексте современной эпистемологии. Анализируются способы репрезентации корреспондентной теории истины, причины кризиса в её восприятии и оценке.

Ключевые слова: истина, реализм, научный реализм, антиреализм.

Lebid Andriy. Realistic paradigm and theories of truth.

The article is the publication of studies of the analytic heritage of the realism and antirealism. The subject of the article is basic aspects of the development of a rational experience of the realism and antirealism as well as specific features of methodological approaches of its representatives. The article investigates some aspects of concept of truth. The author proposes the arguments that defines its specifics in the context of modern epistemology. Ways of representation of the correspondence theory of truth, the causes of the crisis in its perception and evaluation are analyzed.

Key words: truth, realism, science realism, anti-realism.

УДК 100.7
Я 62

Жанна ЯНКО

СУБ'ЄКТИВНІ ТА ОБ'ЄКТИВНІ АСПЕКТИ ОСОБИСТОСТІ МИТЦЯ У ПРОЦЕСІ СОЦІАЛЬНОГО ПІЗНАННЯ

У статті йдеться про осягнення та розуміння Франкових концептів історико-культурних реалій у соціально-філософському дискурсі. Зіставляються та аналізуються погляди франкознавців про національно-культурні та “вселюдські” аспекти світогляду митця. Акцентується увага на суб'єктивній та об'єктивній сутності художньої творчості, що зумовлена естетичними та соціальними чинниками. Окреслюються проблеми впливу сучасних глобалізаційних процесів на традиційні українські цінності й орієнтири життєдіяльності людини у суспільстві.

Ключові слова: історико-культурні реалії, художня творчість, соціальне пізнання, соціокультурні ідеї, глобалізація.

Постановка проблеми. Пізнавальній діяльності Іван Франко надавав вирішального значення в процесі соціального поступу. Саме Каменяр зацентрував увагу на соціокультурній зумовленості осягнення та розуміння перетворень у суспільстві, які набувають локального або й світового характеру. Найважливішим стрижнем суспільних перетворень залишається духовність, яку сучасники епохи змін та нащадки можуть пізнавати адекватно, або ж хибно. Аналізуючи міркування Митрополита Андрея Шептицького та Івана Франка про “квестію соціальну”, znana сучасна дослідниця Тетяна Біленко зауважує, що “попри різні життєві обставини, обидва визнавали саме дух найважливішою характеристикою людської екзистенції” [2, 96]. Тому однією з актуальних проблем сьогодення постає, на думку науковця, “очищення духовного спадку українського народу від намулу тоталітарних деконструктивних нашару-

вань, поновлення правди складних соціально-політичних процесів та повернення питомих народних цінностей і персоналій у царині духу”. Вона доводить, що “соціально-політичні реалії породжують специфічний суб'єктивно-екзистенційний хронотоп” [2, 96].

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Сучасний український учений Володимир Шевченко, досліджуючи особливості української філософії, підкреслював неоднорідний і творчий зміст Франкового тлумачення будь-яких суспільних рухів. Тому і наслідки так званих “хвиль поступу”, на думку Франка та інших українських мислителів, можуть бути руйнівними та суперечливими, а не лише конструктивними та однозначними [12, 226 – 227]. Ще на початку ХХ ст. світоперетворювальні процеси тлумачилися з позицій підходу, наближеного до сучасного синергетичного, у межах якого особлива роль належить окремому суб'єкту, його самореалізації та самоздійсненню. В. Шевченко називає три групи людей, які виокремлював І. Франко стосовно неоднакових можливостей представників різних суспільних груп осягати соціокультурні зміни: “авангард”, “обоз” і “невизначені”. “Авангард поступу – невелика група людей, яка освоює невідоме і прокладає до нього вузькі стежки. До цієї групи належать люди творчої вдачі, які створюють принципово нові знання, засоби і способи життєтворчості. Ця група формує підстави для поступу суспільства в певному напрямі” [12, 227 – 228]. Певною мірою співвідносяться три характеристики духовності, за М. Фуко, щодо правильності чи хибності сприйняття суспільних змін його (суспільства) представниками: “1) володіння істиною не є невід'ємним правом суб'єкта. Щоб її пізнати, він має сам перетворитися у щось інше. Його буття поставлене на карту: ціною пізнання істини є перетворення суб'єкта. 2) Істина не може існувати без зміни чи перетворення суб'єкта. Це перетворення здійснюється: а) рухом любові, через посередництво якого суб'єкт втрачає свій статус; б) його роботою над самим собою, що повинно допомогти йому віднайти здатність осягати істину: поступ аскези. 3) Результатом осягнення істини є її повернення до суб'єкта. Істина – це те, що осягає суб'єкт” [9, 287]. Резюмуючи, М. Фуко наголошує, що істина дає людині душевний спокій, а в самій істині та в її пізнанні міститься щось таке, що сприяє самоздійсненню суб'єкта та таке, що реалізує буття суб'єкта, що пізнає. Мислитель зауважує: сам

акт пізнання ще не означає забезпечення осягнення істини суб'єктом і саме суб'єктом, а не індивідумом. Оскільки “гнозис – це...те, що завжди намагається перемістити (transfere), перенести (transposer) у сам пізнавальний акт умови, форми та наслідки духовного досвіду” [9, 287].

Мішель Фуко називає філософією таку форму думки, яка “намагається ...осягнути, що змушує нас вважати, ніби істина та неправда існують і можуть існувати”, таку форму думки, яка “задається питанням, що спонукає суб'єкта осягати істину”, та таку, яка “намагається визначити умови і граничні можливості осягнення істини суб'єктом” [9, 286]. Звідси духовністю можна назвати, вважає М. Фуко, “той пошук, ту практичну діяльність, той досвід, через які суб'єкт здійснює у самому собі перетворення, що необхідні для осягнення істини”. Філософ наголошує на суб'єктивному змісті пізнання об'єктивної дійсності, особливо духовного життя суспільства, та визначає духовність як “сукупність ...пошуків, практичних навичок, та досвіду, якими мають бути очищення, аскеза, зречення, обернення погляду усередину самого себе. Зміна буття” [9, 286].

В умовах посилення впливу глобалізаційних та антиглобалізаційних (тероризм тощо) процесів, що позначаються і в українському суспільстві вельми суперечливо, важливо повернути та звернути погляд на традиційні українські духовні цінності та зосередити увагу на плеканні та виробленні нових питомих національних вартісних орієнтирів. Глобалізаційні процеси поглинають усе національно-культурне, нівелюючи культурну ідентифікацію, водночас не надаючи відповідних загальносвітових замінників людяності, оскільки “вселюдськість” непритаманна глобалізаційній парадигмі, що набула тенденційності на межі ХХ та ХХІ ст. О. Мозговий стверджує, що “інтеграція України до світових глобалізаційних процесів тягне за собою фундаментальну переоцінку цінностей на рівні індивідуальної й суспільної свідомості, екзистенційну кризу самоідентифікації особистості та спільноти”, а також зазначено можливість... модернізації українського суспільства та його включення до загальнопланетарних процесів глобалізації з позицій застереження й відстоювання власних національних інтересів” [7, 4].

Метою статті є з'ясування суб'єктивних та об'єктивних підвалин, пов'язаних із розумінням соціокультурних ідей у процесі пізнання творчої спадщини Івана Франка в умовах поширення глобалізаційних тенденцій; окреслити суб'єктивно-екзистенційні аспекти самореалізації особистості з метою перетворення суспільства та свого власного духовного світу.

Суспільство постає об'єктом, матеріалом, джерелом літератури, що дозволяє досліджувати себе та дає на це дозвіл і літературі. Література не повинна давати готові рецепти, вона лише може заявити про себе і про те, що вона “думає” про себе, про своє буття тепер і тут. Р. Барт наголошує: “Істина нашої літератури – не у сфері дії, але вона не належить уже й сфері природи: це маска, яка вказує на себе пальцем” [5, 132].

Спільність умов людського існування, тобто сукупність апріорних меж має як об'єктивний, так і суб'єктивний аспекти. Ці межі об'єктивні, за Сартром, тому, що трапляються всюди і всюди можуть бути розпізнані, а суб'єктивні тому, що переживаються, бо вони будуть нічим, коли не будуть пережиті людиною. Людина-читець, існуючи в світі, активно присутня в ньому, вона незамкнута в собі. “Реалізувати себе по-людськи людина може не шляхом занурення в саму себе, але в пошуку зовнішньої мети, якою може бути звільнення чи ще якийсь конкретне самоздійснення”, – переконує Сартр. Самореалізація здійснюється тоді, коли людина чітко усвідомлює свій пошук, свою діяльність. Читач є тим, хто поєднує в собі суб'єктивність та об'єктивність; але не може бути передбачений результат тієї взаємодії.

Порівнюючи поетичне та наукове пізнання, Франко доходить справедливого висновку: “...те, що ми назвали поетичною сугестією, є почасти і в науковій сугестії; чим докладніша, доказніша має бути наука, тим сильніше мусить учений боротися з сею поетичною сугестією, отже, поперед усього з мовою, – відси йде, напр., конечність витворювати наукову термінологію, звичайно, дику варварську в очах філолога, або звичай уживати для такої термінології чужих слів, відірваних від живого зв'язку тої мови, в яку їх вплетено, на те, щоби не збуджувати ніяких побічних образів в уяві” [11, 31, 47]. Мова художнього твору має бути тісно вплетеною у канву соціальних реалій, щоб адекватно

відтворити словесними засобами реальне життя і вплинути на почуття та уяву читача.

Окремо у Франка йдеться про літературну критику, якій відводиться не менш поважне місце, ніж художній літературі. Літературна публіцистика поєднує у собі риси науковості та художності. Аналізуючи Леметрові слова про критику, викладені в його статті про Поля Бурже, Франко запитує: “Коли критик вкладає в свої твори свої погляди на життя, то які се можуть бути погляди?” Відповідаючи на ту заувагу, він наводить два варіанти відповіді – 1) погляди, “згідні з поглядами більшості його читачів, так сказати вульгарні, і в такому разі критик не буде потребувати мотивувати їх ближче”; 2) погляди, “суперечні з поглядами більшості, в такому чи іншому напрямі революційні, і в такому разі критик мусить зробитися пропагандистом, мусить мотивувати свої погляди більше або менше науковим способом” [11, 31, 47].

На думку Франка, літературна критика повинна відзначатися науковістю та об’єктивністю, а не за “ніби артистичною формою” маскувати свою ненауковість. Завданням літературної критики мислитель вважає аналіз “поетичних творів яким-небудь науковим методом” [11, 31, 50].

Мислитель також розрізняє наукову та історичну критику, зауважуючи, що не можна ототожнювати історичну критику з історією літератури, оскільки “задача історика літератури зовсім інша, ніж задача критика біжучої літературної продукції. Бо коли історик літератури має дану вже самою суттю речі перспективу, користується багатим матеріалом, зложеним в творах даного автора, в відзивах про нього сучасних, в тім числі і критиків, в мемуарах, листах і інших чисто історичних документах, то звичайний критик не має майже нічого такого, мусить сам вироблювати перспективу, вгадувати значення, вияснювати прикмети даного автора, мусить... орати цілину, коли тим часом історик літератури збирає вже зовсім достиглі плоди” [11, 31, 50 – 51]. Франко слушно критикує суб’єктивність літературної публіцистики, адже предметом літературної критики є “розбір книг, вияснення артистичних способів автора і враження, яке робить його книга”. А критики-суб’єктивісти ігнорують цими завданнями і виправдовують свої критичні творіння “зовсім догматичним та невмотивованим:

“Sic mihi placet” (що у перекладі з латинської означає “Так мені подобається”) [11, 31, 51].

Розбираючи артистичний твір, “реальний критик поперед усього буде докопуватися, чи введена писателем у його творі людина правдива і можлива в дійсності? Значить, коли письменник малює портрет дійсної людини або подасть її біографію, то для реального критика се буде цінніше від повісті Гоголя або Гончарова” [11, 31, 52]. Літературна критика і художній твір мають мати тісний зв'язок з реальним життям, але водночас вони не є історичними хроніками чи копіями. Франко задається питаннями про співвідношення твору і дійсності, про метод для перевірки істинності того, що зображено засобами літератури: “яким способом критик буде справджувати вірність і дійсність осіб, описаних у артистичнім творі, або вірність і дійсність настроїв, зображених в ліриці. Чи надасться йому тут метод статистичний, чи описовий, чи який інший? І чи твір найвірніший пересічний дійсності буде найліпший? І чи вільно авторові малювати явища виїмкові, людей видуманих і серед більш або менш видуманих обставин?” [11, 31, 52].

Справді, яким методом можна перевірити правдивість твору та чи треба перевіряти? У праці “Із секретів поетичної творчості” Франко розглядає як найважливіші “питання про відносини штуки до дійсності, про причини естетичного вдоволення в душі людській, про способи, як даний автор викликає се естетичне вдоволення в душі читачів або слухачів, про те, чи у автора є талант, чи нема, про якість і силу того таланту, – значить, і про те, чи і наскільки тенденції авторові зв'язані органічно з введеними в його творі фактами і впливають із них? ...тільки зробивши оту роботу, можна знати, чи можна на підставі якогось твору робити якісь дальші висновки про соціальні, політичні чи релігійні погляди автора, чи, може, сей твір як недоладний треба без дальшої дискусії кинути між макулатуру” [11, 31, 53].

У Франковій майстерності як митця, у його обізнаності як науковця сумніватися не доводиться. Він приступав як до чогось важливого і потрібного не лише для нього самого, але і для інших людей. Тому і висував, наприклад, певні вимоги для літературних критиків, які повинні мати спеціальну наукову підготовку, щоб розглядати ті чи ті питання. І якщо літературний критик

“ограничиться на саму дискусію чисто літературних і артистичних питань, які насуває даний твір, то він вповні відповідь своїй задачі”, – резюмує Франко [11, 31, 53].

Олександр Потебня також розмірковує про майстерність митця, слухно зауважуючи, що у творах різних видів мистецтва – архітектури, скульптури, живопису – може поєднуватися практичність, ремісництво з теоретичністю й художністю. Ремісничий твір може бути одночасно художнім і був таким з часів печерної людини; але користування ним розмежовує в ньому ці сторони. Художність у ремісничих творах може не збігатися з практичною придатністю (йдеться, наприклад, про незручні зачіски диких і цивілізованих, болючі татування). Художній і теоретичний твір загалом і слово зокрема (на думку В. Гумбольдта) відрізняються від ремісничого твору, зокрема зовнішнього знаряддя, тим, що в останньому категорія мети і засобу в часі відокремлені, а в першому збігаються. Мета теоретичного (художнього й наукового) твору є видозміна внутрішнього світу людини, і оскільки ця мета стосовно до самого творця досягається одночасно зі створенням, то можна сказати, що художній (і науковий) твір в один і той же час є стільки ж мета, скільки й засіб, або що в ньому категорії мети й засобу, збігаючись у всіх своїх ознаках, не можуть бути розрізнені.

Висновки. Художня творчість – це активна, напружена діяльність, творення нового, породження нових образів, персонажів, мотивів, ідей тощо; при цьому може переважати інколи інтелектуальне начало, а часом підсвідоме чи чуттєве. Особистість є носієм творчого начала, а творча особистість, митець є і реалізатором творчого задатку.

У реальному житті відбуваються складні перипетії, процеси, що утруднюють пізнання соціальної дійсності. Митець сприймає з довілля те, що впливає з об'єктивних умов, при цьому щось осмислює відразу і з великим зусиллям, а щось відкладається у комірці підсвідомості і там чекає свого часу. У процесі художнього осмислення дійсності митець не виключає власні духовні потреби. Отже, художній твір постає органічним відображенням реальних процесів, сприйнятих митцем свідомо та водночас підсвідомо.

У дослідженнях К.Г. Юнга література посідає важливе місце як факт індивідуального та психічного процесу. Швейцарський психолог і культуролог усвідомлював обмеженість методів

наукової психології при аналізі творів мистецтва. Тому розробив і запропонував метод “психічної феноменології” та “феноменології “я”. У дослідженні “Про відношення аналітичної психології до поетико-художньої творчості” Юнг стверджував, що “тільки та частина мистецтва, яка охоплює процес художнього образотворення, може бути предметом психології, але в жодному разі не та, яка є складовою частиною самої сутності мистецтва, бо ця частина поряд із питанням, що таке мистецтво, може бути предметом тільки естетично-художнього, а не психологічного способу аналізу” [8, 91]. Для Юнга творчий процес постає процесом одухотворення архетипів. Художнє розгортання архетипів дає змогу охарактеризувати епоху, в якій народжується твір мистецтва, і дух часу, на формування якого і впливає мистецтво, оскільки забезпечує його тими фігурами, символами та образами, яких він потребує.

На думку О. Потебні, всі види словесного поетичного й прозаїчного викладу зводяться до одного – розповіді, бо вона перетворює низку одночасових ознак на низку послідовних сприймань, на зображення руху погляду й думки від предмета до предмета; а міркування є розповідь про послідовну низку думок, які приводять до певного висновку. В мові опис, тобто зображення рис, що одночасно існують у просторі, можливий тільки тому й лише настільки, наскільки опис перетворений на розповідь, тобто на зображення послідовності сприйняття.

Духовне життя суспільства представлене розмаїтим матеріалом, що відображений у філософії, філології, мистецтвознавстві, літературознавстві, науці, релігії тощо. Кожна сфера суспільства існує автономно, але в цілісній системі. Водночас така автономність є відносною. Художня література і соціальна філософія, зокрема соціальне пізнання художнього твору, підлягають окремому аналізу і заслуговують на особливу увагу, щоб методом синтезу з'ясувати найзагальніші риси суспільного життя через сучасні філософські, соціологічні, мистецтвознавчі тощо концепції.

Література

1. Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика / Р. Барт ; пер. с фр. ; сост., общ. ред. и вступ. ст. Г.К. Косикова. – М. : Прогресс, 1989. – 616 с.

2. Біленко Т. Митрополит Андрей Шептицький та Іван Франка: Міркування про “квестію соціальну” / Т. Біленко // Проблеми гуманітарних наук : Наукові записки ДДПУ імені Івана Франка. – Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2008. – Випуск двадцять перший. Філософія. – С. 96 – 107.
3. Бовуар Сімона, де. Друга стаття / Сімона де Бовуар. – К. : Основи, 1994. – Т. 1. – 390 с.
4. Дяченко М. Проблеми національно-культурного визначення українського народу у філософській думці XIX – початку XX століть / М. Дяченко // Записки Наукового Товариства імені Шевченка. Т. ССХLIII. Праці Історично-філософської секції. – Львів : Дослідно-видавничий центр НТ ім. Шевченка, 2002. – С. 238 – 237.
5. Людина і культура в умовах глобалізації : Збірник наукових статей. – К. : Вид. ПАРАПАН, 2003. – 400 с.
6. Мазепа В.І. Культуроцентризм світогляду Івана Франка / В. Мазепа. – К. : Вид. ПАРАПАН, 2004. – 232 с.
7. Мозговий О.Л. Глобалізація як вимір сучасності: соціально-філософський аналіз : автореф. дис. ... канд. філос. наук / О. Мозговий. – К., 2007. – 19 с.
8. Слово. Знак. Дискурс. Антологія літературно-критичної думки ХХ ст. / За ред. Марії Зубрицької. – Львів : Літопис, 1996. – 634 с.
9. Фуко М. Герменевтика суб'єкта. Курс лекцій в Коллеж де Франс, 1982. Выдержки [пер. с фр. И. Звонаревой] / М. Фуко // Социологос. – М. : Прогресс, 1991. – 480 с.
10. Толстоухов А.В. Глобалізація. Влада. Еко-майбутнє / А. Толстоухов. – К. : Вид. ПАРАПАН, 2003. – 308 с.
11. Франко І. Збір. Творів : у 50 т. / І. Франко. – К. : Наук. думка, 1976 – 1986.
12. Шевченко В. Українська філософія в системі українознавства: Теорет.-метод. комент. до курсу філос. у вищ. навч. закл. / В. Шевченко. – К. : ДП “Видавничий дім “Персонал”, 2008. – 240 с.

Янко Жанна. Суб'єктивні і об'єктивні аспекти личности художника в процесі соціального пізнання. Пізнання соціокультурних ідей в творчестві Івана Франка і контекст глобалізації. В статті йде про розуміння і розуміння концептів Івана Франка історико-культурних реалій в соціально-філософському дискурсі. Сопоставляються і аналізуються точки зору франковедів о національно-культурних і “всечеловеческих”

аспектах мировоззрения художника. Акцентируется внимание на субъективной и объективной сущности художественного творчества, которая обусловлена эстетическими и социальными факторами. Очерчиваются проблемы влияния современных глобализационных процессов на традиционные украинские ценности и ориентиры жизнедеятельности человека в обществе.

Ключевые слова: историко-культурные реалии, художественное творчество, социальное познание, социокультурные идеи, глобализация.

Yanko Zhanna. Subjective and objective aspects of the personality of the artist in the process of social cognition. Comprehension and understanding of Franko's concepts of historical-cultural realities in the social-philosophic discourse have been highlighted in the article. Franko experts' opinions on national wide aspects of artists world outlook are compared and analyzed. The attention is paid to subjective and objective essence of creative work which is conditioned by aesthetical and social factors. The impact of contemporary globalization processes on traditional Ukrainian values and benchmarks of human life in the society have been outlined.

Key words: historical-cultural realities, artistic creation, social cognition, social-cultural ideas, globalization.

Леся ВОЙТКІВ

ФІЛОСОФСЬКО-ГУМАНІСТИЧНІ ІДЕЇ У ТВОРЧОСТІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

Головною рисою світоглядної рефлексії Тараса Шевченка є антропоцентризм та акцент на “серці” як осередді внутрішнього життя людини, її найглибших почуттів. Він живе не стільки правдою розуму, скільки правдою серця та глибиною почуттів. Серце для мислителя є живим образом, організуючим первнем у людині, джерелом чуттєвої культури. Воно є неодмінною умовою здатності мислити, самоусвідомлюватися, переживати, шукати правду, “співати” віршами.

