

Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України
Харківська обласна державна адміністрація
Управління культури і туризму
Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна
ОКЗ «Національний літературно-меморіальний
музей Г.С. Сковороди»

ПРОБЛЕМА ЛЮДИНИ У ФІЛОСОФІЇ

*Матеріали XXVII Харківських міжнародних
Сковородинівських читань
(27–28 вересня 2019 року)*

Харків
«Майдан»
2019

*Друкється за рішенням Науково-методичної ради
ОКЗ «Національний літературно-меморіальний музей Г. С. Сковороди»,
протокол № 7 від 17 жовтня 2019 року;
Вченої ради філософського факультету
Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна,
протокол № 3 від 18 жовтня 2019 року.*

Проблема людини у філософії : Матеріали XXVII Харківських міжнародних сквородинівських читань (ОКЗ «Національний літературно-меморіальний музей Г.С. Сковороди», 27–28 вересня 2019 року). — Харків : Майдан, 2019. — 454 с.

УДК 130.2

© Автори збірника, 2019

Володимир Абашинік
(м. Харків)

ФІЛОСОФ ТА ПСИХОЛОГ ПАВЛО ЛЕЙКФЕЛЬД (1859–193?) ПРО ЛЮДИНУ

Проблематика людини відігравала важливу роль в рамках університетської філософії та психології наприкінці XIX і на початку XX століть в Україні. У цьому контексті серед університетських професорів вказаного періоду слід згадати Павла Емілійовича Лейкфельда, вихованця та майбутнього професора Харківського університету. У рамках сучасних досліджень спадщини вітчизняної університетської філософії і психології *актуальним* є аналіз творчого доробку цього науковця. Деяким аспектам його творчості уже присвячені окремі статті автора цієї статті [2; 3; 4; 15] та інших дослідників, зокрема С.О. Голікова [5]. Наукова *новизна* даної статті буде полягати у селективному аналізі поглядів П. Е. Лейкфельда на людину. *Головним завданням* цієї статті є розгляд окремих аспектів вказаних поглядів на прикладі його харківських творів з філософії та психології.

Павло Емілійович Лейкфельд (1859–193?) був одним із визначних представників Харківської університетської філософії. Після успішного закінчення II Харківської гімназії він вивчав філософські дисципліни на історико-філологічному факультеті Харківського університету в 1878–1883 рр., де на нього вплинув професор Ф.О. Зеленогорський [1, с. 33]. Потім Павло Лейкфельд викладав курси логіки та античної філософії (Платон, Аристотель) як приват-доцент (1886–1893) у Харківському університеті [8]. Далі він продовжив читати комплекс дисциплін теоретичної та практичної філософії вже як екстраординарний професор (1893–1899), ординарний професор (1899–1912) та заслужений ординарний професор філософії (1913–1918) Харківського університету.

У філософському відношенні слід вказати на докторський диспут П.Е. Лейкфельда у березні 1897 р. у Харківському університеті, на якому він захищав свою працю «Логічне вчення про індукцію в найголовніші історичні моменти його розробки» (1896).

Тут дисертант розглянув свою тему у двох наступних розділах: 1. Аристотель, 2. Бекон Веруламський та переопрацювання його вчення у Джона Стюарта Мілля [9]. Під час цього диспуту його науковий керівник професор Ф.О. Зеленогорський вказував на певні недоліки, зокрема, на недостатній аналіз творів Платона (наприклад, його «Філеба») в контексті теми дисертації щодо питання індукції.

У міжнародному контексті окремо слід наголосити на численних доповідях професора П.Е. Лейкфельда на філософських та психологічних конгресах у Женеві, Гейдельберзі та Мюнхені на початку ХХ ст. [11]. Уявлення про це дає також науковий звіт Павла Лейкфельда про його перебування на стажуванні в психологічних інститутах Берліну, Ляйпцігу та Грацу влітку 1907 р. Зокрема, тут була дана його оцінка особливостей вчення «об'єктології» (Gegenstandstheorie) Алексіуса Майнонга (Alexius Meinong, 1853–1920), професора філософії та директора психологічної лабораторії у м. Граці (Австрія).

Серед харківських учнів П.Е. Лейкфельда, на яких він виказав загальнофілософські впливи, можна згадати майбутнього критика та представника поезії «Срібного віку» М.В. Недоброво (1882–1919), майбутнього осетинського філолога Г.О. Дзагурова, також Дзагурті (1888–1979). У гендерному аспекті слід вказати на одну з перших слухачок філософських курсів професора П.Е. Лейкфельда у Харківському університеті З.І. Лук'яненко, також Лузіну (1886 – після 1919 р.). Вона була першою жінкою, яка захистила магістерську дисертацію з філософії (1919) у Харківському університеті.

У рамках огляду курсів з експериментальної психології, середньовічної філософії та філософії Нового часу, які П.Е. Лейкфельд читав у Харківському університеті на початку ХХ століття, необхідно звернути увагу на підручники та літературу, яку він вказував для своїх студентів. Зокрема, йшлося про праці таких авторів, як В. Джеймс, Г. Гефдінг, В. Вундт, Т. Фоулер, Б. Ердманн, Е. Рабье та інші. Після переїзду Павла Лейкфельда з Харкова до Сімферополя з 1918 р. він викладав історію філософії та психологію у Таврійському університеті (пізніше — Кримському педагогічному інституті), де його колегами були такі професори, як В.І. Вернадський, М.О. Остроумов, О.М. Деревницький.