Ключові слова: *серце, душа, правда, любов, добро, краса, воля.*

Постановка проблеми. Тарас Григорович Шевченко на українському ґрунті мав багато попередників філософів-гуманістів, філософів “серця”. Зацікавлення філософією є дуже давнє, ще на початку зародження християнства на наших землях. Про це ми можемо дізнатись із “Збірника Святослава”, “Бджоли”, на сторінках яких відображені думки Платона, Демокрита, Аристіда, Діогена, Піфагора, Аристотеля та ін. Багато запозичених думок від філософів грецьких, римських, християнського середньовіччя наявне у творах митрополита Іларіона, св. Феодосія Печерського, Кирила Туровського та Климентія Смолятича.

Можливо, що надто відважно було б твердити, що Шевченко знав докладно філософські напрями, які панували тоді на нашій землі, бо немає жодних доказів, але Шевченко цікавився книгами, то можна ствердити, що був ознайомленим з вченням вихованця Київської академії Григорія Савича Сковороди. Філософія Сковороди була відома в Україні. Деяке зацікавлення нею було також і в Росії, напевно, що знали її тодішні інтелігентні кола, серед яких був Шевченко.

У повісті “Княгиня”, згадуючи свої “дитячі школи”, дяків-п’яниць, згадує Шевченко дяка Совгіра, також, виходить, сквородинця, бо пише так: “Зложив свою мізерію в торбу, закинув торбу на плечі, взяв в одну руку патерицю, а в другу зшиток з синього паперу, де були пописувані псалми або вірші Сквороди, та й помандрував шукати собі другої школи” [2, 556]. Шевченко перебував у найкращих столичних колах, і напевно, цікавився тим, чим цікавилися інші, бо інакше він був би нецікавим співрозмовником. Коли інші літератори виявляли інтерес до німецького ідеалізму, то з певністю можна сказати, що цікавився ним і Шевченко [2, 556].

У “Щоденнику”, під датою 5 липня 1857 р., маємо цікаву замітку, яка доводить добру ознайомленість Шевченка з філософією: “Я, незважаючи на щирю любов до прекрасного в природі й мистецтві, чую непереможну нехоть до філософії та естетики, і оці почування завдячую спершу Галічу, а, врешті, нашому високошановному В. Григоровичу, котрий читав нам колись лекції про теорію мистецтва, девізом яких було: більше вдумуватися, а менше критикувати – чисто платонівський вислів” [2, 556].

Те, що Шевченко цікавився філософією, а зокрема християнською філософією, доводить також його лист до княжни Варвари Рєпніної від 1 січня 1850 р., в якому поет пише: “Яка жаклива безнадійність! Така жаклива, що одна тільки християнська філософія може боротися з нею. Я Вас прошу, коли зможете роздобути в Одесі, бо тут я не найшов, і надіслати мені Тому Кемпійського – «Про наслідування Христа». Єдина розрада моя тепер це Євангелія. Я читаю її, без вивчення, щодня й щогодини” [2, 557].

Тоді серед найкультурніших кіл працювали зі своєю “філософією серця” славний Памфіл Юркевич та філософ Новицький, яким цікавилися і в Україні, і в Росії.

Отже, філософсько-гуманістичні зацікавлення у Шевченка були, правомірно їх досліджувати, зокрема його ідеї філософа-християнина. З огляду на це важливо проаналізувати філософські роздуми Шевченка.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Питання філософських поглядів Шевченка досліджували Г. Грабович, І. Крип’якевич, Є. Маланюк, Д. Чижевський та ін. Феномен “філософія серця” міститься в творі Тараса Шевченка “Перебендя”, а також віршах

“Думи мої”, “Чого мені тяжко, чого мені нудно...” про що зазначали такі сучасні дослідники, як Л. Білецький (“Віруючий Шевченко”), Д. Бучинський (“Християнсько-філософська думка Тараса Шевченка”), В. Петров (“Естетична доктрина Шевченка”).

Існує багато суджень про світогляд Шевченка і його джерела. На думку Є. Маланюка, Шевченко походить із закріпаченого селянства, де було чимало колишньої шляхти, в якій відбувся повільний процес регенерації. Потрапивши до Петербурга, він своїм “селянським” національним здоров’ям не тільки не відчув згубного впливу його життя, а й зумів сформувати свою розумну національну суть, визначити орієнтири державності, акумулювати національний дух, передати його не лише сучасному йому, а й майбутнім поколінням. У його творчості синтезована єдність душі та тіла, духу України, завдяки чому людина постає в нього як образ Божий: вона ніколи не скалічена, однакова в добрі і злі, багата внутрішнім змістом.

Світогляд Шевченка, зміст його поезії український історик І. Крип’якевич виводить не із суспільного стану поета, як це робить Є. Маланюк, а із сутності умов, у яких він жив і творив. Глибоке знання життя, традицій боротьби за волю і не менше прагнення до неї дали йому змогу інстинктивно відчувати минуле, виробити свій погляд на світ, давні часи й події, звернутися до сучасників і до нащадків із закликком розв’язувати вічні проблеми, що сягають основ національного буття. Звернувшись до минулого, в ідеалах народної традиції він знайшов мотиви співзвучні своїм ідеалам суспільної справедливості, свободи й національної самосвідомості, протесту проти політичного гніту й будь-якого посягання на гідність людини, людської особистості, чим і створив міцне підґрунтя національного відродження.

Характеризуючи світогляд Шевченка як антропоцентризм, сутність якого полягає у розумінні людини як центру всього буття, всього світу, природи та історії, усіх сфер людської культури, Д. Чижевський зумів розкрити специфіку цього погляду, особливо щодо природи. За цим світоглядом, природа постає в поета як щось підпорядковане людині, резонатор або дзеркало, прислуховуючись і вдивляючись у яке людина чує і бачить себе. Природа реагує на все, що діється в серці людини, втілює її внутрішнє життя в наочних образах і символах. Як природа відгукується на

життя людського серця, говорить з людиною, озивається до неї, підслуховує її, сумує, хвалить Бога, плаче, сміється, – все це залежить від того, що переживає людина, яка завжди залишається в центрі образу, історії, історичної події.

Визнаючи справедливою характеристику світоглядних позицій Т. Шевченка Д. Чижевським, доречно звернути увагу на зазначену Г. Грабовичем особливість формування світогляду поета, в центрі якого стоїть передовсім відчуття самого себе, власної долі й болю, свого Я, чітко структурованих через інтенсивний автобіографізм митця як поета, носія Слова. Шевченко став великим поетом, генієм, пророком тому, що духовні колізії свого часу зробив драмою власного життя, а патріотизм – мірою справжньої любові до людини. Саме через символізм автобіографізму формується модель усього творчого світу Шевченка з чітким висвітленням гостроти поділу добра і зла, без жодного компромісу середини стосовно себе та інших. Тому у його творчості втілено все, оскільки воно людське.

Метою статті є довести, що головною рисою філософських поглядів Тараса Шевченка є антропоцентризм і акцент на “серці” як осередді внутрішнього життя людини, джерело її найглибших почуттів.

Для досягнення мети ставляться такі **завдання**:

– проаналізувати серце як живий образ, джерело чуттєвої культури;

– дослідити серце як неодмінну умову здатності мислити, самоусвідомлюватися, переживати, шукати правду.

У своєму духовно-релігійному розвитку і зростанні Шевченко пережив кілька періодів. Їх було щонайменше шість: 1) дитячі роки, 2) юнацька доба, 3) петербурзький період, 4) роки перебування в Україні, 5) доба арешту і заслання, 6) період повернення із заслання і до кінця життя.

Поруч із релігійно-особистими настроями Шевченко в дитинстві від батька, а особливо від столітнього дідуся, дізнався про життя святих та їх героїчні змагання зі злом, що походило від нечистої сили. Відомості ці запозичив Тарас із Мінеї, з якої батько Тарасів вичитував: “Бувало, в неділю, закривши Мінею, батько діда просить, щоб той казав про Коліївщину...” [1, 545]. Тими розповідями дідуся і читаннями батька гартувався дух Шевченка і вироблялось чуттєве сприйняття добра: “Давно те минуло, як

мала дитина, // Сирота в ряднині, я колись блукав, // Без свити, без хліба, по тій Україні... // Отими шляхами... малими ногами // Ходив я та плакав, та людей шукав, // Щоб добру навчили..." ("Гайдамаки") [9, 128 – 134].

З великими здобутками душі Тарас переходить у пору юнацтва, у найнебезпечніший вік дитини-сироти, позбавленої будь-якої опіки. У цей період діти часто стають правопорушниками і навіть злочинцями.

Але Шевченко жив у сфері високих духовних прагнень. Про це свідчать власні спомини поета з автобіографічного вірша "Мені тринадцятий минало":

Мені тринадцятий минало, // Я пас ягнята за селом. // Чи то так сонечко сіяло, // Чи так мені чогось було? // Мені так любо, любо стало, // Неначе в Бога... // А я собі у бур 'яні // Молюся Богу... // І не знаю, // Чого маленькому мені // Тоді так приязно молилось. // Чого так весело було? // Господнє небо і село, // Ягня, здається, веселилось! // І сонце гріло, не пекло..." [10, 36 – 37].

Який високий лет душі і молитовний настрій хлопця! Такі переживання викликаються лише глибокою вірою.

Ці глибші проблеми міцніють особливо за петербурзької доби Тарасового життя, коли він перейшов у парубочий вік.

У Петербурзі поет знайомиться з українцями – Сошенком і Гребінкою. Кругозір Шевченка розширюється. Зроджується свобода суто особиста, коли людина вибирає той шлях, по якому вона постійно йде в житті. Це однаковий шлях і до добра, і до зла. Людина вільно йде шляхом добра, вільно вибирає добро. Але цей вибір ховає в собі усі можливості зла, що ведуть і до вільного, добровільного занепаду.

У цьому і криється трагедія свободи, особливо в юнацькім і парубочім віці, коли в людині всі проблеми загострюються. Гостро переймався ними під впливом віри і Шевченко.

"То серце по волі з Богом розмовляє, // То серце щебече Господнюю славу..." ("Перебендя") [9, 110 – 112].

Шевченко під впливом ідеалістичної філософії, зокрема філософії Шеллінга, й впливів на його душу романтичної естетики в антитетичнім зіставленні двох світів: світу розуму і смислового пізнання, світу серця, безпосереднього відчуття й віри як зовсім іншої форми пізнання, – під впливом цих двох протилежних

реакцій на буття, дійсність, життя і людські відносини він чітко розрізняв світ розуму і світ віри: функція першого – думка, функція другого – серце:

“Нехай думка, як той ворон, // Літає та криче, // А серденько соловейком // Щебече та плаче // Нишком...” // (“Думи мої”) [9, 124 – 126].

“Ворон” і “соловейко” – два протилежні образи, два символи: перший – рефлексійний під впливом смислової дійсності та песимістичний, другий – інтуїтивний, сповнений у безпосереднім молитовнім настрої радості, молитовного співу й одушевлення, бо серце з Богом розмовляє, щебече Господню славу.

Для всіх українських філософів, зокрема Шевченка, є спільна й характерна риса, а саме філософія почуттів, філософія, яку слушно називають “філософією серця”. Вона дуже виразна у Миколи Гулака, М. Костомарова, П. Куліша, О. Новицького, Г. Сковороди, Памфіла Юркевича та ін. Але треба відзначити, що зерна філософії серця ми маємо навіть у нашому законодавстві – “Руській Правді”, написаній за Ярослава Мудрого, а також у “Повчанні” Володимира Мономаха.

Памфіл Юркевич твердить: “Серце попереджає наш розум у пізнанні правди, зокрема у хвилини великих труднощів, коли говорить безпосередній потяг серця як якийсь морально-духовний такт. Правда засвоюється людиною лише тоді, коли ця правда паде на її серце. Найбільші філософи були свідомі того, що серце їх було джерелом їх великих ідей, а мислення тільки оброблювало ті ідеї, надаючи їм ясності та певності. Тільки за таку думку, що живе в серці людини, людина може боротися, обороняючи її з самопожертвою і героїзмом” [2, 558].

Шевченко не міг бути якимсь чужинцем, а тому основою його філософської думки також є: серце, душа, правда, ще й правда свята, любов, добро, краса й воля. Уже в ранньому творі “Перебендя” маємо чудове місце, де так виразно говорить про Шевченкову філософію серця:

“Щоб люди не чули, – бо то Боже слово, // То серце по волі з Богом розмовля. // То серце щебече Господню славу, // А думка край світа на хмарі гуля, – // Орлом сизокрилим літає, ширяє // Аж небо блакитне широкими б’є; // Спочине на сонці, його запитає: // Де воно ночує, як воно встає? // Послухає моря, що воно говорить; // Спита

чорну гору: чому ти німа? // Його серце шукає правди й справедливості на землі: // Нехай же серце плаче, просить // Святої правди на землі! В іншому місці поет-мислитель говорить: // Усюди Божа благодать: // І в серці, і в хаті” [9, 110 – 112].

Думи у Шевченка своїм джерелом також мають серце, бо воно є основою духовного життя: “За думою дума роєм вилітає; // Одна давить серце, друга – розриває” [9, 124 – 126].

Головною рисою багатогранної творчості Т.Г. Шевченка, життєвої постаті є безмежна “робота” серця як осередку внутрішнього життя, найглибших почувань. І сам Шевченко як поет живе не стільки правдою розуму, скільки правдою серця та послідовністю емоцій. Серце є живим образом, самостійною, більш глибокою істотою в людині, що має свої почуття. Серце для Шевченка є неодмінним способом мислити, самоусвідомлювати, переживати, шукати правду, “співати” віршами .

Творчість Шевченка не є закінченою, оформленою, застиглою системою (теології, академічної філософії), до якої він мав упереджене ставлення. Оскільки для центральних образопонять Шевченкової поетичної філософії характерні такі ж сутнісні суперечності, можемо ствердити, що маємо справу з філософією шляху, а не системою. Філософія шляху (життя) характеризується відсутністю “затверділих”, установлених категорій, догм, обрядів. Ця незадогматизована діалогічна й відкрита сукупність поглядів, що постійно рухаються в пошуках істини між протилежними твердженнями, спираючись на визначення “непорочних вічних істин”, незмінних законів та цінностей, які творять внутрішню структуру шляху, але ні за ким, окрім самого Бога (тобто внутрішнього світобачення), не визнається їхнє знання. Інакше кажучи, це шлях пізнання абсолютної істини. Релігія шляху загалом, як і філософія шляху (життя) зокрема типові як для містичного сприйняття Бога, так і для особистого, безпосереднього сполучення з вищим духовним світом і виявом свого внутрішнього світу (свого “серця”) .

Своєрідна філософська теодицея Шевченка, його звернення до Бога та створений ним світ змушують звертатися постійно до серця як єдиного вірного способу осягнення світу природи як світу краси, раю. Раєм і святим, праведним є найкраще в людині, що є її внутрішнім – любов та материнство, краса мистецтва, вільна братолюбна дія. Не приймає Шевченко світу історико-

соціального і закидає Богові докори про довготерпіння сваволі панів, царів, панівного ладу. Треба людям розтопити серце, а для цього потрібно слово любові і лише освячене цим вогнем любові оправдане звання людини, її віра, розум, надія. Важливо – не лукавити серцем, досягати раю природи чи серця. Розкриття “зору творчого таланту”, як і самого життя, Шевченко відчував “внутрішнім” сприйняттям, молитвенною медитацією, бо не розділював життя і слово: вони мають своїм корінням Слово Боже (тобто вище розуміння). Навіть десятирічну яму неволі, яка майже зламала поета, він сприйняв як випробування, що надсилають вищі сили, і завдяки душевній рівновазі “спокою серця” (до чого закликав Сковорода) не лише витримав її, але й виніс своє поетичне світосприйняття ще більш очищеним і довершеним, одухотворив та очистив народну душу огненним словом, яке поставив на стороні “чистих серцем”.

Висновки. В основному подібність думок, ідей філософії серця в працях українських мислителів та творчості Т. Шевченка чітко прослідковується. Однак це не значить, щоб він сліпо їм наслідував. Ми навіть не намагаємося відшукати, чи наша філософська традиція впливала на Шевченка, бо для нас важливо, що така була, й він був її продовжувачем. На нашу думку, нецікаве було б наслідування, якого ми у його творчості не зауважуємо. Усі наші приклади наведені не для того, щоб довести наслідування, а тільки простежити органічні зв’язки Шевченка з українською “філософією серця”. Він є самодостатнім митцем з незрівнянно геніальним талантом, а отже, оригінальний своєю філософською думкою.

Отже, коли йдеться про філософський світогляд Шевченка, його філософсько-християнську думку чи філософію серця, що в нас має справді глибокі вікові традиції і яку ми загубили (правда, не всі), то вони в нього виразні й чіткі.

Література

1. Білецький Л. Віруючий Шевченко // Хроніка – 2000. Український культурологічний альманах. – К., 2000. – № 39 – 40. – 800 с.
2. Бучинський Д. Християнсько-філософська думка Тараса Григоровича Шевченка // Хроніка – 2000. Український культурологічний альманах. – К., 2000. – № 39 – 40. – 800 с.
3. Грабович Г. Шевченко, якого не знаємо / Г. Грабович. – К. : Критика, 2000. – 318 с.

4. Гузар І. Україна в орбіті європейської мислі: від Григорія Сковороди до Тараса Шевченка. – Торонто – Львів : НТШ, 1995. – С. 176.
5. Маланюк Є. Нариси з історії нашої культури. – К. : Обереги, 1992. – 80 с.
6. Петров В. Естетична доктрина Шевченка // Хроніка – 2000. Український культурологічний альманах. – К., 2000. – № 39 – 40. – 800 с.
7. Ромененчук Б. Шевченкові універсальні ідеї // Хроніка – 2000. Український культурологічний альманах. – К., 2000. – № 39 – 40. – 800 с.
8. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. – К. : Вид-во “Орій” при УКСП “Кобза”, 1992. – 230 с.
9. Шевченко Тарас. Зібрання творів : у 6 т. / Тарас Шевченко. – К. : [б. в.], 2003. – Т. 1 : Поезія 1837 – 1847. – 784 с.
10. Шевченко Тарас. Зібрання творів : у 6 т. / Тарас Шевченко. – К. : [б. в.], 2003. – Т. 2 : Поезія 1847 – 1861. – 784 с.

Войтків Леся. Філософско-гуманитарные идеи в творчестве Тараса Шевченко. Главной чертой философской рефлексии Тараса Шевченко является антропоцентризм и акцент на “сердце” как центре внутренней жизни человека, глубины его чувств. Он живет не столько правдой ума, сколько правдой сердца и глубиной чувств. Сердце для мыслителя является живым образом, даже организующим началом в человеке, источником культуры чувств. Сердце для мыслителя является непременное условие способности самоосознания, поиска правды мыслить, самоусвидомлюватися, переживать, искать правду, “пения” стихами.

Ключевые слова: сердце, душа, правда, любовь, добро, красота, свобода.

Voytkiv Lesia. Philosophical and humanitarian ideas in Taras Shevchenko's creative activity. The main feature of the ideological reflection of Taras Shevchenko is anthropocentrism and emphasis on “heart” as the core of man's inner life, his deepest feelings. In his live the main is not the truth of the mind, but the truth of the heart and depth of feelings. For the thinker, the heart is a living way, an organizing source in the man, the source of sensual culture. The heart is a prerequisite for the ability to think, to self-recognize, to experience, to seek the truth, to “sing” verse.

Key words: heart, soul, truth, love, goodness, beauty, freedom.

УДК 234.24:265.31.34

М 30

Дарина МАРЦІНОВСЬКА

ПРОБЛЕМИ ФЕНОМЕНУ РЕЛІГІЙНОЇ ВІРИ У СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ

У статті розглядаються сучасні проблеми феномену релігійної віри на прикладі українського релігієзнавства і теології. На обширному джерельному матеріалі аналізується природа феномену релігійної віри, його складові та їх вплив на ідентифікацію християнської релігії із залученням регіональних і загальноукраїнських соціологічних характеристик цього феномену.

***Ключові слова:** феномен релігійної віри, ідентичність, християнська релігія, релігієзнавство, теологія, функції і структура релігії.*

Постановка проблеми. У сучасному українському релігієзнавстві та теології усе більше вкорінюється погляд на феномен релігійної віри як визначальний ідентифікатор християнської релігії.

Зокрема, в сучасній теології загальноновизнаною є думка про те, що релігію витворюють віра як джерельна складова теології – сфери теоретичного і практичного обґрунтування і функціонування віри, та культура як продукт духовного й обрядово-культурного наповнення релігії [18, 426 – 427]. Синтез цих двох понять у контексті розгляду суті феномену релігії набув особливого значення та звучання в Україні наприкінці ХХ ст. внаслідок повернення свободи Церкві та релігії в державі, можливості повернутись до відновлення і розвитку її ідентичності [8]. Тому сучасна теологія, а також академічне релігієзнавство, розглядають релігію в “її структурно-функціональних зв’язках із суспільством, особистістю і культурою, експлікуючи її як людський феномен, який постав у минулому й нині певною мірою є фактором, що специфічно

об'єднує соціальну, культурну та особистісну системи в осмислене ціле через конкретні зв'язки та їх взаємодію [1, 9]. Отже, в релігієзнавстві, а саме структурі релігії прийнято виокремлювати два аспекти – духовний (релігійна свідомість, релігійна психологія) та практичний (культува діяльність, релігійні організації, релігійні відношення) [9, 21].

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Передовсім заслуговує на увагу колективна монографія “Практичний аспект розуміння сутності і природи релігій”. Зокрема, українська дослідниця О. Горкуша доводить, що релігія не просто є “продуктом” духовно-історично-соціального поступу людства, а, радше, постає як “дієвий чинник” останнього, оскільки призначенням релігії є не пізнання світу, а слугування орієнтиром в поєднанні людини зі Всесвітом задля поєднання її з Абсолютом [3, 29]. У сучасному релігієзнавстві існує понад три сотні різноманітних визначень терміна “релігія”, а також десятки теорій його виникнення, що є, на думку відомого українського релігієзнавця Віталія Докаша, свідченням того, що означене поняття розглядається “скоріше як збірна назва, ніж позначення однорідного й цілісного явища, як форма думки, що відображає загальну визначеність релігійного феномену, який поєднує в собі елементи раціонального (наприклад, моральні настанови) та ірраціонального (наприклад, фантастичні образи надприродних істот). ...Головна ознака будь-якої релігії – віра в надприродне” [4, 22 – 25]. Загалом, численні визначення феномену релігії як виразника релігійної віри прийнято, згідно з висновком В. Волошина, умовно поділяти на богословські й наукові (філософські, соціологічні, етнологічні, аксіологічні, біопсихологічні, символічні, антропологічні тощо), дескриптивні, деонтичні, аксіологічні, структуралістські, процесуальні, а також на космо-, соціо- та егоцентричні [2, 341]. Та переважна більшість усіх цих визначень релігії базується на вірі як її сутнісній ознаці.

Метою статті є виявлення природи релігії як духовного феномену і віри як засобу духовної ідентифікації індивіда. Зміст, джерела, функції, структура релігії є тісно взаємопов'язаними, оскільки мають на меті розв'язати єдину проблему причини існування, зародження і функціонування феномену релігії та певних форм релігійності, їх впливу на подальше життя особистості.

Світоглядна природа віри властива, зокрема, українському християнству, оскільки релігійним українцям найперше властива певна “підсвідома віра в існування чогось надприродного, абсолютного, у Божу всеприсутність. До того ж ця віра часто поєднує в собі і певні елементи пантеїзму, що виявляється, з одного боку, в особливій прихильності українців до землі і обоження її через розмежування покровительських функцій над нею між різними святими, а з іншого боку – у возвеличенні природи – уособлення присутності Творця – і у вшануванні окремих місцевостей, дерев, птахів, рослин, тварин тощо. Відтак національне сприйняття віри в українців історично вважалося синонімом їхнього життя [12, 33; 57], все ж зберігаючи при цьому історично-нерозривні генетичні зв’язки віри українців з вірою вселенського християнства апостольської традиції, що виявлялось у самому естві Церкви, в її кафедральному (вселенському) характері вже від початків цієї Церкви.

Серед багатьох джерел релігії, зокрема релігійної віри, в зовнішньому світі католицька теологія робить акцент на низці джерел, наявних у внутрішньому світі людини, головню в людській душі, які роблять людину “релігійним еством”: а) розум людини, що здатний досліджувати причини явищ; б) моральний закон (голос сумління), вписаний – як висловлюється святий апостол Павло – “в серці людини” (Рим. 2, 15); в) людські почуття і духовні прагнення безмежного щастя, страх перед смертю, обурення проти моральної кривди; г) релігійний інстинкт [6, 13 – 15; 17].

Упродовж усієї людської історії всі ці чинники були і залишаються передумовами віри, а саме віра в надприродне була головною ознакою, правдивим джерелом релігії, що засвідчували ще античні філософи Сенека і Плутарх, які твердили природженість в людей віри в богів [6, 18]. Сучасне релігієзнавство є одно-стайним у тому, що релігійна віра в надприродне як загально-людський феномен у більшості релігій світу має багато спільних особливостей:

а) вона передбачає не лише наявність у свідомості уявлень про надприродне (такі уявлення можуть бути і в невіруючого), а віру (часто підкріплену раціонально) в реальне існування надприродного (тут проходить розмежування між казкою і релігійним уявленням, мистецтвом і релігією);

б) релігійна віра обов'язково проявляється в емоційній формі, емоційному ставленні віруючого до надприродного, що є проявом релігійних почуттів;

в) віра в надприродне охоплює переконання в існування особливих двобічних стосунків між людиною і надприродним; віруюча людина переконана, що надприродне не просто існує, а що воно може вплинути на її життя, долю, але цей вплив є, як вважає віруючий, і з його боку – моління, просьба про щось [20, 29];

г) релігійна віра в надприродне ґрунтується на переконанні про дієвість надприродного, що містично проявляється у самій людині, природі і світі загалом.

Ілюстрацією актуальності теми віри можуть слугувати декілька соціологічних досліджень проблем релігійної віри, проведені у 2006 – 2011 рр. у Хорватії й Україні. Так, соціологічні дослідження проблем релігії, проведені в Хорватії (2006), містили результати аналізу переживання релігійного досвіду як функції феномену віри [21, 269 – 270], основу якого склали відповіді на два запитання: а) чи ви колись мали досвід присутності надприродної сили (божественного)? б) який вияв мав ваш релігійний досвід (у процентах відповідь “так”)? Як засвідчили відповіді, малий відсоток людей переживають у своєму житті зустріч із Божественним, Надприродним (після чого можливе навернення особи, зміна стилю і способу життя – 12,3% респондентів).

Натомість аналіз дослідження пережитого відчуття “священного” через досвід проілюстрував вищий потенціал і більшу активність віри: з 2 200 респондентів 76,5% стверджували, що в їхньому житті були моменти, коли вони відчували, що є Господь; 67,3% підтвердили, що вони мають відчуття, що Господь знає їх і охороняє; 55,4% респондентів засвідчили, що мають досвід вислуховування їхніх молитов. Та переживання зустрічі з чимось надприродним має два полюси: позитивний – контакт з Богом, ангелами, зі святими, і негативний – контакт зі злом, що також є пересторогою особі для зміни власного способу життя і думання [11, 128 – 133].

Ще однією ілюстрацією проблем функціонування релігійної віри сьогодні слугує соціологічне опитування студентської молоді і учнів старших класів шкіл Івано-Франківської, Львівської, Тернопільської і Закарпатської областей, проведене нами у 2011 р. на замовлення кафедри соціології Чернівецького національного

університету ім. Ю. Федьковича. Це соціологічне опитування було доповнене нами опитуванням 2012 р. студентів-гуманітаріїв Прикарпатського національного університету ім. В. Стефаника, що уможливило також отримати дуже цікаві двохрічні зрізи-характеристики ставлення студентської молоді до релігії та до феномену віри. Зокрема, для більшості сучасної шкільної і студентської молоді визначальною передумовою активної релігійності є родинне виховання (751 з 796 опитаних, або 94%), а рівень їхньої переконаної релігійності складає 93% (577 із 624 респондентів), віра в Бога як визначальна світоглядна домінанта становить 84%, до того ж глибина і переконаність віри, що виявляється у ставленні до головних християнських віронавчальних і доктринальних істин (божество Ісуса Христа, життя після смерті, створеність світу Богом, існування душі і раю, воскресіння мертвих та ін.) перебуває в діапазоні 64 – 90% (90% складає віра в існування гріха як морально-етична домінанта). Остання характеристика достатньо тісно корелюється із ставленням респондентів до Церкви як засобу спілкування з Богом (74%) та власне з їх довірою до Бога (94%), переважною над довірою до духовенства (66%), водночас Церкві 93% респондентів відводять роль засобу розв'язання сучасних духовних і моральних проблем.

Також важливим підтвердженням активної і переконаної віри респондентів (вмотивованої їх релігійним досвідом) є відвідування ними релігійних служб і частота молитви: відвідання храмів і служб декілька разів на місяць складає 64%, а регулярність молитви (упродовж тижня) складає 82%. Ставлення респондентів до феномену релігії виявляється найяскравіше в тому, що вони відводять релігії роль: “оберегу” національних традицій і культури (69%); засобу культивування моральності і утримання від поганих вчинків (62%); джерела душевного спокою, сили і розради у біді (61%); джерела відповіді на найважливіші питання світорозуміння (54%); передумови об'єднання українського суспільства (48%), до того ж лише приблизно 12% з них вважає релігію малоприспосованою до потреб сучасної людини. Підтвердженням значимості останньої характеристики феномену релігії слугує схвальне ставлення 58% респондентів до потреби запровадження вивчення в школах предметів релігійного спрямування, що посприяло би суспільній і міжрелігійній злагоді в Україні. Рес-

понденти вбачають основні причини міжконфесійних конфліктів не у конфесійних розбіжностях змісту феноменів віри і релігії, а в суспільних причинах: у жазі влади церковними лідерами (29%); претензіях ряду церков на свою “єдину істинність” (26%); майнових суперечках (14%); політичному підтексті (10%); національному питанні (9%).

Проведене нами соціологічне опитування сучасної молоді щодо природи і проблем віри є достатньо показовим, оскільки воно тісно корелюється із аналогічними загальноукраїнськими дослідженнями. Так, згідно даних опитування, на яке посилається Є. Кононенко, практичним виявом релігійної віри є обрядова діяльність, що виявляється опитаними (52,6%) через сповідь і причастя, 46,8% респондентів систематично моляться вдома і в храмі, 15,6% тільки в храмі, а 25,3% у визначальні моменти особистого життя й членів родини, 12,3% не моляться ніколи. Ці дані стосовно потреби особи у релігійній вірі мають також достатньо яскраву психологічну вмотивованість, що засвідчує Є. Кононенко, посилаючись на дані досліджень українського психолога Л. Лещинської, згідно яких віра є: джерелом внутрішнього спокою – 60%, засобом духовного очищення – 54%, чинником усвідомлення сенсу життя – 46% [10, 120]. Наведені дані стосовно місця віри в житті українців, як і отримані нами дані, достатньо тісно корелюються з даними самооцінки релігійності українців, проведеної у 2009 р. в межах “Міжнародної Програми Соціологічних Досліджень” (ISSP): частка релігійних українців серед опитаних склала 89,5%, тоді як нерелігійних – 9,9%, а тих що не визначились – 0,6% [15, 18].

Наведені соціологічні дані про ставлення українців до релігійної віри підтверджують також дослідження, отримані Центром Разумкова, які не лише тісно корелюються з нашим аналізом, але й подають динаміку росту релігійності за період з 2000 до 2010 р.: кількість людей, які визнають себе віруючими зросла з 57,8% у 2000 р. до 71,4% у 2010 р.; знизилась частка тих, що вагаються між вірою і невір’ям: з 22,5% до 11,5%, невіруючих – з 11,9% до 7,9%; зменшилась частка людей з атеїстичними поглядами – з 3,2% до 1,4%, натомість усього лише трохи зросло байдуже ставлення до релігійної віри – з 2,6% до 4,4%. Віру в Бога загалом в Україні засвідчили у 2000 р. 77,4%, а 82,7% у 2010 р.; заперечили віру в Бога – 20,3% у 2000 р.,

13,2% у 2010 р.; а не визначилися – 2,3% у 2000 р., 4,1% у 2010 р. [19, 31 – 54].

Висновки. Наведені результати соціологічних опитувань щодо проблеми віри потребують подальшої інтерпретації та можуть бути використані для доведення чи обґрунтування відмінностей у переконаннях та уявленнях про релігійну віру, залежно від того, що автори таких інтерпретацій мають розуміють під цим терміном. Для нас корисність цих опитувань полягає в тому, що вони засвідчують неоднозначність підходів щодо розуміння релігійної віри й, отже, актуальність ґрунтовного аналізу її конфесійного варіанту, зокрема католицького. Отже, ми можемо ствердити, що наше дослідження має емпіричну спонуку, що підтверджують вищенаведені дані соціологічних опитувань. І цей емпіричний контекст впливає на змістовне наповнення аналізованих нами праць, адже саме йому притаманні ті проблеми (а очевидно – і запити), відповіді на які намагаються дати теологи, релігійні мислителі та діячі, спираючись на католицьке розуміння змістовних і функціональних особливостей релігійної віри. А їхні праці стали для нас тим емпіричним матеріалом, аналізуючи який ми робитимемо наші теоретичні висновки щодо особливостей католицького розуміння релігійної віри ХХ – початку ХХІ ст.

При виокремленні теологічного аспекту генези й розуміння суті феномену релігії як певного орієнтиру нами було використано думку святого Августина щодо феномену віри, згідно з якою, віра постає джерелом розуміння та пізнання істин, а розуміння усвідомленням істин, з іншого боку, – джерелом поглиблення самої віри: “Розумій, щоб вірити, вір, щоб розуміти”. Цей вислів є певним методологічним девізом теологічної (католицької) інтерпретації феномену релігійної віри.

У католицькій теології у розумінні суті феномену релігії важливе місце відведено актуалізації пізнавального потенціалу віри через нову євангелізацію й катехизацію в контексті проголошеного папою Бенедиктом XVI “Року віри” [14]. Ця ініціатива папи і всієї Католицької церкви має на меті досягнення віронавчальної цілі – відкриття і вивчення заново фундаментальної природи й власного змісту феномену віри. Саме тому релігійному аспекту цієї ідентичності в сучасній теології цілком слушно приділяється значна увага [5; 7]. Зокрема, важливим предметом дослідження

проблеми віри в теології є з'ясування сутності поняття віри, базованого на священних текстах – Святому Письмі Старого і Нового Завіту (Біблії) як на першоджерелах віри [13; 18; 19]. До того ж у сучасній теології також домінує думка, що віра закликає, спонукає теологію піднятися над рівнем катехизису задля досягнення удосконаленої теології [16].

Процес ідентифікації християнської релігії через віру дещо по-різному виявляється в теології, релігієзнавстві, філософії та психології, засвідчуючи різну ступінь глибини цього процесу і залучення до його аналізу різних домінантних характеристик та функцій, однак саме феномен віри постає спільним предметом для цих галузей у справі ідентифікації християнської релігії, оскільки основу християнської релігійної ідентичності становить власне християнська віра. Тобто саме християнська віра у формі її конфесійного варіанту і є визначальним ідентифікатором християнської релігії. У католицькій теології, особливо за останні сто років, сформувався системно-комплексний підхід для дослідження і висвітлення феномену християнської віри в трансцендентне як активного буття (“екзистенціалу”) людини, що виражається через її духовні і суспільно-моральні домінанти життя, які, власне, і є ідентифікаторами християнської релігії.

Література

1. Бабій М. Функціональність релігії як об'єкт вивчення практичного релігієзнавства / М. Бабій // Практичне релігієзнавство : колективна монографія / за ред. проф. А. Колодного, Л. Филипович. – К. : Українська конфедерація журналістів та Українська асоціація релігієзнавців, 2012. – С. 9 – 25.
2. Волошин В.В. Епістемологія релігії: онтологічні припущення, ключові концепти, пізнавальні стратегії : монографія / Володимир Вікторович Волошин. – Донецьк : Вид-во ДонНУ, 2012. – 447 с.
3. Горкуша О. Практичний аспект розуміння сутності і природи релігій / О. Горкуша // Практичне релігієзнавство : колективна монографія / за ред. А. Колодного, Л. Филипович. – К. : Українська конфедерація журналістів та Українська асоціація релігієзнавців, 2012. – С. 26 – 45.
4. Докаш В.І. Загальне релігієзнавство : навч. посіб. / В.І. Докаш. – 2-ге вид., доопр., доп. – Чернівці : Наші книги, 2012. – 784 с.
5. Кардинал Гьофнер Й. Християнське суспільне вчення / Кардинал Йозеф Гьофнер. – Львів : Свічадо, 2002. – 304 с.

6. Кияк С. Апологетика. Оборона християнської віри з основами фундаментальної теології / С. Кияк. – Івано-Франківськ : Вид-во ІФТКДІ, 1997. – 384 с.

7. Кияк С. Феномен релігії: діалектика взаємин теології, релігієзнавства і філософії релігії / Святослав Кияк // Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. – Івано-Франківськ, 2011. – Випуск XIII. – С. 91 – 95.

8. Кияк С.Р. Ідентичність українського католицизму: генезис, проблеми, перспективи : монографія / Святослав Романович Кияк. – Івано-Франківськ : Нова Зоря, 2006. – 632 с.

9. Колодний А. Основи релігієзнавства : курс лекцій / А. Колодний. – К. – Дрогобич : Коло, 2006. – 168 с.

10. Кононенко Є. Віра як спосіб існування релігійної духовності / Є. Кононенко // Релігія в контексті духовного життя : колективна монографія / за ред. проф. А. Колодного. – К. : Українська конфедерація журналістів та Українська асоціація релігієзнавців, 2012. – С. 107 – 121.

11. Марціновська (Гетьман) Д.С. Теологічні та філософські підходи в дослідженні феномену релігійної віри / Дарина Гетьман // Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. – Івано-Франківськ, 2011. – Випуск XV. – С. 128 – 133.

12. Напюрковський С.Ц. Як займатися теологією / Станіслав Целестин Напюрковський ; пер. з польс. К. Рассудіної. – К. : Інститут Релігійних Наук св. Томи Аквінського, 2010. – 240 с.

13. О'Коллінз Д. Фундаментальная теология / Д. О'Коллинз. – СПб. : Изд-во Святого Креста. – 1993. – 315 с.

14. Папа Бенедикт XVI. Апостольський лист “*Motu proprio data*” “Двері віри” – “*Porta Fidei*” для проголошення Року віри (11.10.2012 р.) [Електронний ресурс] : Католицький оглядач / Папа Бенедикт XVI. – Режим доступу : <http://catholicnews.org.ua/apostolskii-list-porta-fidei-dveri-viri#point>.

15. Парашевін М. Релігія та релігійність в Україні / Максим Парашевін ; за ред. С. Макеева ; передне слово О. Іваненка. – К. : Інститут політики, Інститут соціології НАН України, 2009. – 68 с.

16. Покорны П. Введение в Новый Завет: Обзор литературы и богословия Нового Завета / Петр Покорны, Ульрих Геккель ; пер. с нем. – М. : Изд-во ББИ, 2012. – 798 с. – (Серия “Современная библистика”).

17. Рагнер К. Воля / Карл Рагнер // Рагнер К., Форгрімлер Г. Короткий теологічний словник / Карл Рагнер, Герберт Форгрімлер. – Львів, 1996. – С. 93.

18. Рагнер К., Форгрімлер Г. Короткий теологічний словник / Карл Рагнер, Герберт Форгрімлер. – Львів, 1996. – 663 с.

19. Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие / Карл Ранер ; пер. с нем. – М. : Библейско-богословский институт св. Апостола Андрея, 2006. – 662 с. – (Серия “Современное богословие”).

20. Харьковщенко Є. Релігієзнавство : підручник / Євгеній Харьковщенко. – К. : Наукова думка, 2007. – 379 с.

21. Bobinac A.M. Religious Experience and Traditional Religiosity in Croatia / Ankcia Marinović Bobinac ; Irena Borowik (ed.) // Religious Churches and Religiosity in Post-Community Europe. – Nomos, 2006 – S. 266 – 279.

Марциновская Дарина. Проблемы феномена религиозной веры в современной Украине. В статье рассматриваются современные проблемы феномена религиозной веры на примере украинского религиоведения и теологии. На обширном исходном материале анализируется природа феномена религиозной веры, его составляющие и их влияние на идентификацию христианской религии с привлечением региональных и обще украинских социологических характеристик данного феномена.

Ключевые слова: феномен религиозной веры, идентичность, христианская религия, религиоведение, теология, функции и структура религии.

Martsinovska Daryna. Problems of the phenomenon of religious belief in modern Ukraine. The article deals with the current problems of the phenomenon of religious faith by the example of Ukrainian religious studies and theology. On the basis of the extensive source material, nature of the phenomenon of religious faith, its components and their influence on the identification of the Christian religion, involving regional and general Ukrainian sociological characteristics of this phenomenon have been analyzed.

Key words: phenomenon of religious belief, identity, Christian religion, theology, functions and structure of religion.

УДК 130.2:004.946

Б 24

Уляна БАРАНОВСЬКА

ПЛЮРАЛІЗМ ВИЯВІВ ВІРТУАЛІЗАЦІЇ ЖИТТЯ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ

У статті проаналізовано віртуальну реальність як одну з ключових категорій соціокультурного буття сучасної людини. Розглянуто її філософські концепції. Окреслено коло проблемних питань, пов'язаних із взаємодією людини і мережі. Визначено, що Інтернет-залежність є негативним наслідком процесу віртуалізації. Досліджено основні патологічні пристрасті людини, які виникають внаслідок зловживання Інтернетом.

Ключові слова: віртуальна реальність, Інтернет-залежність, кіберпростір, мережа.

Постановка проблеми. Одним із найактуальніших проблемних питань сучасної інформаційної доби є розуміння категорії віртуальної реальності. Передовсім віртуальну реальність ототожнюють із такими поняттями, як Інтернет, електронне середовище комунікації, телебачення, кіберпростір, медіапростір, що не лише ускладнює процес дефінізації, а й спонукає дослідників розкрити зміст цих понять і простежити взаємозв'язок віртуальної реальності з наявними середовищами, що існують. Однак актуальною залишається й проблема взаємодії людини та віртуальної реальності. Новий вимір сучасної культури – віртуальна реальність, з характерними їй ознаками відкритості та доступності, дуже швидко і легко перетворилася на середовище існування сучасної людини. Віртуальний простір не просто породив людину нового типу – *homo virtualis*, але зробив її заручником “недо-буття”. Фразу французького філософа Жана Бодріяра про те, що “більше ніколи реальне не матиме нагоди виявити себе”, необхідно тлумачити як заклик до усвідомлення загроз і небезпек нової реальності [1].

Сьогодні не існує єдиного визначення поняття “віртуальної реальності”, що утруднює процес дослідження цього феномену інформаційного суспільства. Породжена процесом віртуалізації патологія – Інтернет-залежність також потребує детального теоретизування.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. З другої половини 90-х рр. ХХ ст. і до сьогодні проблема віртуалізації життя людини набуває все більшого зацікавлення серед філософів, культурологів, релігієзнавців, психіатрів, соціологів. Уваги заслуговують наукові пошуки філософа Славоя Жижека, який апелює до множинної репрезентації людини у віртуальному просторі і, як наслідок, втрату нею ідентичності: “Кіберпростір розмиває поняття цілісного «я», робить відчутним деконструкціоністський «децентралізований суб’єкт»” [4, 121]. Семіотик Умберто Еко розглядає прогрес розвитку Інтернету в позитивному ключі: “Інтернет існує, і жодні суперечки не зможуть його зруйнувати. Проблема в тому, щоб не лише визнати очевидні ризики, пов’язані з його виникненням, але й навчити молодь правильно ним користуватись” [3]. Психіатр Кімберлі Янг визначає основні патології людини, які виникають внаслідок Інтернет-залежності, а саме “кіберсексуальна залежність, пристрась до віртуальних знайомств, потреба в мережі, інформаційне перевантаження, комп’ютерна залежність” [9].

Метою статті є аналіз поняття “віртуальна реальність” і окреслення основних патологічних пристрасей людини, що є наслідком процесу віртуалізації.

Щоб розглянути позитивні й негативні аспекти віртуалізації життя сучасної людини, необхідно першочергово означити саму категорію “віртуальна реальність”. Попри те, що поняття “віртуальний” у філософській традиції мало місце ще у схоластичний період, вважається, що в науковий обіг категорію “віртуальна реальність” (virtual reality) було введено 1989 р. відомим дослідником кіберкультури Жароном Ланьє. Він визначав віртуальну реальність як “імерсивну та інтерактивну імітацію реалістичних і вигаданих середовищ, куди занурюється і з якими взаємодіє людина” [цит. за: 7]. Науковець акцентував на тому, що створюється цей ілюзорний світ імітаційною системою, здатною формувати відповідні стимули в сенсорному полі людини і сприймати його відповідні реакції в моторному полі в реальному часі [7]. Як дослідник кіберкультури

Жерон Ланье ототожнює віртуальну реальність із кіберпростором – штучним трьохвимірним простором, що створюється за допомогою комп'ютера. У статті Френсіса Хеміта “Віртуальна реальність” автор зазначає, що “існують дані про те, що термін «віртуальна реальність» був придуманий у Масачусетському технологічному інституті наприкінці 1970-х рр., щоб проілюструвати ідею присутності людини у створеному комп'ютером просторі, тобто в Інтернеті” [8].

У словнику “Культурологія. XX століття” міститься таке означення: “Віртуальна реальність – штучно створене комп'ютерними засобами середовище, в яке можна проникати, змінюючи його з середини, спостерігаючи трансформації та відчуваючи при цьому реальні відчуття. Потрапивши в цей новий тип аудіовізуальної реальності, можна вступати в контакти не тільки з іншими людьми, але і з штучними персонажами” [5, 111]. Запропоновані визначення можна звести до розуміння віртуальної реальності як нового середовища існування людини – Інтернету, де комп'ютер чи інші технічні засоби виступають медіаторами взаємодії людини та мережі. Отже, процес входження та функціонування людини у віртуальній реальності отримав назву віртуалізація.

В одному з пасажів діалогу Платона “Федр” Сократ розповідає своєму співрозмовнику про народження одного з древніх єгипетських богів Тевта, якого вважали винахідником числа, геометрії, гри в шашки та кості, а також писемності. Коли Тевт показав свої мистецтва тодішньому царю Єгипту Тамусу, той запитав про їхню користь. Єгипетський бог довго пояснював роль і значення своїх винаходів, а про писемність він сказав: “Ця наука, царю, зробить єгиптян мудрішими і допоможе їм розвинути пам'ять, так як це засіб для пам'яті та мудрості” [6, 334]. Тамус заперечив судження бога, апелюючи до того, що єгиптяни будуть лише забуватися, бо з писемністю вони втратять бажання займатись вправами для розвитку пам'яті. “Пригадувати стануть ззовні, довіряючи письму, стороннім знакам, а не внутрішньому, самим собі” [6, 334].

Так, у давнину виникнення писемності викликало страх, але саме завдяки їй сьогодні людство має можливість відкривати для себе надбання минулого. Сучасна людина наприкінці XX ст. зіткнулась із новим цивілізаційним надбанням, продуктом трансформацій інформаційного суспільства – віртуальною реальністю. Попри

застереження науковців, Інтернет сьогодні є незамінним ресурсом, комунікаційним простором, джерелом розвитку нових культурно-соціальних тенденцій, місцем зародження нових релігій, сприятливим середовищем існування тощо. В одній з останніх статей італійського семіотика і медієвіста Умберто Еко натрапляємо на твердження, що “прогрес мережі зупинити неможливо”, тому потрібно навчитись правильно використовувати ресурс, що здатний принести велику користь людству [3]. Науковець не заперечує факту існування Інтернет-залежності чи відчуження людини від реального життя, або ж комунікаційної ілюзії в соціальних мережах, яка насправді прирікає людину на самотність. “Звичайно, є і будуть такі, хто впадає в залежність від мережі, хто не в силах відірватися від самотнього спілкування з екраном комп’ютера. Якщо школа і батьки не змогли утримати їх від цього заняття, то доведеться внести їх до списку наркоманів, онаністів, расистів, ясновидців містиків, клієнтів хіромантів і всіх інших прихильників дегенеративних форм, яким кожне суспільство має протистояти з усією відповідальністю. Але воно повинно було робити це в усі часи” [3]. Так, він виокремлює й позитивні аспекти функціонування людини у віртуальному просторі. Зокрема, Умберто Еко, акцентує на швидкому доступі до колосального об’єму інформації практично в будь-якій точці світу, що дозволяє економити час та відкриває можливості для розвитку особистості.

Про подвійну природу віртуальної реальності твердять медики, а саме психіатри. Хворобою XXI ст. вони називають Internet-addiction (Інтернет-залежність) – патологічне використання Інтернету, зловживання ним. Цей термін у науковий обіг було введено 1996 р. американським психологом доктором Айвенем Голдбергом. У 1997 р. професор Пітсбургського університету Кімберлі Янг у книзі “Піймані в мережі” описує детальні дослідження Інтернет-залежності серед американців. Науковець виокремлює в діагностиці “Інтернет-залежність” 5 головних підтипів, які характеризують розвинені в людини патологічні пристрасті.

1. Кіберсексуальна залежність – відвідування порносайтів та заняття кіберсексом.

2. Пристрасть до віртуальних знайомств – бажання накопичувати якомога більшу кількість віртуальних друзів.

3. Непереборна потреба в мережі – онлайн-ігри, купівля в Інтернеті, участь в аукціонах тощо.

4. Інформаційне виснаження (veb-серфінг) – безконечні “подорожі” інформаційними сайтами в мережі.

5. Комп’ютерна залежність – комп’ютерні ігри [9].

Отже, Кімберлі Янг стверджує, що ці патологічні пристрасті розвиваються завдяки трьом головним факторам: доступності, персональному контролю та анонімності у мережі, підсвідомому сформованому рівні довіри до онлайн спілкування. За статистикою, передовсім цією хворобою уражені молоді люди, середній вік котрих 25 років, які, характерно, ще не надто добре володіють собою, а тому легко піддаються мережевим впливам [9]. Такі висновки професор робить на основі кількомісячного практичного дослідження Інтернет-залежних американців. Що ж стосується методів лікування Інтернет-залежності, то вони є дуже індивідуальними – починаючи від самоусвідомлення цієї залежності до періодичних сеансів у психіатра.

Британське видання The Guardian у співпраці з National Film Board of Canada’s презентували інтерактивний проект Seven Digital Deadly Sins, у межах якого розглянули, як Інтернет змінює ціннісні орієнтири сучасної людини. Проект – це 27 історій Інтернет-користувачів, які переважно анонімно зізнаються у своїх онлайн-гріхах. Дослідження показало, що наслідком Інтернет-залежності є розвиток у людей гніву, агресії, ненаситності, злостивості тощо. Спробуємо детальніше розглянути очевидні моральні дилеми, пов’язані з впливом мережі на сучасного користувача.

Інтернет-залежність породжує ненаситність – прагнення постійно накопичувати віртуальний ресурс. Юзер втрачає відчуття міри, він безпрецедентно, з неприродною жадібністю накопичує віртуальні речі, вбачаючи у них певні віртуальні цінності. “...Сам комп’ютер підштовхує нас до того, аби стати плюшкіними й накопичувати більше віртуальних речей, ніж потрібно – зображень, відео, аудіо... Деякі люди зізнаються, що їм уже складно натиснути клавішу Delete” [2].

Втрата інтересу до світу реального, натомість значне зацікавлення віртуальним світом спричиняє відчуження людини і повне занурення її в новий світопростір – віртуальність. Цю проблему порушує у своїх дослідженнях словенський філософ Славој Жижек.

Учений зазначає, що віртуальна реальність надає користувачеві можливість множинної репрезентації, що призводить до “децентрації суб’єкта”. На місце єдиного суб’єкта приходять безліч конкурентних агентів, “колективний розум”, набір розрізаних образів без координувального центру [4, 121]. Негативний вплив мережі на людину зауважив і Папа Франциск: “Інтернет, смартфони та телебачення відволікають увагу від того, що справді важливе в житті” [10].

Інтернет пропонує широкий вибір віртуальної продукції, як у магазині, тому користувачі мережею найчастіше не звертають уваги на якість товару, їх приваблює “упаковка” – яскрава світлина, кумедний сюжет. Натомість інформаційне наповнення перестає цікавити юзера, він лінується “зануритись глибше” – ознайомитись із змістовим наповненням, пізнати суть повідомлення, щоб не лише миттєво насолодитись процесом перегляду, але й отримати корисну інформацію, обробити та засвоїти її.

Небезпечно зручна й сама природа мережі – легка в користуванні, не вимагає жодних надмірних зусиль. Ще одну небезпеку становлять “віртуальні помічники”, покликані економити час людини в реальному житті, хоча насправді перетворюють її на Інтернет-залежного лінивого користувача. Це можна означити як аутсорсинг (використання зовнішнього джерела) побуту завдяки Інтернету.

Гнів, агресія, що проявляються в коментарях під постами чи інформаційними статтями, як наслідок, приводять до суперечок чи взаємних образ у реальному житті. За твердженнями психіатрів, віртуальна розмова супроводжується набагато більшим виплеском таких негативних емоцій, як злостивість, зверхність, бажання домінувати порівняно з особистою розмовою [9]. Ще один негативний аспект, пов’язаний з мережею, – кібербулінг – насильство дітей і підлітків через переслідування з використанням кібертехнологій (мобільного телефону, Інтернету). “Дістати” когось у соціальній мережі, часто має летальні наслідки.

Дослідження Guardian свідчать, що через контент сайтів знайомств збільшується кількість зрад серед подружніх пар. “Деякі користувачі зізнаються, що знайшли собі коханців через сайти знайомств і після цього почали зраджувати своїм чоловікам/жінкам” [2].

Якщо розглянути віртуальну реальність як надбання консюмеризького суспільства, а її продукти як те, що піддається щоденному споживанню, то і тут можна знайти негативні аспекти. Одним із гасел сучасного юзера є фраза: “Якщо твій продукт ніхто не споживає, то його не існує”. Підтвердженням споживання в мережі є кількість переглядів, лайків, коментарів тощо. Вони засвідчують популярність контенту або ж його неприйнятність публікою, накладаючи на нього певне тавро. Принцип роботи будь-яких соціальних мереж зводиться до того, що юзер працює над тим, аби отримати більше “похвали”, заволодіти увагою інших. Бажання ділитись тим, чого ще ніхто не бачив, бути першим серед своїх віртуальних друзів, породжують візію слави в мережі. Як наслідок, примарність слави призводить до розвитку комплексів у людини.

Інтерактивний проект Seven Digital Deadly Sins – одне з найновіших соціальних досліджень впливу Інтернету на розвиток сучасної людини і, як наслідок, сучасного суспільства. Він засвідчує твердження психіатрів про розвиток хвороби XXI ст. – Інтернет-залежності. Науковці щоденно працюють над вивченням природи віртуальної реальності, що в майбутньому дозволить запобігти розвитку нового соціального синдрому. Ідеться про “розробку запобіжних програм, створення груп підтримки та центрів відновлення Інтернет-залежних осіб. Нові галузі досліджень повинні містити розвиток стандартних діагностичних інструментів для визначення кібер-залежних людей та оцінку їхнього стану, що в майбутньому допоможе зрозуміти роль зв’язку та впливу Інтернету на інші усталені звички (наприклад, алкоголізм, азартні ігри, сексуальні комплекси) і психіатричних станів (наприклад, депресія, маніакально-депресивні розлади, зниження стійкості уваги)” [9].

Висновки. Теоретичне осмислення поняття “віртуальна реальність” через кілька ключових підходів щодо розуміння цієї категорії дозволили розглянути віртуальну реальність як новий часово-просторовий континуум із визначальним суб’єктом дії – людиною. “Лавиноподібне” поширення нової культурної тенденції в усіх сферах людського життя засвідчують представлені у статті дослідження. Отже, можна зробити висновок, що віртуалізація життя сучасної людини призводить до розвитку нової хвороби – Internet-addiction (Інтернет-залежності). Зловживання Інтернетом спричиняє

відчуження людини від реального життя, розвитку її негативних емоцій – гніву, страху, ненаситності, злості, а також інформаційного перенавантаження, комп'ютерної залежності та навіть подружніх зрад. Однак є низка дослідників, які переконані, що цивілізаційний прогрес можливий за правильного використання мережевого ресурсу. Проте питання, чи призведе віртуалізація до деградації природи людини, чи спонукатиме до прогресу людського буття, залишаються відкритими й актуальними.

Перспективи подальших розвідок. Зроблені висновки потребують подальшого поглибленого теоретичного та практичного дослідження віртуальної реальності та її впливу на формування і становлення сучасної людини.

Література

1. Бодріяр Ж. Симулякри і симуляція [Електронний ресурс] / Ж. Бодріяр // Books Gid : електронна бібліотека. – Режим доступу : <http://www.booksgid.com/other/24302-zh.bodrijjar-simuljakri-simuljacja.html>.
2. Дорош М. Сім смертних гріхів у цифровому вимірі [Електронний ресурс] / М. Дорош // Медіаграмотність: сайт. – Режим доступу : <http://osvita.mediasapiens.ua/material/33393>.
3. Эко У. Прогресс сети остановит нельзя [Электронный ресурс] / У. Эко // Частный Корреспондент : сайт. – Режим доступа : http://www.chaskor.ru/article/umberto_eko_progress_seti_ostanovit_nelzya_36583.
4. Жижек С. Киберпространство, или Невыносимая замкнутость бытия / С. Жижек // Искусство кино. – 1998. – № 1. – С. 119 – 128.
5. Культурология. XX век : Энциклопедия / За ред. С. Левит. – СПб. : Унив. кн., 1998. – Т. 1 : А – Л. – 447 с.
6. Платон. Диалоги / Платон ; пер. з давньогрец. Й. Кобів, У. Головач. – К. : Основи, 1999. – 395 с.
7. Хейм М. Метафизика виртуальной реальности. От наивного реализма к ирреализму [Электронный ресурс] / М. Хейм // Сайт. – Режим доступа : http://www.ido.rudn.ru/ffec/philos/chrest%5Cg12%5CChiem_m.html.
8. Хэмит Ф. Виртуальная реальность [Электронный ресурс] / Ф. Хэмит // Aquarun : сайт – Режим доступа : <http://www.aquarun.ru/aquarius/hemit.html>.
9. Янг К. Диагноз – Интернет-зависимость [Электронный ресурс] / К. Янг // Nar.com: сайт. – Режим доступа : <http://www.narcom.ru/ideas/common/15.html>.
10. Pope Francis says the internet, smartphones and TV “distract attention away from what is really important” in life [Электронный ресурс] /

The independent: сайт. – Режим доступу : <http://www.independent.co.uk/news/people/news/pope-francis-says-the-internet-smartphones-and-tv-distract-attention-away-from-what-is-really-important-in-life-9651741.html>.

11. Seven Digital Deadly Sins [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://digital-deadly-sins.theguardian.com/#/Grid>.

Барановская Ульяна. Плюрализм проявлений виртуализации жизни современного человека. В статье проанализировано виртуальную реальность как одну из ключевых категорий социокультурного бытия современного человека. Рассмотрены философские концепции виртуальной реальности. Очерчен круг проблемных вопросов, связанных с взаимодействием человека и сети. Определено, что Интернет-зависимость является негативным следствием процесса виртуализации. Исследованы основные патологические пристрастия человека, возникающие в результате злоупотребления Интернетом.

Ключевые слова: виртуальная реальность, Интернет-зависимость, киберпространство, сеть.

Baranovska Ulyana. Pluralism of manifestations of a modern man life virtualization. In the article, the author presents an analysis of virtual reality as one of the key categories of social and cultural life of modern people. Philosophical concepts of virtual reality have been discussed. The range of issues associated with an interaction between a man and a network has been outlined. It has been determined that Internet addiction is a negative consequence of the virtualization process. The main pathological man's passions that appears as a result of the Internet abuse has been studied.

Key words: virtual reality, Internet addiction, cyberspace, network.

Віолета СКИРТАЧ

ФЕНОМЕНОЛОГІЧНІ ДОСЛІДЖЕННЯ ПСИХІЧНО ХВОРОГО СУБ'ЄКТА

У статті з'ясовано, що феноменологія як методологія клінічного дискурсу філософствування є підґрунтям концепції суб'єкта та відповідає на актуальні питання про природу психічного захворювання. Виходячи із цілісності способу буття світу суб'єкта, в тому числі божевільного, як структури відносин, що створює він сам, можна вважати психічні порушення змінами у структурі ставлення суб'єкта до часу, особливо у структурі проекту, який не передбачає ймовірного характеру буття-можливості.

Ключові слова: суб'єкт, буття, феноменологія, свідомість, божевілля.

Постановка проблеми. Феноменологія уможливила аналітику історичної форми суб'єктності, яка має відповідний досвід свідомості. Становлення суб'єкта є складним проектом, і не всім вдається його виконати. Метою кожного є спроба стати повністю людиною. Відмова від спроб призводить до неврозів, фобій. Саме на цьому і засновується феноменологічна версія філософії, яка здійснила більший вплив на психологію і психіатрію, ніж будь-який інший напрям упродовж усього існування філософії. Актуалізація феноменологічних ідей має дати альтернативну класичним підходам відповідь на природу психічного захворювання, подолати позитивістське уявлення про людину та хворобу. Феноменологія показує свій гуманістичний зміст, змінюючи відношення до захворювання та сприяючи подоланню відчуження психічно хворого від суспільства.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Для висвітлення означеної проблеми було залучено потужну західноєвропейську

феноменологічну традицію. Саме феноменологічний метод безпосередньо веде до розуміння душевного світу іншої особистості через занурення в її досвід, співпереживання, безоцінне прийняття. Так, ХХ ст. позначилося певним синтезом феноменології та психіатрії. Феноменологічна філософія відкрила для себе божевілля як спосіб розуміння людини і світу, а деякі психіатри стали користуватися феноменологією як певною методологією дослідження психічної хвороби. Ключовими її проблемами визнаються проблеми феноменологічних витоків психічного розладу, онтологічних вимірів психічного захворювання, місце божевільного в суспільстві, придушення особистості та функціонування інститутів влади, особливостей міжособистісної взаємодії тощо.

Феноменологічним стратегіям у психіатричних дослідженнях присвячені роботи Ж. Лантер-Лаура [10], Т. Пассі [11] та Г. Шпігельбера [6]. Провідними у їхніх дослідженнях є клінічні виміри, але сучасний рівень аналітики суб'єкта у них не врахований. Філософсько-клінічні ідеї К. Ясперса, на відміну від інших представників феноменологічного напрямку дослідження патології, проаналізовані ширше. Творчість представників феноменології (Е. Мінковські [5], Е. Штраус [7], В. фон Гебзаттель [9]) мало досліджена. Феноменологічні ідеї представників Dasein-аналіз вивчені ґрунтовніше, однак і ці дослідження є переважно клінічними.

Лише дослідження Л. Бінсвангера [1] переосмислювалися в філософському ракурсі. У гуманітарних дослідженнях феноменологічних стратегій клінічних досліджень вчених пострадянського простору зазначена проблема активно почала досліджуватися тільки в останньому десятиріччі, після того, як, починаючи із 90-х рр. ХХ ст., стали перекладатися основні роботи представників цього напрямку. Найґрунтовнішими дослідженнями стали праці О. Власової [2], О. Косілової [4] та ін. Так, О. Власова розглянула феноменологію у контексті загального руху її поєднання з екзистенціалізмом: “Як дослідницький підхід екзистенційно-феноменологічна традиція еволюціонує від феноменологічної психіатрії до екзистенціального аналізу. Феноменологічна психіатрія є своєрідним етапом емпіричного накопичення матеріалу, філософсько-клінічного опису. З появою екзистенціального аналізу ця традиція починає усвідомлювати себе як проект і, незважаючи на наявність протипротива, знаходить єдність” [2, 19].

Метою статті є аналіз феноменологічних досліджень психічно хворого суб'єкта.

Для розв'язання поставленого завдання необхідно показати феноменологічну доцільність зображення світу людини, у тому числі й безумної, що не має зводитися до наукових понятійних конструкцій, а повинен витлумачуватися у її особистих переживаннях часу, простору, причинності тощо.

Усупереч уявленням, притаманним класичній традиції, потрібно довести, що не можна віднайти однакову для всіх, "нормальну" реальність. Світ психічно хворої людини є осмисленим світом, навіть, якщо ми його не розуміємо.

Для висвітлення цієї проблеми потрібно залучити потужну західноєвропейську феноменологічну традицію.

Ми розрізняємо методологічні позиції феноменології Ед. Гуссерля та М. Гайдегера щодо дослідження психічно хворих суб'єктів. На думку Гуссерля, для розуміння природи феномену необхідна систематична редукція емпіричного (ейдетична редукція) [3]. Внаслідок цієї ейдетичної редукції з'являються апріорні поняття, що виражають необхідні форми фактичного буття свідомості суб'єкта. При реалізації цього процесу формуються ієрархічні відносини підпорядкованості, у яких безумовну нормативну цінність мають апріорні поняття щодо емпірії.

За Гуссерлем, усе, що надано нам, необхідно описувати таким, яким воно репрезентує себе, причому в межах репрезентації. Свідомість завжди є усвідомленням, переживанням предмета, а предмет є тим, що виявляється лише в акті свідомості, висвітлює, конститує його буття.

Із дещо інших методологічних підстав виходить у своєму екзистенціальному аналізі М. Гайдегер. Він перетворює саме питання про буття, що не аналізується з ракурсу гуссерлівського трансцендентального суб'єкта. Суб'єкт у Гайдегера є відкритим простором, дякуючи якому буття являється світові.

Тобто у Гайдегера вже не йдеться про те, щоб через послідовну редукцію емпірії осмислити визначальні підстави суб'єктності, питання ставиться так, щоб звільнити суб'єкта для вільного і відкритого прояву речей буття у його світі. Його принциповою позицією є перенесення точки відліку з людини на буття. Методологія М. Гайдегера не схожа до традиційної феноменології

І. Канта і Е. Гуссерля. Його феноменологія дає змогу побачити те, що себе показує, як воно саме показує. Не речі можуть бути розглянутими, якими вони є для суб'єкта, а суб'єкт розглядається таким, яким він є для буття речей, яким є суб'єкт у фундаментальному зв'язку зі світом та його речами. Саме це дає змогу окреслити підхід Гайдеггера як онтоцентричний, на відміну від антропоцентричних феноменологічних підходів його деяких послідовників. Ці методології конкретизуються у клінічних напрямках філософування Dasein – аналізу.

Філософія Гуссерля і, звісно, його розуміння проблеми суб'єкта вплинули на К. Ясперса, але тема суб'єкта для останнього була радше точкою відштовхування. Для феноменологічної психіатрії центральною стала теза про особливий особистісний досвід психічно хворої людини. Але для його розуміння потрібний не тільки опис, але й з'ясування причин. Крім того, К. Ясперс започаткував наукову парадигму, яка виходила із засадничості осмисленості, тобто із того, якими ілюзорними та викривленими не видавалися стани свідомості психічно хворих, їм притаманна внутрішня логіка. Предметом аналізу К. Ясперса є певні групи феноменів, поєднані загальними ознаками та здатні відтворювати цілісність душевного життя. Цілісність для Ясперса є необхідною умовою пізнання. Він зауважує: “Будь-яке дослідження розрізняє, поділяє, робить своїм предметом особливе і окреме і намагається знайти у ньому загальне. Але насправді джерело всіх цих розділень – ціле. Пізнаючи особливе, ми не повинні забувати про ціле, у складі якого і завдяки якому воно існує. Але ціле втілюється в предметному світі не безпосередньо, а лише через окреме, об'єктивується не сутність цілого, а лише його образ. Ціле як таке залишається ідей” [8, 486].

Ясперс застосував феноменологічний метод для дослідження психічно хворих. Його філософська феноменологія є своєрідним дослідженням не тільки побудови суб'єкта, а й аналітикою тих змін, які відбуваються у духовному житті. Аналізуючи психіатрію, К. Ясперс пише: якщо вона перетворюється у галузь фізіології, то втрачає свій гуманістичний зміст. Він критикує психіатрію за те, що вона не ставить питання про те, що приховується за переживаннями хворих. К. Ясперс вважає критерій розуміння основним критерієм, який дозволяє відрізнити психічно хворого від здорового:

коли одна людина (фахівець) може зрозуміти іншу, то інша не є хворою. Можна зрозуміти людину емоційно неврівноважену, депресивну, невротичну за умови максимального прояву емпатії, дотику, дослуховування до її світу. Феноменологія дозволяє спостерігати за поведінкою хворих, тлумачити їх свідомі та несвідомі прояви – міміку, жести тощо. Окрім того, можливо феноменологічне занурення до феноменів свідомості хворого, які відкриваються завдяки інтимним розмовам із ним. Також різні феномени свідомості можуть бути представленими у особистих спогадах, щоденниках тощо. Певна сукупність феноменів доступна нашій свідомості, оскільки ми можемо переживати аналогічні речі у собі. Невротичні стани, за К. Ясперсом, не є психічними захворюваннями. Невротичне захворювання в такому разі трактується як певний незаконірний наслідок граничної ситуації. Метою терапевтичного впливу тоді стає спроба власного подолання суб'єктом, що дозволяє розкрити свою справжню сутність.

Багато феноменів нам уявити значно складніше, але все ж таки можливо. Але існують феномени, які ми не можемо зрозуміти, бо вони у нашій свідомості відсутні. На жаль, критерій розуміння досить суб'єктивний, він залежить багато в чому від компетентності лікаря, його бажання докласти максимальних зусиль тощо. До того ж, аналізуючи творчість видатних хворих, К. Ясперс зауважує, що їх роботи можуть бути дуже оригінальними, їм може відкритися певна особлива, невідома звичайній людині реальність, приголомшлива правда. І, на жаль, існують випадки, коли нерозуміння пов'язано саме із нездатністю зрозуміти генія. Питання про суб'єкта, тобто про того, хто діє, творить, як він улаштований, у цьому контексті стає дуже актуальним. Ясперс довів, що саме у психічній хворобі міститься ключ до творчості та деяких пізнавальних здібностей людини.

Проте феноменологія у межах психіатричної клініки, по суті, є нейтральною фіксацією наявних феноменів свідомості. Саме тому в своїй системі "Загальної психопатології" Карл Ясперс розглядає феноменологію як основу розуміючої психології. На його думку, феноменологія надає матеріал для методу розуміння, і в процесі дослідження та осягнення стійких зв'язків набувають цінності схоплені феномени. Завдання феноменолога, за К. Ясперсом, полягає в ретельному описі феноменів психіки психічно хворого.

Цей опис має бути науково точним і максимально позбавленим забобонів. Саме такий опис надає можливості для подальшого розуміння, обґрунтованого виявленням наявних зв'язків між феноменами. За К. Ясперсом, марення феноменологічно об'єднані з певною початковою докорінною трансформацією особистості, що викликає принципову неможливість її кореляції. Розуміюча психологія пояснює наявність божевільної переконаності необхідністю звільнення суб'єкта від чогось для нього нестерпного, а в плані осмисленої цілісності формує для нього новий світ, створюючи для психічно хворого маячний зміст, який, у певних конфігураціях, здатний виростати до духовного творіння. Психопатологія марення допомагає усвідомити психологію суб'єкта в межах його буття, застосовуючи виокремленні в ситуації хвороби феномени для зображення цілісності його психічної структури.

Прямуючи у рідчизі такої феноменологічної традиції, Л. Бінсвангер вважає, що маніакальна “норма” є спільною для всіх світів, які конструюються маніакальною свідомістю, тобто психічно хворий перебуває у власному світі. Причину хвороби Л. Бінсвангер вбачає у первинній вузькості можливого горизонту цієї екзистенції, що веде до нездатності осмислювати численні феномени, складові світу людського буття. Ці феномени залишаються за горизонтом, проте викликають тривогу, страх тощо. Бінсвангер аргументовано доводить, що всі невротичні прояви відбуваються через те, що “буття-в-світі” має особливу “конфігурацію”, яка створюється ще в дитинстві. Будь-яке переживання може стати витокami іншого, проте цілком не зумовлює його. Якщо свідомість є потоком певних переживань, то мета психолога вбачається в осмисленні цього потоку як єдності, яку відчуває і сам дослідник: “Вжитися, злитися, а не виокремити, перерахувати окремі ознаки і риси! Безсумнівно, феноменолог також потребує дескриптивно точно схоплених ознак або рис, але не для того, щоб власне шанувати і використовувати їх як елементи понять, а для того, щоб, ґрунтуючись на них, знову звертатися до речі (Sache), споглядання самого предмета” [1, 125]. Захопившись основними ідеями К. Ясперса, Бінсвангер постановив описати буття свідомості психічно хворого суб'єкта. До того ж для нього особливо значущими стали основні установки К. Ясперса, що припускають безоцінне ставлення до своїх пацієнтів. У побудові буття

психічно хворого суб'єкта Бінсвангер намагається знайти відповідь на питання: що змінено в його свідомості та знаходить такі зміни у структурі його ставлення до часу, особливо в структурі проекту. Учений вважає, що у хворого звужений горизонт, завдяки якому він будує свої можливі проекти. Звичайна людина може існувати в будь-яких умовах, водночас убачаючи багато можливостей, які надають ці умови, будуючи певні проекти. До того ж часто людина зраджує своїм проектам, однак на найближче майбутнє у суб'єкта проекти є. Справжнє буття полягає в тому, щоб, незважаючи ні на що, продовжувати буття в світі і побудову проектів.

Хоча описова феноменологія була значним кроком у розумінні психічно хворого, проте їй притаманні певні вади, наприклад, сумніви у повноцінності знань, оскільки далеко не всі здатні адекватно за допомогою слів виразити свій внутрішній стан.

З огляду на це Є. Мінковські висунув пропозицію розглядати структури станів свідомості, користуючись методами структурного і категоріального аналізу. Уважне спостереження уможливило розуміння взаємовідносин і зв'язків структури свідомості і даними феноменологічного опису. Загальна структура свідомості може виявити себе досліднику, який завдяки цьому здатний визначити фундаментальне порушення, після чого можна перейти до встановлення усього змісту свідомості. Мінковські досліджував психопатологію шизофренії. Він тлумачить її як втрату контакту з реальністю. Структурний аналіз феноменологічного опису світу невротика фіксує наявність феноменів брудного, жахливого, огидного і відсутності нейтрального. У структурі свідомості такого хворого віднаходиться загальне підґрунтя усіх огидних форм – певна руйнівна основа. Категоріальна феноменологія передбачає реконструювання внутрішнього світу хворого суб'єкта через дослідження того, як він переживає час, простір, матеріальності та багато інших категорій. Центральними категоріями суб'єктивного світу є час і простір. У феноменологічній розвідці часу приділяється основна увага, оскільки часто у психічно хворих є порушення у переживанні часу. Майбутнє такими хворими не сприймалося, усі думки та емоції спрямовувалися на минуле. Сьогодні ж сприймалося як незмінне.

Висновки. Феноменологія уможливила альтернативний погляд на природу хворої людини шляхом глибокого проникнення в

її переживання. Виходячи із розуміння суб'єкта, можна розглядати психічні порушення як крайній ступінь несправжності, віддаленості від вільного трансцендентування, при якому не вбачається імовірнісний характер буття – можливості, й конститууються статично закінчені світи.

Феноменологія продовжує розвиток як наука, що або проблематизує трансцендентальний суб'єкт, або відмовляється від нього. Феноменологічні дескрипції суб'єкта уможливають глибше і ґрунтовніше виявити проблемні точки в розумінні суб'єкта.

Література

1. Бинсвангер Л. Феноменология и психопатология / Л. Бинсвангер // Логос. – 1992. – № 3. – С. 123 – 137.
2. Власова О. Феноменологическая психиатрия и экзистенциальный анализ: История, мыслители, проблемы / О.А. Власова. – М. : Издательский дом “Территория будущего”, 2010. – 640 с. – (Серия “Университетская библиотека Александра Погорельского”).
3. Гуссерль Э. Картезианские медитации / Э. Гуссерль. – М. : Академический проект, 2010. – 229 с. – (Философские технологии).
4. Косилова Е.В. Изучение субъекта: от философии и психологии до психопатологии и эзотеризма / Е.В. Косилова // Методология и история психологии. – 2011. – № 1. – С. 102 – 121.
5. Минковски Ю. Случай шизофренической депрессии / Ю. Минковски // Экзистенциальная психология. Экзистенция / Ю. Минковски ; пер. с англ. М. Занадворова, Ю. Овчинниковой. – М. : ЭКСМО, 2001. – С. 237 – 250.
6. Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение / Г. Шпигельберг ; пер. с англ. под ред. М. Лебедева, О. Никифорова. – М. : Логос, 2003. – 608 с.
7. Штраус Э. Феноменология галлюцинаций / Э. Штраус // Философско-антропологические исследования. – 2007. – № 2. – С. 133 – 144.
8. Ясперс К. Общая психопатология / К. Ясперс. – М. : “Практика”, 1997. – 1056 с. – (Allgemeine Psychopathologie, 1913).
9. Gebattel V.E. von. The Meaning of Medical Practice / V.E. Gebattel // Theoretical Medicine. – 1995. – Vol. 16. – P. 59 – 72.
10. Lanteri-Laura G. La psychiatrie phenomenologique: Fondements philosophiques / G. Lanteri-Laura. – P. : PUF, 1963. – 387 p.
11. Passie T. Phenomenologisch-anthropologische Psychiatrie und Psychologie Eine Studie über den “Wengener Kreis”: Binswanger –

Minkowski – von Gebattel – Straus / T. Passie. – Hiirtgenwald : Guido Pressi er Verlag, 1995. – 311 p.

Скиртак Виолетта. Феноменологические исследования психически больного субъекта. В статье показано, каким образом феноменология служит истоками концепции субъекта и отвечает на актуальные вопросы о природе психического заболевания. Исходя из целостности образа бытия мира субъекта, в том числе и сумасшедшего, как структуры отношений, которую он создает сам, можно рассматривать психические нарушения как изменения в структуре отношения субъекта к времени, особенно в структуре проекта, в котором не усматривается вероятностный характер бытия-возможности.

Ключевые слова: субъект, бытие, феноменология, сознание, безумие.

Skyrtach Violeta. Phenomenological research of a mentally ill subject. The article reveals how phenomenological philosophy as the source of the concept of the subject answers the current questions about the nature of mental disorder. Phenomenological philosophy implemented the alternative view on the nature of a mentally ill person by means of deep penetration into the person's experience. Mental disorders are possible to consider as an extreme degree of inauthenticity, remoteness from the free-transcending, when probabilistic nature of existence is not apparent, and statically complete worlds are created.

Key words: subject, being, phenomenology, consciousness, madness.

УДК 141.7:316.647

К 64

Валентина КОНОВАЛЬЧУК

СТАНОВЛЕННЯ ТА СУТНІСТЬ ПОНЯТТЯ “ПРОСТІР ОСВІТИ”

Стаття присвячена науково-теоретичному аналізу поняття “простір освіти” на основі виявлення семантичного наповнення інтегрованих у ньому змістів вихідних компонентів “простір” та “освіта”. Представлена спроба аналізу історичного становлення досліджуваних понять і визначальних параметрів простору освіти: фрактальність, творчо-розвивальний характер, рефлексивність, довірчий характер, які є основою розкриття та розвитку самобутнього творчого потенціалу особистості.

***Ключові слова:** освітній простір, простір освіти, розвиток, фрактальність, рефлексивність, довіра.*

Постановка проблеми. Освіта як соціальний феномен традиційно зосереджує на собі підвищену увагу з боку філософів, педагогів, соціологів, істориків, психологів. Причиною актуальності теоретичної рефлексії над феноменом є факт, що саме у сфері освіти проєктуються і проявляються суперечності сучасного суспільства, зокрема кризові явища, викликані технократичними наслідками цивілізаційного розвитку. Глобальна цивілізаційна криза на рубежі тисячоліть, породжена інтерференцією багатьох циклічних соціокультурних процесів на межі самознищення охопила всі сфери людської діяльності. Ервін Ласло “Епохою біфуркацій” називає сучасність, розуміє під біфуркацією фундаментальну особливість поведінки складних систем, які перебувають під сильним впливом і напруженням [6, 12]. Натомість, набирають темпів глобальні процеси самоорганізації нового світу, ноосферні механізми якого спроможні не лише вплинути на стабілізацію

цивілізації, але й забезпечити варіанти пом'якшеного виходу із планетарної кризи чи виступити альтернативою подальшого розвитку техногенної цивілізації. Стан сучасної кризи характеризується руйнацією багатьох визнаних “параметрів порядку” та можливістю контролю за ним, ростом обсягу предметних знань, інформації та комунікативних зв'язків, внаслідок чого нагальною стає необхідність цілісного сприйняття світу як у науковому пізнанні, так і в буденному житті. Усі ці проблеми і суперечності вимагають осмислення на основі зміни цінностей сучасної цивілізації, пошуку нових підходів, принципів, зміни поглядів, перегляду сутності багатьох понять. Філософія освіти в сучасних умовах потребує становлення на основі парадигми пізнання.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. У сучасному освітньому процесі простежується відхід від розуміння сутності освітніх процесів як траєкторії руху чи лінійно визначеного шляху, по якому має рухатися особистість відповідно до нормативів і регламентів з метою набуття знань. Саме тому за останні роки у науковій літературі сформувався представлення і досить широке використання поняття “освітній простір”. Особливо актуальним це поняття виявляється у педагогічній галузі з середини 50-х рр. минулого століття, де розглядається як педагогічна реальність, зокрема, місце, де суб'єктивно закладаються численні відношення і зв'язки, здійснюються найрізноманітніші спеціальні види діяльності різних систем, які впливають на розвиток індивіда і процес його соціалізації. Представляючи означений підхід, О. Леонова визнає [9], що поняття “освітній простір” багатозначне, а аналіз найбільш вживаних тлумачень свідчить, з одного боку, про семантичну місткість поняття, його багатогранність, а отже, багатозначність і фрагментарність тлумачень різними авторами. Виокремлюються такі суттєві, на наш погляд, характеристики: цілісність та інтегративність із соціумом та світовим освітнім простором; нормативна чи стихійна структурованість зі своєю системою координат, які визначають можливості для саморозвитку та самозміни особистості на різних етапах її становлення.

Проблема освітнього простору є предметом міждисциплінарних досліджень, що виходять за межі загальної теорії освіти. Фундаментальною підставою для нашого дослідження стали праці класиків філософії. Серед робіт, присвячених аналізу освіти в контексті

осмислення сучасної кризи освіти, слід виокремити дослідження Б. Гершунського, В. Давидова, В. Дмитрієнко, О. Долженко, Г. Зборовського, Є. Ільєнкова, Е. Клементьєва, М. Люр'я, В. Міронова, Н. Пахомова, В. Розіна, Н. Розова, Ф. Філіппова, В. Шадрикова, М. Штомпеля, П. Щедровицького та ін. Останнім часом у вітчизняних культурологічних і філософських дослідженнях освіта розглядається як система, спрямована на формування творчої та самозмінної особистості, що живе в швидкоплинному світі (І. Болотін, В. Давідовіч, Ю. Жданов, А. Субетто, О. Козлова) [17, 18]. Цей підхід отримав розробку на рівні педагогічних досліджень, що мають на меті виявити оптимальну модель організації освіти з погляду ефективності педагогічної діяльності, зокрема в особистісно-орієнтованому аспекті (О. Бондаревська).

Зауважимо, що категорія “освітній простір”, визначаючи об’єктивну сферу реалізації провідної діяльності школярів, вчителів, батьків та інших суб’єктів соціуму, конкретизувалася та набула використання передовсім у галузі педагогіки.

Наявні в науковій літературі підходи до визначення поняття “освітній простір” акцентують увагу найчастіше на якомусь одному його аспекті. Узагальнююче і міждисциплінарне трактування є рідкісним. Так, педагогічні підходи розглядають освітній простір з погляду педагогічного процесу. Соціологічні – акцентують увагу на соціальному статусі освітніх суб’єктів, що має важливе інструментальне значення, але не розкриває розуміння сутнісних характеристик цього явища. Окрім цього, поняття “освітній простір” утворене способом підрядного зв’язку, при якому втрачається семантичне наповнення залежного слова – “освіта”. Ужите як прикметник, воно обмежене функцією ознаки та другорядною роллю. На наш погляд, передовсім філософський підхід покликаний здійснити наукову рефлексію досліджуваного явища в його онтологічному сенсі, виокремити це поняття серед близьких за змістом, виявити його визначальні параметри та визначити доцільність використання поняття “простір освіти”.

Метою статті є науково-теоретичне дослідження семантичного наповнення понять “простір” та “освіта” і на цій основі визначення доцільності використання поняття “простір освіти” у контексті розробки актуальних проблем філософії освіти.

Філософський підхід до вивчення простору освіти з урахуванням накопичених знань інших наукових напрямів має ґрунтуватися не лише на абстрагуванні фактів, смислів і знань, отриманих у межах інших наук, а й передбачати глибинний погляд на сутність явища. Науково-філософське дослідження сутності феномену “простір освіти” передбачає виявлення його семантичного наповнення як результату інтеграції змістів вихідних компонентів “простір” та “освіта”.

У філософії простір і час є категоріями, за допомогою яких позначаються форми буття речей і явищ, що відображають, з одного боку, їх спів-буття, співіснування (в просторі), з іншого, – процеси зміни їх один одним (у часі), тривалість їх існування. Простір і час є базовою конструкцією будь-якої відомої досі пояснювальної картини світу. Визначення масштабів простору і зміни під впливом часу всіх дійсних і потенційно мислимих природних і суспільних систем як процедура подання фундаментальних параметрів буття є необхідною умовою не тільки процесу осягнення світу людиною, а й усвідомленням нею самої себе [11].

Використання поняття “простір” простежується найперше у феноменологічних дослідженнях, де простір і час розглядаються на модельному рівні, незалежно від онтологічних підстав. Як правило, це роботи пов’язані з епістеміологічною, логічною та лінгвістичною проблематикою. При аналізі міфопоетичної архаїчної моделі світу виявляється, що простір є одним із найважливіших її елементів. В архаїчній моделі світу простір визначають ознаки оживотвореності, одухотвореності й якісної різномірності. Він не вважається ідеальним, абстрактним, порожнім, не передує речам, які його наповнюють, а навпаки, конституюється ними. Він завжди заповнений і цілісний; поза речами він не існує. Відзначимо, що міфопоетична свідомість не розділяє категорії простору і часу. Будь-який змістовний і достатньо повноцінний опис простору первісною або архаїчною свідомістю передбачає визначення його через параметр “тут-і-тепер”, а не просто “тут”; простір і час утворюють за таких умов нерозривну єдність – хронотоп. Відокремленість простору від не-простору, його відчуженість – найважливіша властивість простору, і в багатьох випадках саме простір позначається за цим принципом. Але простір виникає не

тільки і не стільки через відділення його від чогось, виокремлення з хаосу, скільки через розгортання, поширення його зовні відносно якогось центру (тобто тієї точки, з якої відбувається чи колись здійснилося це розгортання і через яку ніби проходить вектор розвитку, вісь розвороту) або безвідносно до цього центру. Підкреслимо визначену архаїчною рефлексією важливу ознаку простору – здатність до саморозгортання і творчого розвитку. Достатньо семантично змістовним і виразним є сучасне широко вживане слово “простір”. Його внутрішні ознаки перекликаються із такими сенсами, як “вперед”, “безмежжя”, “відкритість”, “воля”. Міфопоетичний всесвіт – не просто широкий, що розгортається назовні, вільний простір. Це простір організований, розчленований, складений із частин і, отже, передбачає дві протилежні за змістом операції, які засвідчують, однак, єдиний зміст – утворення простору. Ідеться про здійснювані міфологічним мисленням операції розчленування (аналіз) та з’єднання (синтез) простору, які виявляються не лише внаслідок наукової реконструкції, а й реально і цілком усвідомлено використовуються носіями міфологічної свідомості. Водночас на заключному етапі міфопоетичної епохи виявляється тенденція вироблення основ “переднаукової” і “передфілософської” концепції щодо однорідного та рівного самому собі у своїх частинах простору. На цьому етапі простір описують не стільки як гармонійну рівновагу супідрядних частин, що має естетичну цінність конструкції і тому доступний відображенню в слові (характерно, що космогонічні тексти про простір та його частини лежать біля витоків того, що можна назвати естетично зазначеною, сакральною поезією) як те, що вимірюється. Однак у цю епоху простір усе ще позбавлений безперервності, суцільної протяжності, гомогенності; він різнорідний. Особливої уваги заслуговують випадки, коли різні (в ідеалі – всі) частини простору мають єдине джерело походження, зокрема, коли їм ставляться відповідно різні частини якогось єдиного іншого образу. Міфи про походження частин космічного або (частіше) земного простору з частин тіла першолюдності міфологізованих об’єктів, що заповнюють простір і визначають його, вибудовують у межах загального простору якийсь семантичний простір певної структури.

У Платона Космос, що є живою істотою (усередині якого є неоднорідні топос і хору – “місце формування” матерії під

впливом божественних ідей), утворюється в однорідному середовищі безмежного Хаосу, немов міхур повітря в масі киплячої води [5, 11].

До проблеми “місця”, яке залишалося не конкретизованим у Платона, звертається Аристотель, виділяючи неоднорідність як одну з найважливіших його характеристик. Подібне сприйняття є характерним як для міфологічної, так і сучасної побутової свідомості. “Релігійне відчуття неоднорідності простору є початковим відчуттям, порівняно з відчуттям відкриття світу. Бо тільки цей розрив у просторі дозволяє заснувати світ, виявивши фіксовану точку, центральну вісь для всієї майбутньої орієнтації” [19, 42 – 43].

Доказ неоднорідності місця наводить Аристотеля на висновок, що місце є силою, “дивовижною і першою з всіх інших сил” – у цьому він виявився провісником ідей простору ХХ ст. До того ж дослідницький інтерес Аристотеля зосереджувався на наповненні Космосу, а міркування його зупинялися на межі Хаосу.

Історичний аналіз свідчить, що часто наука об’єктивує термінологію для феноменів, які спочатку спроектовані колективною несвідомістю у площину мистецької діяльності і структуровані й опрідметнені за допомогою магічних ритуалів, завдяки чому стають елементами картини світу (наприклад, містичні уявлення та практики “тваринного магнетизму” були передвісниками появи наукової теорії полів і уявлень про цілісність світобудови). Для позначення категорії, що стала предметом наукової рефлексії у період “після Галілея і Ньютона”, як писав М. Гайдеггер [16, 313], був запозичений поліграфічний термін “spatium”, який з’явився з початком розвитку набірної друкарства (середина XV ст.). Отже, конструктивний елемент, який служив для розділення набраних літер, маючи ту ж матеріальну властивість, що й останні, дав назву поняттю простору як “конструктивному елементу”, який об’єднує розташовані у ньому матеріальні об’єкти. Так простір остаточно закріплюється як елемент і об’єднувальна структура сущого.

Уперше чітко визначення поняттям абсолютний і відносний простір у “Математичних засадах натуральної філософії” дав І. Ньютон. Абсолютний простір, на думку вченого, “за своєю суттю, безвідносний до будь-чого зовнішнього, залишається завжди однаковим і нерухомим” [12, 30]. Відносний простір безпосередньо пов’язаний із людиною і є мірою або певною обмеженою рухомою частиною абсолютного простору, що визначається

нашими відчуттями за його положенням відносно деяких тіл і яка у повсякденному житті приймається за простір. У своїх пошуках Ньютон цікавився насамперед абсолютним простором, яким у його інтерпретації став платонівський Хаос. Саме туди, у “далекій Хаос”, він прагнув заглянути, щоб розкрити механізми божественних законів, які керують світобудовою. Для Ляйбніца сприйняття простору було пов’язане із божественним передбаченням. Він вважав, що весь простір заповнений рухомою матерією, яка значною мірою володіла властивостями рідини, де формувалися вихори [7, 127 – 128].

Уперше ставлення до простору як природничої проблеми виявив І. Кант. Він підняв цю проблему на філософський рівень, трактуючи категорію простору як форму чуттєвості та включив її до процесу пізнання. Кант надав простору таке тлумачення: “За допомогою зовнішнього відчуття (властивості нашої душі) ми уявляємо собі предмети, які перебувають поза нами, і притому завжди в просторі” [2, 129]. Простір, на думку Канта, володіє пріоритетом у відношенні до об’єктів, які у ньому перебувають і не залежить від них. Він виявляє “абсолютно перший формальний принцип чуттєво сприйнятого світу не тільки тому, що завдяки його поняттю об’єкти Всесвіту можуть бути феноменами, але головню з тієї причини, що воно за своєю суттю є загалом єдиним принципом, який охоплює все, що ззовні доступно відчуттям, і тому становить принцип загальності, тобто такого цілого, яке не може бути частиною чогось іншого” [3, 406]. Кант був упевнений в існуванні абсолютного світового простору, тому метою однієї зі своїх робіт ставив доказ того, що “абсолютний простір володіє власною реальністю незалежно від існування будь-якої матерії та навіть як перша підстава можливості її складання” [4, 372].

Незалежно від розбіжностей у концепціях простору, запропонованими фізикою на рубежі ХХ ст., спільним для них є уявлення про простір як самостійний об’єкт реальності і можливість його трансформації в неоднорідне динамічне середовище з реляційними властивостями. Цей факт може бути інтерпретований як експансія Хори на простори Хаосу в термінах платонівської моделі. Подібний процес має фундаментальний онтологічний характер і супроводжується інверсією смислів низки термінів. “Космос” для древніх греків означав живе обмежене тіло, сьогодні він має

зміст міжпланетного простору, по суті, заміщуючи поняття “хаос”. Процес виникнення неоднорідності простору в картині світу відображає його трансцендентування людиною, розгортання на нього внутрішнього простору, що знайшло відображення в доктринах ноосфери, антропосфери, біотехносфери, що розуміються як нова, вища стадія еволюції біосфери, становлення якої пов’язане з розвитком свідомості людини і суспільства. Проте останнім часом з’явилися наукові роботи, в яких аргументовано показується, що науковість погляду щодо простору, виплеканого класичною фізикою, є ілюзією [15, 77 – 94]. Повсякденна звичка і поширені стереотипи приховують факт відсутності у людини органа сприйняття простору. Незважаючи на те, що простір і час завжди присутні в сфері чуттєвого сприйняття, самі собою вони не є первинними об’єктами, але наповнюють собою всю об’єктивну дійсність. “Простір і час не сприймаються самі собою – і з цієї причини вони відрізняються від інших об’єктів” [20, 113]. Не висвітленим залишається також факт відсутності пам’яті про просторові уявлення, відновлення власних просторових уявлень раннього віку вимагає від людини значних зусиль. Аналіз просторових уявлень ускладнюється ще більше, коли це стосується інших історичних епох. Незважаючи на історичне походження психіки людини та її недискретність, можливість виявлення динаміки просторових відчуттів сучасної людини ускладнена. Така динаміка ще більше пригнічується звичкою до картини світу, сформованої під впливом природничо-класичної традиції.

Сучасна теоретична фізика вважає простір більше ніж десяти-вимірним, а людині в її відчуттях доступний фрагмент, що має не більше трьох вимірів. Як наслідок, простір у його “абсолютному” варіанті є об’єктивною (в сенсі змісту поняття) трансцендентною категорією, що недоступна емпіричному пізнанню, але має структуру, яка здатна трансформуватися за певних умов. Людина має справу навіть не з “відносним простором”, який, як і “абсолютний простір”, безпосередньо недосяжний її сприйняттю, а з сукупністю матеріальних об’єктів і явищ, розташованих у “відносному просторі”, цілісність сприйняття яких створює “ефект просторовості” і фактично є відображенням властивостей людини, виглядаючи як трансцендентування простору. Водночас цей процес є відображенням руху суб’єкта в його розвитку: рівень розвитку

просторових уявлень об’єктивно відображає рівень психічного розвитку суб’єкта, його соціальних стосунків. Отже, проаналізовані історичні розвідки феномену “простір” уможливили виявити певні його особливості: у гносеологічному аспекті простір недоступний безпосередньому сприйняттю та уявляється людині як взаємозв’язок розташованих у ньому матеріальних об’єктів. З їхньої розрізненої безлічі, на початковому етапі пізнання, у міру розвитку психічних процесів формується щораз цілісніша картина зовнішнього світу. Простір можна розуміти як цілісність явища буття, де термін “явище” розуміється як безпосереднє відображення речі в чуттєвому сприйнятті, а його визначальною властивістю є якісне наповнення.

Семантичне наповнення поняття “освіта” передбачає варіативність його визначення. Доречно згадати ідею про здобування істинного знання шляхом одномоментного *осяяння* за допомогою природного розуму, тобто Божих ідей, яка була зреалізована філософськими доробками І. Гізеля, Г. Щербацького [10]. Філософи доводили, що природне світло розуму осяює інтелект під час дискурсу, сприяє розкриттю істини через контакт людського мислення і буття, забезпечує процес пізнання. Необхідно звернути увагу на походження поняття “освіта”: слово “світ” (стсл. свѣтъ, свѣтло) спершу означало лише світло, значення “всесвіт”, “світ” набуло пізніше. У російській мові обидва значення залишились у одному слові, а в українській, під західнослов’янським впливом, а також у польській і чеській значення розійшлися на “світ” та “світло”. У староукраїнській мові наука і освіта позначалася словом цвічене (цвічоний – освічений), яке писалось без ятя (цвичене). Але, з іншого боку, є слово світ (свѣтъ), від якого походить просвіта (Enlightenment). І, наприклад, наше слово освіта має аналог у білоруській мові (асвета) саме у значенні просвіта, а не як навчання, адукація.

У “Лексисі Лаврентія Зизанія” містяться такі тлумачення поняття “світло”: “Свѣчуся” – сіяю, “Свѣтъ” – міръ вселенная, “Свѣта” – сотворенъ міротвореніє, Свѣтлый – цѣль цѣлый, правы/й/ [8]. Цінним для нашої розвідки є виявлена семантична багатогранність поняття при наявності таких характеристик, як *сяяння, всеохоплення, творення, цілісності та ціленаправленості*. До того ж відсутні параметри примусу, насилля, нав’язування, якими визначається сутність поняття російською (яка є також слов’янською)

мовою: освіта – “образование”; освічений – “образованный”; освітній – “образовательный”. В. Даль тлумачить “образование” як “надавати чомусь образу, вигляду, змушувати; вимушено надавати культурні цінності та звичаї від покоління до покоління, внаслідок чого й утворювалася наступність поколінь” [1]. Традиційна система освіти ґрунтується саме на таких засадах. Однак практика освіти свідчить, що результати навчання і виховання (процеси, які передбачають елементи примусу) можливі тоді, коли знання приймається свідомо.

На думку українського філософа Г. Сковороди, люди повинні пізнавати самі себе, свої здібності і виробити відповідний своїй природі спосіб життя. Цьому сприяє освіта. В основі філософсько-етичної концепції українського просвітителя лежить вчення про три світи: макросвіт (всесвіт), мікросвіт (людина) і так званий “символічний світ” (Біблія). Кожен із цих світів має подвійну природу, або дві “натури”: внутрішню – приховану і зовнішню – видиму. Перша – духовна, друга – матеріальна. Зовнішнім у цих трьох світах є: матерія (всесвіт), тіло (людина), Біблія (символічний світ); внутрішнім – невидима, нетлінна натура, або бог (всесвіт), людський дух (людина), приховані за символічною формою образи справді людських відносин (символічний світ). Цей світ символів є, з одного боку, об’єктом пізнання, бо він є втіленням набутого пізнавального та морально-практичного досвіду, а з іншого, – важливим засобом спілкування людини з “вічністю” і джерелом одержання правил практичної життєвої поведінки для того, щоб зрештою пізнати свою справжню природу, знайти в собі ту “істинну людину”, яка в усьому дорівнює сама собі. Істинною людиною в людині Сковорода вважав духовного володаря людського тіла – людський дух, що є суб’єктом добра. Згідно з цим, можна мислити ідеальні стосунки між людьми, що йдуть від їх духовної сутності. Сутністю символічного світу є образ ідеальних стосунків між людьми, що встановлюються відповідно до їхньої духовної природи і справді людських прагнень та інтересів, а також будується на чотирьох засадах: любові, спільності всього (“все там общее”), рівності, республіканських громадських засадах. За Сковородою, ідеальний, моральний світ, який має значення постулатів моральної поведінки, ідеального образу справді людського

способу життя. Він підпорядковується космічним (божественним) законам, і тому “от человекка сіе невозможно” [14].

На нашу думку, простір освіти природно визначати як символічний простір, що опосередковує зв’язок макро- та мікросвіту. Простір освіти доцільно вважати фракталом світового (космічного) простору, де взаємодіють різні об’єкти, які визначають характер освіти. Фрактал – це динаміка самоподібності, що відтворюється на різних рівнях його поділу або множення.

Характерною є природна і гармонійна творчо-розвивальна динаміка освітнього простору. Розвиток нерозривно пов’язаний з творчістю особистості: розвивається лише той, хто творить нове, спроможний вийти за межі панівних нормативів і реалізувати потенційні можливості свого внутрішнього світу в зовнішньому просторі. Смысловим центром існування простору освіти є рефлексія, що є необхідним елементом розвитку, оскільки забезпечує розширення свідомості та самосвідомості людини, внаслідок їхньої трансформації. У цьому виявляється творчо-розвивальний рух становлення особистості. Цілісність і необмеженість розгортання простору освіти та розвиток у ньому творчої особистості ґрунтується на довірі.

Висновки. Освіта передбачає цілісний процес творчого становлення особистості як духовної сутності, оскільки дух – це вроджена субстанція, що передбачає розгортання. Знаково-символічний простір освіти є природною спонукою для розвитку творчого потенціалу людини на основі рефлексії.

Освіта має бути унікальним для кожної людини потоком, що сприяє її саморозвитку, розкриттю творчого потенціалу, розбудові духовного світу особистості, її екзистенції. Перебувати в просторі освіти – означає пізнавати світ і одночасно себе, виявляючи власну природу.

Література

1. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: соврем. написание : в 4 т. / В.И. Даль. – М. : Астрель : АСТ, 2001 – Т. 1 : А – З. – XXVI, 1156 с.
2. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант // Кант И. Сочинения : в 6 т. / И. Кант. – М. : Мысль, 1964. – Т. 3. – 799 с.

3. Кант И. О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира / И. Кант // Кант И. Сочинения : в 6 т. / И. Кант. – М. : Мысль, 1964. – Т. 2. – 510 с.

4. Кант И. О первом основании различения сторон в пространстве / И. Кант // Кант И. Сочинения : в 6 т. / И. Кант. – М. : Мысль, 1964. – Т. 2. – 510 с.

5. Койре А. От замкнутого мира к бесконечной вселенной / А. Койре ; пер. с англ. К. Голубович, О. Зайцевой, В. Стрелокова. – М. : Издательство “Логос”. – 288 с.

6. Ласло Э. Век бифуркации: постижение изменяющегося мира / Э. Ласло // Путь. 1995. – № 1. – С. 3 – 129.

7. Лейбниц Г.-В. Новые опыты о человеческом разумении / Г.-В. Лейбниц // Лейбниц Г.-В. Сочинения : в 4-х т. / Г.-В. Лейбниц ; ред., вступ. ст., прим. И.С. Нарский. – М. : Мысль, 1983. – Т. 2. – 686 с.

8. Лексис Лаврентія Зизанія. Синоніма славеноросская / Підг. текстів пам’яток і вступ. ст. В.В. Німчука. – К. : Наук. думка, 1964. – 259 с.

9. Леонова О.В. Образовательное пространство как педагогическая реальность / О.В. Леонова // Alma Mater. – 2006. – № 1. – С. 36 – 40.

10. Митюрлов Б.Н. Развитие педагогической мысли на Украине в XVI – XVII вв. / Б.Н. Митюрлов. – К. : Рад. школа, 1968. – 211 с.

11. Новейший философский словарь. – 3-е изд., исправл. – Мн. : Книжный Дом, 2003. – 1280 с. – (Мир энциклопедий).

12. Ньютон И. Математические начала натуральной философии / И. Ньютон ; пер. с лат. и прим. А.Н. Крылова ; ред. и предисл. Л.С. Полака. – М. : Наука, 1989. – 688 с. – (Классики науки).

13. Розин В. Философия образования: Предмет, концепция, направленность изучения / В. Розин // Alma mater. – 1991. – № 1. – С. 23 – 38.

14. Сковорода Г. Повне зібрання творів : у 2-х т. / Г. Сковорода. – К. : Наукова думка, 1973. – Т. 2. – 576 с.

15. Сторожук А.Ю. Объективное и субъективное в восприятии пространства / А.Ю. Сторожук // Философия науки. – 2008. – № 4 (39). – С. 77 – 94.

16. Хайдеггер М. Искусство и пространство / М. Хайдеггер // Время и бытие: Статьи и выступления ; пер. с нем., вступит. статья, комментарии и указатели В.В. Библихина. – М. : Республика, 1993. – 447 с. – (Мыслители XX в.).

17. Философия образования: состояние, проблемы и перспективы (материалы заочного “круглого стола”) // Вопросы философии. – 1995. – № 11. – С. 3 – 34.

18. Философия, культура и образование (материалы “круглого стола”) // Вопросы философии. – 1999. – № 3. – С. 3 – 54.

19. Элиаде М. Оккультизм, колдовство и моды в культуре / М. Элиаде ; пер. с англ. Е.В. Сорокиной. – М. : “София”, М. : “Гелиос”, 2002. – 224 с.

20. Ясперс К. Общая психопатология / К. Ясперс ; пер. с нем. Л.О. Акопяна. – М. : Практика, 1997. – 1056 с.

Коновальчук Валентина. Становление и сущность понятия “пространство образования”. Статья посвящена научно-теоретическому анализу понятия “пространство образования” на основе выявления семантического наполнения интегрированных в нем смыслов исходных компонентов “пространство” и “образование”. Представлена попытка анализа исторического становления изучаемых понятий и определяющих параметров пространства образования: фрактальность, творчески-развивающий характер, рефлексивность, доверительный характер, которые являются основой раскрытия и развития самобытного творческого потенциала личности.

Ключевые слова: образовательное пространство, пространство образования, развитие, фрактальность, рефлексивность, доверие.

Konovalchuk Valentyna. Formation and essence of the notion “education space”. The article is devoted to scientific theoretical analysis of the notion “education space” on the basis of semantic content revealing of the integrated senses of the original components “space” and “education”. The attempt to analyze historic formation of investigated notions and determining education space parameters: fractality, creative-developing character, reflectivity, trusting character – the basis of the revealing and development of unique creative potential of the personality is represented.

Key words: educational space, education space, development, fractality, reflexivity, trust.

Олена ПОГОНЧЕНКОВА

РЕЦЕПЦІЯ: ПОНЯТТЯ, ЯВИЩЕ, ПРОБЛЕМА

У статті розглянуто поняття рецепції та ступінь його застосування у сучасній філософії і гуманітарному знанні. Проаналізовано сприйняття явища рецепції у російсько-, українсько- та англомовному науковому просторі. Рецепція визначається через пояснення зв'язків із такими близькими до неї термінами, як наступництво, запозичення, вплив і передовсім традиція.

***Ключові слова:** рецепція, традиція, reception studies, рецептивна естетика, наступництво, запозичення.*

Постановка проблеми. Темою нашого дисертаційного дослідження є “Рецепція античної традиції у сучасній філософії”, при обговоренні якого було поставлено чимало питань щодо формулювання теми. Першим і головним поняттям у ній є слово “рецепція”, аби проаналізувати доцільність назви нашого дослідження, ми звернулися до поняття рецепції як воно побутує у сучасній філософській і гуманітарній думці. Поняття “рецепція” **постає сьогодні проблемою**, незважаючи на широке розповсюдження у науковій та білянауковій літературі (завдяки йому). Порівнюючи різноманітні тлумачення рецепції та окреслюючи сферу застосування терміна, сучасний дослідник нездатний віднайти так зване “середнє арифметичне” значення. Ситуація недостатньої термінологічної ясності призводить до плутанини і знецінює саме дослідження. Докладне обґрунтування явища рецепції уможливить застосовувати цей концепт на двох рівнях – феноменологічному та методологічному.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Україно- і російськомовної літератури, присвяченої поняттю та явищу рецепції,

сьогодні фактично немає. Наявні окремі винятки, зокрема стаття Є. Мельникової [9], що подає загальний огляд явища із позицій літературознавчих і постструктуралістських концепцій, та досі корисна монографія Є. Чіглінцева [16], автор якої відштовхується від західних штудій, але намагається запустити ефективну для свого інтелектуального простору концепцію рецепції; але навіть згадані автори мають неоднакове поняття цього явища. Виходячи з цього, ми проаналізували словники та енциклопедії, а також доступний масив наукових публікацій за останні два десятиріччя, автори яких у своїх дослідженнях спираються на поняття рецепції у своїх пошуках.

Рецепція – латинського походження (*recipio* – прийняття) в українській (та російській) мові має винятково наукові конотації. На підставі розгляду україно- та російськомовних словників слів іншомовного походження останніх двох десятиріч (посилання) можна виокремити три стійкі визначення: фізіологічне – “здійснюване рецепторами сприйняття і перетворення енергії подразників у нервові збудження” [11, 522], соціально-гуманітарне – “запозичення і пристосування певним суспільством соціологічних і культурних форм, що виникли в іншій країні або іншу епоху” [12, 654], та юридичне – “сприйняття правової системи та принципів іншої держави як основи національного права” [11, 522]. Останнє пов’язано передовсім із феноменом рецепції римського права. Зауважимо, що соціально-гуманітарне означення поступово займає первинну позицію відносно фізіологічного та юридичного.

Отже, можна виокремити декілька наукових сфер діяльності цього поняття. На перший погляд, воно найбільш закріплено й опрацьовано у теорії права. Поняття рецепції римського права з’явилося у середині XIX ст. і наприкінці цього століття стало розхожою точкою в історії та теорії права. Попри наявність у юридичних словниках та енциклопедіях, концепція рецепції римського права сьогодні переосмислюється і часто стає об’єктом критики¹.

¹ У радянській енциклопедії права (1956) спостерігається акцентування на римській рецепції, в “Юридичній енциклопедії” (2003) докладніше розглядається явище рецепції безвідносно до середньовічного процесу освоєння римської правової системи: виокремлюються його форми, види і способи впливу.

Під час пошуку досліджень за назвами² було виявлено співвідношення застосування терміна у гуманітарних і природничих науках: кількість робіт, присвячена теорії права, поступається філології та літературознавству, третє місце посідають мистецтвознавство і філософія, а найменшу кількість присвячено біології. Термін “рецепція” часто вживається у гуманітарному і філософському контексті. Незважаючи на це, численні філософські словники та енциклопедії не подають означення рецепції.

У 2000-х рр. усе частіше використано цей термін у назвах статей філософської спрямованості. Наприклад, у кількох номерах російського видання “Філософські науки” натрапляємо на такі назви: “Рецепція Ніцше у Франції”, “Рецепція буття і людини в філософії В. Розанова”, “Парадокси культурної рецепції”, а також у № 6 за 2008 р. є підрозділ, що має назву “Філософська думка: рецепція та інтерпретація”. “Вісник московського університету” містить статтю “Аристотелівське вчення про душу та розум в неоплатонічній рецепції” [8]. Серед українських дослідників слід виокремити статті М. Мінакова “Рецепція кантівського поняття віри розуму в німецькій, російській та англо-американській кантознавчій традиції” [10], В. Співака “Гріх «пияцтва» у рецепції українських мислителів XVII ст.” [13]. У 2001 р. також було видано чергову збірку Українського феноменологічного товариства “Феноменологія: рецепція у Східній Європі”. У статті О. Мельникової “Поняття рецепції: сучасні дослідницькі підступи до аналізу тексту культури” представлений інформативний огляд історії поняття [9].

Метою статті є спроба віднайдення для поняття рецепції оптимально надійного підґрунтя, завдяки якому цей термін можна буде застосовувати свідоміше та раціональніше. Згідно із цією метою, ми постановили передовсім розглянути поняття рецепції, ступінь його присутності в сучасному філософському, гуманітарному й загальнонауковому дискурсі, а також спробувати пояснити рецепцію як явище, виокремити її особливості, що може бути вироблено через її порівняння з запозиченням, впливом, спадкоємністю, традицією.

² У цьому випадку вибірка проводилась у каталозі бібліотеки ОНУ ім. І.І. Мечникова.

За два останні десятиріччя в Україні було написано майже 50 дисертацій, які використовують у назві термін “рецепція”³, більше половини за спеціальністю філологія. Серед дисертацій філософського напрямку слід виокремити такі праці: “Рецепція гегелівських ідей у світоглядно-релігійній парадигмі російської філософії XIX – початку XX століть” Т. Мотренко, “Рецепція деміургічного принципу Платона в релігійно-філософських поглядах мислителів Київської Русі” О. Ярмоли, “Філософська рецепція повсякденності в просторі культури” І. Карпенка. Російські дисертації⁴ також вирізняються тематичним розмаїттям: “Рецепція ідей М. Бахтіна у культурних дослідженнях Франції” Н. Панкова, “Онтологія світла та її рецепція у вітчизняній філософській думці: Є. Трубецької, С. Булгаков, П. Флоренський” І. Гуляєва, “Рецепція Г.В.Ф. Гегеля в неогегельянській філософії раннього Ф. Бредлі” Д. Бабушкіна та ін.

Жоден з авторів статей (окрім Є. Мельникової) не подає чіткого визначення рецепції, найчастіше розуміння цього явища імпліцитно міститься в загальному характері дослідження, тому читач змушений домислювати сенс цього терміна, а тлумачення поняття рецепції можуть різнитися. Погляд на рецепцію загалом постає аналізом історії сприйняття тієї чи тієї персоналії (як у статті А. Ігнатенко “Рецепція Ніцше у Франції” [5]), вченням (стаття І. Макарової присвячена рецепції ідей Аристотеля у неоплатонізмі [8]), поняттям (М. Мінаков аналізує рецепцію кантіанського поняття віри і розуму [10]), ідеєю чи феноменом (В. Співак досліджує рецепцію феномену пияцтва в філософській літературі [13]). Деякі автори навіть не використовують термін у тексті статті, а поняття “прийняття”, “сприйняття”, “звертання”, “закріплення”, “гармонізації”. Декілька авторів розуміють рецепцію суто фізіологічно – як механізм сприйняття світу, – розмірковуючи над вченням В. Розанова, О. Крікунов та О. Усачов згадують про “сприйняття навколишнього світу і його проблем у рецепціях неординарних людей” [6, 18]. Найдокладніше уявлення про рецепцію подає стаття відомого російського філолога, спеціаліста з сучасної французької філософії і перекладача Н. Автоно-

³ За даними каталогу Національної бібліотеки України ім. І.В. Вернадського.

⁴ За даними Російської державної бібліотеки.

мової “Парадокси культурної рецепції” [2], що розглядає проблему “російського Деріда”. Головно рецепція тут є продуктом діяльності читача у сукупності з соціально-культурними умовами ситуації сприйняття. Автор торкається проблеми перекладача-“медіатора” та проблеми виділення загальних факторів рецепції.

У статті “Поняття рецепції: сучасні дослідницькі підходи до аналізу тексту культури” Є. Мельникова [9] простежує історію застосування рецепції в гуманітарному знанні, що його початок виявляється в діяльності У. Бута, а саме у понятті “імплицитного автора” – оповідача, який за допомогою риторичних прийомів зумовлює нашу реакцію на власні твори. Слідом за Бутом теорія рецепції почала розвиватися в двох напрямках – структурно-семіотичному (Р. Барт, Ю. Крістева, Ж. Женетт) і герменевтичному (Х.-Р. Яусс, В. Ізер). Автор стверджує, що соціокультурне словникове визначення рецепції, так само як інтерес до цього феномену “відбувається в межах постструктуралістської дослідницької парадигми текстуального аналізу на тлі зсунення від автора і тексту до читача” [9, 239]. Автор високо оцінює рецепцію як методологічний принцип: “твір починає вивчатися як історично відкрите явище, цінність і сенс якого історично рухливі, мінливі і піддаються переосмисленню” [9, 239]. Але зрештою, ми не виявляємо нічого окрім історіографічного огляду рецептивних практик у сучасній німецькій і французькій філософії, а тим часом виникають питання про можливість застосування рецепції в філософії та науці поза межами національної приналежності.

Найбільш повний і виразний аналіз поняття рецепції представлений у книзі “Рецепція античності в культурі кінця ХІХ – початку ХХІ століть” [16] професора Казанського Державного Університету, історика-антикознавця Є. Чіглінцева. Рецепцію він розуміє як загальні закономірності “процесу освоєння античності сучасністю” [16, 5], а поняття рецепції античності визначає як “сприйняття і включення до інтелектуальних й культурних практик як невід’ємної частини соціально-політичних, історичних і культурних явищ античності” [16, 7]. Проте визначення Чіглінцева незначно відрізняється від загального соціально-гуманітарного словникового визначення, але тут присутні важливі нюанси. По-перше, це вживання поняття “практики”, по-друге, замість політичних і культурних “форм” тут ми спостерігаємо менш строгі “явища”.

Таке пом'якшення і спеціалізація словникового визначення пов'язані зі саморефлексією автора як історика початку ХХІ ст. Пояснимо цю заяву словами автора: “Будь-яке звернення до минулого є спробою створення образу цього минулого, тобто якогось ідеального відображення світу в свідомості людини, і залучення цього образу до тканини сучасної культури” [16, 15], в історичній науці ХХ ст. відбулося своєрідне зрушення, після якого вчені не можуть продовжувати відзначати ті чи ті події й обходити структури свідомості та соціально-культурні умови, вони також звертають увагу на методологію, враховують інтуїтивні та емоційні компоненти дослідницької настанови. У цьому підході осмислення рецепції як явища буде першочерговим завданням.

Чіглінець стисло простежує історію терміна в гуманітарних науках. Уперше він широко поширився в згаданому значенні в німецькомовній історіографії 70 – 80 рр. ХХ ст., яку було присвячено “процесам освоєння античної літератури і наукової спадщини, які відбувалися в середні віки й епоху Відродження” [16, 15], але з часом рецепцію виявляють і в усі наступні століття, аж до ХХ ст. Автор виокремлює два види рецепції: прагматичну й естетичну. Прагматична рецепція аналізується у зв'язку з процесами, які мали місце у правовому, політичному, соціальному середовищі, а також у філософії⁵. Естетична рецепція – пізніший продукт наукового розвитку, пов'язаний з методологічними досягненнями літературознавства та мистецтвознавства. Але в сучасних дослідженнях межі між цими двома видами або, інакше кажучи, підходами все більше розмиваються.

У західних штудіях (особливо англomовних) поняття рецепції останні 10 – 15 рр. вживається в найширшому спектрі тем. Утворився стійкий фразеологізм *reception studies*, який свідчить про масштабне розширення галузі досліджень, коли концепція рецепції виводиться за межі однієї дисципліни в міждисциплінарне поле гуманітарного знання. Основою такого підходу є, по-перше, рецептивна естетика, створена Х.-Р. Яуссом, по-друге, знахідки структуралізму і постструктуралізму, що дали змогу розглядати процеси абсолютно різного походження як тексти і простежу-

⁵ Автором акцентується середньовічна філософія – час, коли мислителі сходу і заходу Європи для розробки релігійної догматики користувалися досягненнями неоплатонізму й аристотелізму.

вати їх взаємодії. У цьому напрямку працює Чіглінець, але свідомо звужує межі свого дослідження, роблячи рецепцію “об’єктом дослідження історіографії як субдисципліни, що вивчає також історичну свідомість суспільства загалом” [16, 15]. Виходячи з такої установки, автор досліджує, по-перше, цілі та механізми рецепції античності в цікавий для нього період на матеріалі біографій і творчості окремих видатних особистостей цього періоду, які активно залучали античну спадщину до власного творчого пошуку. По-друге, аналізуються образи античності в соціальних уявленнях: тут ми спостерігаємо зворотний процес – на матеріалі джерел, досліджень і фактів сучасної культури автор відновлює цілісність образу тієї чи тієї персоналії античного періоду, а також з’ясовує з якою метою до неї звертаються наші сучасники. Цей другий характер рецепції, на думку Чіглінцева, став можливий з появою масової культури: “в умовах масової комунікації будь-яке індивідуальне звернення до античності соціально зумовлено і обов’язково має соціальні наслідки у вигляді поширення цих уявлень у суспільстві” [16, 286].

В англійській мові слово *reception* означає передовсім “прийом”⁶, “приймальню”. Імовірно, поширеність цього слова в побутовій мові вплинула на його безболісне залучення до наукового обігу. В англійському інтелектуальному просторі *reception studies* і, зокрема, *classical reception studies* сьогодні найчастіше сприймаються законною частиною *cultural studies* – галузі міждисциплінарних досліджень, яка може бути співвіднесена (не без обережності) з українською та російською гуманітаристикою. Через те, що англійська філософія ґрунтується на аналітичній традиції, іноді навіть протиставляє себе *cultural studies*, важливим буде простежити ступінь включеності філософії до складу культурних студій та її роль у таких проектах.

Необхідно виокремити міжнародне наукове товариство *Classical Reception Studies* на базі Відкритого університету (Великобританія), яке видає щорічні збірки *New Voices in Classical Reception Studies*, проводить конференції та закликає дослідників з усього світу до вступу та співпраці (особливо наполягаючи на міждисциплінарних зв’язках). В Оксфордському

⁶ У широкому значенні – від прийому гостей до тепло/холодного прийому книги аудиторією.

університеті видається збірка *Classical Reception Journals*, що виходить тричі на рік. Дуже корисною для огляду походження *reception studies* і сучасного їх стану є стаття Ч. Мартіндейла “Рецепція і антикознавство майбутнього”⁷ [18]. Чарльз Мартіндейл – професор латинської мови Брістольського університету, активний британський антикознавець і прихильник теорії рецепції. Зокрема, він був одним з ініціаторів створення у 2004 р. *Classical Reception Studies Network* – організації, до якої належать дослідники з шести британських університетів. Її метою є “заохочення вивчення рецепції всередині дисципліни (антикознавства – прим. авт.), допомога у розв’язанні проблем, з якими сьогодні подібні дослідження стикаються на рівні викладання та наукових занять” [18]. В університеті Рідінг 2005 р. відбулася конференція, на якій цей проект було оголошено та задіяно, а 2006 р. видавництво *Wiley-Blackwell* випустило книгу “*Classics and the Uses of Reception*”: (“Антикознавство і застосування рецепції”), на вступну статтю якої ми закликаємо звернути увагу.

Мартіндейл уперше зіткнувся з проблемою обґрунтування та застосування теорії рецепції в антикознавстві ще в своїй роботі “Повертаючи текст” (1993) (“*Redeeming the text*”), відтоді, за свідченням самого автора, у західній науці з’явився комплекс явищ, що відбуваються під “міткою” цього терміна. Славетна серія *Cambridge companion* у книгах, присвячених античним авторам, з середини 1990-х бере на себе зобов’язання використовувати “рецептивний елемент”, а у 2001 р. під час чергового експертного оцінювання освітнього процесу Великобританії⁸ *reception studies* були включені до переліку розділів *classical studies*. Для Мартіндейла поняття рецепції, сприйняте з рецептивної естетики Х.-Р. Яусса, є методом роботи з матеріалом античності, що може бути протиставлений засиллю позитивізму в англійській та американській традиції, метою якого є “за допомогою накопичення фактичного матеріалу відновлення минулого таким-яким-воно-було-насправді” [18]. Рецепція як методологічна установка для

⁷ Мартіндейл вживає поняття *classical studies*, яке ми перекладаємо як антикознавство, деякі спеціалісти, мабуть, визнають доречнішим вживати поняття класичної філології, але класичні штудії містять у собі ширший спектр досліджень.

⁸ *Research Assessment Exercise* – відбувається кожні п’ять років.

Мартіндейла – це передовсім спосіб сумніву в традиційному сприйнятті античності та переосмислення підстав антикознавства як дисципліни. У зв'язку з цим дослідник виявляє “спірність ідеї античності як чогось фіксованого, чії межі можуть бути встановленими, а сутнісна природа – зрозумілою сама собою, незалежно від чогось іншого” [18]. Основна теза Мартіндейла полягає в тому, що античність можна вивчати, виходячи не тільки з неї самої, але й з кожної унікальної ситуації прочитання і сприйняття текстів. Так нам відкривається перспектива більш великої й захопливої наукової роботи, зануреної в культуру, повної відкриттів і перегуків. До того ж автор попереджає про небезпеку з боку не тільки грубого позитивізму, але і грубого осучаснення (обидві тенденції за своєю суттю є виродженням і потуранням духу часу). Також дослідник виступає проти спроб зведення рецепції до сфери *cultural studies*, – це, на його думку, зовнішній погляд на антикознавство⁹. Феномен рецепції є занадто складним для залучення додаткових обмежень і уміщення в будь-які межі. Деякі антикознавці йдуть ще далі і вважають сам термін “занадто згрубілим і пасивним для вираження динаміки опору і присвоєння, впізнання і самозвеличення”¹⁰ [18], що спостерігається в досліджуваних культурних процесах.

Хоч Мартіндейл і визнає широту поняття й наявність значно більшого порівняно з “чистим” антикознавством числа адресатів *reception studies*, наполягає на вживанні терміна рецепція, що спроможний захистити нас від плюралістичної плутанини. Як би ми не визначали ці процеси, проблематика, якої вперше торкнувся Х.-Р. Яусс, не зникне безслідно. “Я б хотів бачити частиною антикознавства дві речі, – акцентує автор, – відсутність напруження під час роботи з тими явищами, які можуть бути досліджені відносно предмета, тонку і гнучку концепцію співвідношення минулого і сьогодення, сучасного та стародавнього” [18], за цими умовами антикознавство зможе знову зайняти провідну роль у гуманітарних науках¹¹.

⁹ Мартіндейл у цьому контексті посилається на книгу “*Reception Study: From Literary Theory to Cultural Studies*”.

¹⁰ За висловом Саймона Голдхілла.

¹¹ Важливою є заувага Чіглінцева щодо історіографії: “Звернення до історичної або соціокультурної рецепції античності дозволяє історичній

Розглядаючи сусідні щодо рецепції терміни, серед яких є вплив, запозичення, сприйняття, спадкоємність і, нарешті, традиція, найбільшою мірою наша увага зосереджена на останній із згаданих. Звернімося до визначення традиції в “Новій філософській енциклопедії”: “спосіб буття і відтворення елементів соціальної і культурної спадщини, що фіксує стійкість і спадкоємність досвіду поколінь, часів і епох” [15, 87]. Виходячи із визначення, ми можемо відчутти стрижневі суперечності, якщо згадаємо про рецептивну методологію Мартіндейла як спробу “розладжування” будь-якої історичної фіксації й усталеності. З іншого боку, – рецепція немислима поза співвідношенням із традицією, питання тут полягає в тому, чи становить вона протилежний полюс, у межах якого утримується певне напруження в сприйнятті зв’язку минулого і сьогодення, або може бути визначена всередині традиції, завжди при ній, виступаючи проти певного порядку спадкоємності.

У зв’язку з можливістю другого варіанта розглянемо поняття спадкоємності. У сучасній філософії цей термін утратив свою популярність, але в радянські роки завдяки діалектичному матеріалізму поняття спадкоємності в гегелівсько-марксистському осмисленні було дуже поширеним. На визначення спадкоємності натрапляємо в п’ятитомній “Філософській енциклопедії”, що виходила з 1960 до 1970 рр.: “Спадкоємність – це зв’язок між різними етапами або ступенями розвитку, сутність якого полягає у збереженні тих чи тих елементів цілого або окремих аспектів його організації при зміні цілого як системи” [4, 360]. Англійський аналог спадкоємності – “succession” мало залучений до наукового обігу. Частіше ми зустрічаємо слово “heritage” – “спадщина”, проти вживання якого висловлюються сучасні прихильники теорії рецепції, коли таврують позитивістські налаштованих істориків вузькоспеціалізованим суто археологічним розглядом давнини.

Щодо таких сусідніх термінів, як “вплив” та “запозичення”, вони утворюють зв’язку подібну до “рецепції – традиції”. У цьому нас переконує стаття В. Лазарева “Про впливи і запозичення в історії філософії” [7], в якій дослідник оспорує скептичний погляд

науці бути активно присутньою на широкому міждисциплінарному полі сучасного гуманітарного знання і виконувати одночасно втрачену колись інтегруючу роль у соціогуманітарних дослідженнях” [16, 288], рецепція як нова методологія служить новому тріумфу тієї чи тієї галузі наук.

на російську філософію як низку запозичень. Водночас Лазарєв зауважує, що російські мислителі часто зазнавали впливу з боку своїх західних колег, але “не кожен вплив є власне залежністю, і залежність не означає прямого запозичення” [7, 97]. Вплив, підкреслює автор, може відбуватися тільки у відношенні до чогось сформованого, оригінального і самостійного, що “буде і поштовхом, і спонуканням”, а процес впливу може відбуватися і “від зворотного”. Лазарєв трактує поняття “запозичення” з огляду на його лінгвістичне визначення. За “Словником лінгвістичних термінів”, це “звернення до лексичного фонду інших мов для вираження нових понять, подальшої диференціації вже наявних і позначення невідомих раніше предметів” [3, 150]. Філософське або світоглядне запозичення для Лазарєва – це процес несвідомого, “сліпого калькування”, що не охоплює або охоплює незначною мірою рефлексивний елемент. Загалом, і спадкоємність, і запозичення, і вплив можуть бути охарактеризовані як процеси, що відбуваються всередині традиції, а з рецепцією усе складніше.

Повернемося до співвідношення рецепції і традиції. За умови “рівності сил” цих явищ ми йдемо шляхом протиставлення, який, зокрема, “педалюється” в сучасних *reception studies*. Головний акцент до того ж ставиться на активному або пасивному порядку сприйняття. Звернемося до етимології: латинське *traditio* означає передачу, переказ, тоді як *receptio* – це прийняття. Імовірно, йдеться про два аспекти, або полюси, єдиного процесу взаємодії минулого і сьогодення: так, традицію ми можемо розглядати як дію минулого, яка вже відбулася, справила на нас якійсь ефект, що ми сприймаємо, перебуваючи в сьогоденні, рецепція, зі свого боку, буде породженням власного сприйняття, а також нашого залучення до процесу діалогу з традицією. У зв’язку із цим виникає проблема свідомого і рефлексивного засвоєння, яке для деяких дослідників є характерною рисою рецепції. Уже не раз згаданий Чарльз Мартіндейл стверджує, що “термін «рецепція» був обраний для заміни таких слів, як «традиція» та «спадщина» (*heritage*), зокрема для того, щоб підкреслити активну роль сприймаючого” [18]. Знову звернемося до “Нової філософської енциклопедії”: “традиція постає посередником між сучасністю та минулим, механізмом збереження і передачі зразків, прийомів і навичок діяльності, які явленням порядком входять до реального життя людей і не потребують якогось особливого обґрунтування та

визнання, окрім посилання на свою давність і вкоріненість у культурі” [15, 87]. Якщо йти до кінця в нашому протиставленні, гранично рецепція буде саме тим, що потребує “особливого обґрунтування” і прагне до нього, а отже, як свідомого, рефлексивного сприйняття вона радше буде наближатися до наукового, а не загального соціокультурного дискурсу, як того прагнуть Мартіндейл або Чіглінцев.

Адже тут перед нами постає ще одна проблема, яка, можливо, є найважливішою. Рецепція біологічна і, ближча до нашого предмета, рецепція правова визначаються як сприйняття нового, того, на що ми не наштовхувалися раніше, або ж давно забутого, тоді як рецепція в сучасному гуманітарному комплексі наук упродовжується у відношенні до явищ усім відомого, часто традиційного (звідси триваючий поділ територій з “традицією”), адже *reception studies* – це частина сучасного антикознавства. Чи можемо ми, перебуваючи в традиції, яка веде свою роботу “передачі” безперервно, здійснювати рецепцію того, що й без того є неминуче присутнім поруч із нами? Це питання має бути розглянуто докладніше у майбутньому, а зараз можна внести кілька попередніх ремарок. По-перше, навіть якщо рецепція опрацьовує якесь відоме і близьке явище, необхідно має бути встановлена дистанція між цим явищем і дослідником. По-друге, враховуючи ступінь залучення і рефлексивності, рецепція може бути визначена як одиничний унікальний акт, своєрідний сплеск інтенсивності в нашій взаємодії з традицією. Цим і керується Чіглінцев, коли досліджує одиничні рецепції античності, здійснені окремими персоналіями Г. Шліманом, К. Кавафисом, А. Дунканом. Оці сплески інтенсивності уможливають нам рельєфніше сприйняття, ніж дані тієї чи тієї науки. Подібні процеси описує С. Аверінцев, розмірковуючи про образ античності у Й. Вінкельмана: “це реальне уявлення, незбиране, послідовне і логічне, а не амальгама виключаючих одне одного фрагментарних уявлень, яка не раз виникатиме у пізніших, обізнаніших і менш наївніших інтерпретаторів античності” [1, 165].

Висновки можуть бути сформульовані так: по-перше, ми маємо взьке поняття рецепції як методологічної установки, яка використовується, зокрема, у *reception studies* та спеціальних філологічних дослідженнях, органічно із першим пов’язано ширше поняття рецепції – явища, що корелює з традицією та може бути протиставлено їй. Докладнішу характеристику цього явища, яке було

ледве окреслено, автор має на меті сформулювати у майбутньому. Робота над поняттєвою рефлексією дозволить у *перспективі* впровадити сучасну філософську методологію для дослідження взаємовідносин між давніми й сучасними, далекими і близькими культурами.

Література

1. Аверинцев С.С. Образ античности / С.С. Аверинцев. – СПб. : Азбука-классика, 2004. – 480 с.
2. Автономова Н.С. Парадоксы культурной рецепции (Деррида, метафизика и “словесные игры”) / Н.С. Автономова // Философские науки : научно-теоретический журнал. – 06/2008. – № 6. – С. 75 – 92.
3. Ахманова О.С. Словарь лингвистических терминов / О.С. Ахманова. – 2-е изд., стер. – М. : УРСС : Едиториал УРСС, 2004. – 571 с.
4. Баллер Э. Преемственность / Э. Баллер // Философская энциклопедия : у 5 т. / Э. Баллер ; гл. ред. Ф.В. Константинов. – М. : Сов. энциклопедия. – Т. 4 : “Наука логики”. – Сигети. – 1967. – С. 360.
5. Игнатенко А.В. Рецепция Ницше во Франции / А.В. Игнатенко // Философские науки : научно-теорет. журнал. – 04/2007. – № 4. – С. 56 – 77.
6. Крикунов А.Е. Рецепция бытия и человека в философии В.В. Розанова / А.Е. Крикунов, А.В. Усачев // Философские науки : научно-теоретический журнал. – 11/2006. – № 11. – С. 18 – 37.
7. Лазарев В.В. О “влияниях” и “заимствованиях” в истории философии / В.В. Лазарев // Философские науки : научно-теоретический журнал. – 06/2008. – № 6. – С. 93 – 112.
8. Макарова И.В. Аристотелевское учение о душе и уме в неоплатонической рецепции / И.В. Макарова // Вестник Московского университета. Сер. 7 : Философия : научный журнал. – 03/2007. – № 2. – С. 39 – 46.
9. Мельникова Е.Г. Понятие рецепции: современные исследовательские подходы к анализу текста культуры / Е.Г. Мельникова // Ярославский педагогический вестник. – 2012. – № 3. – Т. 1 (Гуманитарные науки). – С. 239 – 242.
10. Мінаков М.А. Рецепція кантівського поняття віри розуму в німецькій, російській та англо-американській кантознавчій традиції / М.А. Мінаков // Мультиверсум : філософський альманах ; НАН України, Ін-т філософ. ім. Г.С. Сковороди. – К. : Український Центр духовної культури, 1999. – Вип. 6. – С. 3 – 16.
11. Новейший словарь иностранных слов и выражений. – Мн. : Харвест ; М. : ООО “Изд-во АСТ”, 2001. – 976 с.
12. Словник іншомовних слів. – К. : Довіра, УНВУ “Рідна мова”, 2000. – 1017 с.

13. Співак В.В. Гріх “пияцтва” у рецепції українських мислителів XVII ст. / В.В. Співак // Мультиверсум. – 2007. – Вип. 63. – С. 191 – 205.

14. Толковый словарь иноязычных слов. – М. : Рус. яз., 1998. – 848 с.

15. Толстых В.И. Традиция / В.И. Толстых // Новая философская энциклопедия / В.И. Толстых ; науч. ред. М.С. Ковалева ; РАН, Ин-т философии, Нац. общественно-научный фонд. – М. : Мысль. – Т. 4. – 2010. – С. 87 – 88.

16. Чиглинцев Е.А. Рецепция античности в культуре конца XIX – начала XXI вв. / Е.А. Чиглинцев. – Казань : Изд-во Казан. гос. ун-та, 2009. – 290 с.

17. Юридична енциклопедія. – К. : “Українська енциклопедія” імені М.П. Бажана, 2003. – Т. 5 : П – С. – 736 с.

18. Martindale Ch. Reception and the Classics of the Future / Ch. Martindale, R.F. Thomas. Classics and the Uses of Reception [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://www.rhul.ac.uk/Classics/CUCD/martindale05.html>.

Погонченкова Елена. Рецепция: понятие, явление, проблема. В статье рассматривается понятие рецепции и степень его применения в современной философии и гуманитарном знании. Анализируется восприятие явления рецепции в русско-, украинско- и англоязычном научном пространстве. Рецепция определяется через выяснение связей с близкими ей терминами: преемственностью, заимствованием, влиянием и, в первую очередь, традицией.

Ключевые слова: рецепция, традиция, reception studies, рецептивная эстетика, преемственность, заимствование.

Pohonchenkova Olena. Reception: a concept, a phenomena, a problem. The article deals with the concept of reception and the extent of its use in modern philosophy and the humanities. The perception of reception phenomena in modern Russian, Ukrainian and English scientific space has been analyzed. Reception is defined through the clarification of its links with close terms: succession, borrowing, influence and, above all, tradition.

Key words: reception, tradition, reception studies, aesthetic of reception, succession, borrowing.

НАШІ АВТОРИ

Артюх В'ячеслав, доцент кафедри філософії, політології та інноваційних соціальних технологій Сумського державного університету, кандидат філософських наук.

Барановська Уляна, аспірант кафедри теорії та історії культури філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка.

Бурій Андрій, старший викладач кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, кандидат філософських наук.

Возняк Ореста, викладач кафедри релігієзнавства, теології і культурології філософського факультету Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, кандидат філософських наук.

Войтків Леся, викладач Самбірського педагогічного коледжу імені Івана Филипчак. Аспірант Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.

Зайцев Микола, доцент, завідувач кафедри культурології та філософії Національного університету “Острозька академія”, доктор філософських наук.

Качмар Святослав, аспірант кафедри філософії Національного університету “Львівська політехніка”.

Коновальчук Валентина, доцент, завідувач кафедри психології Черкаського обласного інституту післядипломної освіти педагогічних працівників, кандидат психологічних наук.

Лебідь Андрій, докторант кафедри теорії культури та філософії науки ХНУ імені В.Н. Каразіна.

Марціновська Дарина, викладач кафедри релігієзнавства, теології і культурології філософського факультету Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, кандидат філософських наук.

Мірчук Ірина, доцент кафедри політології, соціології та правознавства Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, кандидат філософських наук.

Погонченкова Олена, аспірант кафедри філософії природничих факультетів Одеського національного імені І.І. Мечнікова.

Скиртач Віолета, доцент кафедри філософії, соціально-політичних та правових наук Донбаського державного педагогічного університету, кандидат філософських наук.

Ткаченко Олександр, доцент кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, кандидат філософських наук.

Туляков Олег, доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін, секретар Вченої ради Державного вищого навчального закладу “Українська академія банківської справи Національного банку України”, кандидат педагогічних наук.

Фесенко Галина, доцент кафедри історії і культурології Харківського національного університету міського господарства імені О.М. Бекетова, кандидат філософських наук.

Цимбал Тетяна, професор кафедри філософії і соціальних наук Державного вищого навчального закладу “Криворізький національний університет”, доктор філософських наук.

Янко Жанна, доцент кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, кандидат філософських наук.

OUR AUTHORS

Artyukh Vyacheslav, docent of the Philosophy, Political Studies and Innovative Social Technologies Department, Sumy State University, candidate of sciences (Philosophy).

Baranovska Ulyana, a graduate student of Department of Theory and History of culture of the Philosophical Faculty, Lviv Ivan Franko National University.

Buryi Andriy, a senior lecturer of the Philosophy Department named after Valeriy Skotnyi, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, candidate of sciences (Philosophy).

Fesenko Halyna, docent of the History and Culture Studies Department, Kharkiv National Academy of Municipal Economy, candidate of sciences (Philosophy).

Kachmar Svyatoslav, a post-graduate student of the Philosophy Department, National University “Lvivska Polytechnica”.

Konovalchuk Valentyna, docent, the head of the Psychology Department, Cherkasy regional institute of post-graduate studies for pedagogical workers, candidate of sciences (Psychology).

Lebid Andriy, doctorate of Theory of Culture and Science Philosophy Department, V. N. Karazin Kharkiv National University.

Martsinovska Daryna, a teacher of Department of Religious Studies, Theology and Culture Studies of the Philosophical Faculty, Vasyl Stefanyk Precarpathian National University (Ivano-Frankivsk), candidate of sciences (Philosophy).

Mirchuk Iryna, docent of the Law Studies, Sociology and Political Studies Department, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, candidate of sciences (Philosophy).

Pohonchenkova Olena, a post-graduate student of the Philosophy Department of Natural Sciences Faculties, Odesa I.I. Mechnikov National University.

Skyrtach Violeta, docent of the Philosophical, Socio-Political and Legal Sciences Department, Donbas State Pedagogical University, candidate of sciences (Philosophy).

Tkachenko Oleksandr, docent of the Philosophy Department named after Valeriy Skotnyi, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, candidate of sciences (Philosophy).

Tsymbal Tatyana, professor of the Philosophy and Social Sciences Department, Kryvyi Rih National University, doctor of sciences (Philosophy).

Tulyakov Oleh, docent of the Social-Humanitarian Disciplines Department, secretary of the Academic Council of the State Higher Educational Institution “Ukrainian Academy of Banking of The National Bank of Ukraine”, candidate of sciences (Pedagogy).

Voytkiv Lesia, a teacher of Sambir Ivan Fylypchak Pedagogical College, a post-graduate student of the Philosophy Department named after Valeriy Skotnyi, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University.

Vozniak Oresta, a teacher of Department of Religious Studies, Theology and Culture Studies of the Philosophical Faculty, Vasyl Stefanyk Precarpathian National University (Ivano-Frankivsk), candidate of sciences (Philosophy).

Yanko Zhanna, docent of the Philosophy Department named after Valeriy Skotnyi, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, candidate of sciences (Philosophy).

Zaitsev Mykola, docent, the head of the Culture Studies and Philosophy Department, The National University of Ostroh Academy, doctor of sciences (Philosophy).

ЗМІСТ

ТКАЧЕНКО Олександр. До проблеми кризи духовності у вимірах православ'я.....	4
ВОЗНЯК Ореста. Герменевтично-екзистенційне розуміння евхаристії.....	17
ЦИМБАЛ Тетяна. Протоконцепції еміграції у філософії Давньої Греції.....	30
БУРИЙ Андрій. Смерть і страх як екзистенціали: до кінематографічної інтерпретації проблеми.....	41
ФЕСЕНКО Галина. Філософія міста у гендерній інтерпретації просторів.....	56
ЗАЙЦЕВ Микола. Індивідуально-особистісні визначеності людини в культурологічному вимірі.....	69
АРТЮХ В'ячеслав. Ідеологія народництва як ціннісний контекст філософських поглядів українських інтелектуалів кінця XIX – початку XX століття.....	79
ТУЛЯКОВ Олег. “Філософія серця” як ідейна основа формування концепції сталого розвитку України.....	91
МІРЧУК Ірина. Проблема особистості у філософсько-релігійній спадщині Гавриїла Костельника.....	100
КАЧМАР Святослав. Проблема співвідношення віри та розуму у працях Григорія Богослова.....	112

ЛЕБІДЬ Андрій. Парадигма реалізму та теорії істини.....	129
ЯНКО Жанна. Суб'єктивні та об'єктивні аспекти особистості митця у процесі соціального пізнання.....	144
ВОЙТКІВ Леся. Філософсько-гуманістичні ідеї у творчості Тараса Шевченка.....	154
МАРЦІНОВСЬКА Дарина. Проблема феномену релігійної віри в сучасній Україні.....	163
БАРАНОВСЬКА Уляна. Плюралізм виявів віртуалізації життя сучасної людини.....	173
СКИРТАЧ Віолета. Феноменологічні дослідження психічно хворого суб'єкта.....	182
КОНОВАЛЬЧУК Валентина. Становлення та сутність поняття “простір освіти”.....	191
ПОГОНЧЕНКОВА Олена. Рецепція: поняття, явище, проблема.....	204
НАШІ АВТОРИ	218

CONTENTS

TKACHENKO Oleksandr. The problem of the crisis of spirituality in Orthodoxy dimensions.....	4
VOZNIAK Oresta. Hermeneutic and existential comprehension of the Eucharist.....	17
TSYMBAL Tatyana. Proto-concepts of emigration in the philosophy of Ancient Greece.....	30
BURYI Andriy. Death and fear as existentials: problems of cinematographic interpretation.....	41
FESENKO Halyna. Philosophy of the city in gender interpretation of spaces.....	56
ZAITSEV Mykola. Individual and personal conceptualizations of human in culture studies dimension.....	69
ARTYUKH Vyacheslav. Peopleism ideology as a valuable context of philosophical views of Ukrainian intellectuals in the late 19 th – early 20 th centuries.....	79
TULYAKOV Oleh. “Philosophy of heart” as an ideological foundation of the concept of sustainable development of Ukraine.....	91
MIRCHUK Iryna. Personality formation on the religious principles of Havryil Kostelnyk.....	100
KACHMAR Svyatoslav. The problem of the relation between faith and reason in the works of St. Gregory the Theologian.....	112

LEBID Andriy. Realistic paradigm and theories of truth.....	129
YANKO Zhanna. Subjective and objective aspects of the personality of the artist in the process of social cognition.....	144
VOYTKIV Lesia. Philosophical and humanitarian ideas in Taras Shevchenko’s creative activity.....	154
MARTSINOVSKA Daryna. Problems of the phenomenon of religious belief in modern Ukraine.....	163
BARANOVSKA Ulyana. Pluralism of manifestations of a modern man life virtualization.....	173
SKYRTACH Violeta. Phenomenological research of a mentally ill subject.....	182
KONOVALCHUK Valentyna. Formation and essence of the notion “education space”.....	191
POHONCHENKOVA Olena. Reception: a concept, a phenomena, a problem.....	204
OUR AUTHORS	220

В И М О Г И

до матеріалів фахового наукового видання ДДПУ

“ЛЮДИНОЗНАВЧІ СТУДІЇ: ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ” (ФІЛОСОФІЯ, ПЕДАГОГІКА)

Президія Вищої Атестаційної Комісії НАН України Постановою від 15.01.2003 року ухвалила (серед іншого): “3. Редакційним колегіям організувати належне рецензування та ретельний відбір статей до друку. Зобов’язати їх приймати до друку у виданнях, що виходитимуть у 2003 році та у подальші роки, лише наукові статті, які мають такі необхідні елементи: постановка проблеми у загальному вигляді та її зв’язок із важливими науковими чи практичними завданнями; аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв’язання даної проблеми і на які спирається автор, виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується означена стаття; формулювання цілей статті (постановка завдання); виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів; висновки з даного дослідження і перспективи подальших розвідок у даному напрямку”.

Статті збірника мають відповідати цій ухвалі.

1. Приймаються статті обсягом від 8 – 12 сторінок. Подавати в комп’ютерному наборі (диск і роздрук – два примірники): редактор Microsoft Word 95 і наступні версії, шрифт Times New Roman 14, інтервал 1,5. У разі надсилання статті електронною поштою (zbirnyky@gmail.com) паперовий роздрук (усі береги по 2,5 см) *треба долучити* до інших документів. *У тексті заборонено переноси.* Ретельно вивірені цитати треба засвідчити підписом на берегах біля кожного посилання. *Подати УДК, авторський знак та ключові слова.*

2. Статті друкуються українською мовою, резюме до кожної – трьома мовами: українською, російською, англійською (кожне – до **500 символів з пробілами**; два останні обов’язково мають містити переклад імені, прізвища автора і назви статті).

3. Список літератури – за абеткою (спочатку кирилиця, потім – латинка); у тексті в квадратних дужках позначається позиція та сторінка – [5, 100]. Посилання на античних та середньовічних авторів традиційно подаються в тексті у круглих дужках і до списку літератури не вносяться – (Cic. N.D. 1. 122); (Plin. Ep. 2. 13); (Tac. Ann. 1. 1).

4. Бібліографія оформляється відповідно до вимог ВАК України (Бюлетень ВАК України, № 3, 2008).

Архівні джерела подаються окремим блоком з римською нумерацією (за абеткою назв архівів) перед списком літератури.

5. До статей здобувачів наукових ступенів (аспірантів) додається рекомендація кафедри (відділу) установи, де автор працює, і рецензія доктора чи кандидата наук.

6. Авторська картка: прізвище, ім'я, по батькові, посада, місце праці, вчений ступінь, звання, адреса (службова, домашня, поштова, електронна), телефони.

Редколегії відхиляють статті з порушенням цих вимог.

7. Видання здійснюється із залученням коштів авторів (**20 гривень за сторінку**). **Гроші** за статті переказувати на:

Р/р 31251202108508

у Дрогобицькому УДКСУ у Львівській області

МФО 825014

ЄДРПОУ 02125438

Призначення платежу: за друк статті у науковому збірнику.

Адреса редколегії збірника наукових праць:

каб. 42, вул. Івана Франка, 24

Видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного

університету імені Івана Франка,

м. Дрогобич, 82100 Україна

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

ДРОГОБИЦЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ
УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА

ЛЮДИНОЗНАВЧІ СТУДІЇ

Збірник наукових праць ДДПУ
імені Івана Франка

ВИПУСК ТРИДЦЯТИЙ

ФІЛОСОФІЯ

Головний редактор *Надія Скотна*

Редактор розділу *Олександр Ткаченко*

Технічний редактор *Ольга Лужецька*

Коректори *Надія Кушина, Роман Вишнівський*

Здано до набору 29.10.2014 р. Підписано до друку 05.11.2014 р.
Формат 60x84/16. Папір офсетний. Гарнітура Times. Наклад 300
прим. Ум. друк. арк. 14,25. Зам. 322.

Видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного
університету імені Івана Франка (Свідоцтво про внесення суб'єкта
видавничої справи до державного реєстру видавців, виготівників
і розповсюджувачів видавничої продукції ДК № 2155 від
12.04.2005 р.), 82100, Дрогобич, вул. І. Франка, 24, к. 42. тел. 2 – 23 – 78.