Стосовно особливостей філософської та психологічної позиції П.Е. Лейкфельда слід вказати на три головні тематики його праць: 1) логічні питання; 2) психологія та педагогіка; 3) історія філософії [14]. Його важливою працею з логіки була магістерська

робота «Різні напрямки у логіці та основні завдання цієї науки» (1890). Зокрема тут автор проаналізував дану тему у трьох наступних главах: «IV. Метафізична логіка», «V. Індуктивна логіка», «VI. Логіка та математика». При розв'язанні вказаних проблем Павло Лейкфельд апелював як до класичних авторів (Г.В. Ляйбніц), так і до логіків 19-го століття (М. Дробіш). Крім цього, він виступив із критикою позиції бельгійського філософа та психолога Ж.Р.Л. Дельбофа стосовно його класифікації формальної логіки в епоху Середньовіччя [13].

Темі людини Павло Лейкфельд присвятив різні роботи з філософської та психологічної проблематики. Так, в історико-філософському контексті він торкався теми про людське благо у статті «Декілька слів про Сократа та утилітаріанізм» (1889), яка вийшла у відомому харківському часописі «Віра та розум». До речі, тут автор замість зараз відомого терміну використовує розповсюджений у ХІХ ст. термін «утилітаріанізм». Посилаючись на однойменну статтю (1861) засновника утилітаризму Джона Стюарта Мілля (1807–1873), яка також вийшла у російському перекладі (1882), тут Павло Лейкфельд критично аналізує та відкидає тезу англійського філософа, що буцімто вже Сократ у відомому діалозі «Протагор» Платона «...розвивав свою теорію *утилітаріанізму*» [10, с. 88].

При цьому Павло Лейкфельд характеризує вчення Сократа про щастя, зокрема його погляди щодо поняття блага. У названому контексті харківський філософ порівнює думки античного класика та позицію Д.С. Мілля й наголошує: «Утилітаріанізм завжди отрицает нравственность и добродетель. Сократ такого отрицания чужд вполне. Утилітаріанізм оцінює поступки человека по большей или меньшей их выгоды. У Сократа в этом случае совершенно иная точка зрения. Утилітаріанці видят счастье в удовольствиях. Сократовское понятие о благе вовсе не совпадает с понятием об удовольствии. Характерные особенности утилітарной теории и отличительные черты Сократова учения о нравственности совершенно различны» [10, с. 130]. Отже, Павло Лейкфельд вказує на безпідставність тези утилітаристів щодо того, що перші ознаки цього напрямку були вже у вченні Сократа.

Темі безсмертя людської душі Павло Лейкфельд присвятив свою статтю «Щодо вчення Аристотеля про безсмертя душі» (1890), яка також була оприлюднена у згаданому часописі «Віра та розум». При цьому до викладення вказаного питання тут автор торкається цієї проблематики у філософії Сократа й Платона. Зокрема, харківський філософ вказує на позицію Сократа, який

змінив акцент у порівнянні з попередньою традицією, й пише: «Душа с ее разумным и нравственным началом, а не призрак тела, не перестанет жить, когда прекращается земная жизнь наша. А потому и самое существование за гробом представляется Сократу не таким мрачным, как это рисуют религиозные сказания греков» [7, с. 227–228].

Стосовно поглядів Платона на тему безсмертя душі Павло Лейкфельд далі вказує: «Ученик Сократа Платон особливо много трудится над тем, чтобы *доказать* бессмертие души. Его диалог «Федон» весь посвящен этому. Он приводит здесь длинный ряд доводов и притом старается опровергнуть противоположные взгляды на душу и судьбу человека после смерти. Кроме того мы встречаем доказательства бессмертия души в «Федре», «Тимее» и «Политике»» [7, с. 229]. При цьому харківський професор наголошує на пережитках давньогрецьких вірувань у Платона стосовно переселення душі, хоча й зауважує далі: «Но у Платона, говорим мы, переселение составляет только посредствующую ступень» [7, с. 235].

Подальші роздуми Павла Лейкфельда у цій статті присвячені розумінню безсмертя душі у Аристотеля. Після короткого викладення метафізичної позиції античного класика він пише: «Аристотель хотел поставить учение о бессмертии души на теоретическую основу, но при этом уклонился от правильного понимания самого факта бессмертия. Он признает, что лучшая способность человека, разум, и, именно, деятельный ум продолжает существовать после смерти. Но разум остается, только как *способность* к мышлению, как способность, не приходящая в действие. Разум продолжает *существовать*, но не продолжает *жить* после смерти» [7, с. 249–250]. Тут Павло Лейкфельд у певному сенсі протиставляє позицію Аристотеля поглядам його вчителя Платона, зокрема його вченню про ідеї, які живуть вічно.

У контексті розгляду П.Е. Лейкфельдом теми людини у психологічному аспекті слід сказати, що у січні 1908 р. він заснував при Харківському університеті «Кабінет експериментальної психології». Тут він разом зі своїми студентами, але також і сторонніми слухачами, проводив практичні заняття з психології із застосуванням новітньої дослідницької техніки. Йшлося про дослідження різних людських здібностей, причому як фізіологічних, так і психічних, зокрема: дихання, пульсу, слуху, зору, пам'яті тощо. Причому вказані заняття від самого початку відвідувала дуже велика кількість студентів та слухачів: «На курсе состоит, считая не только студентов, но и посторонних слушателей и слушательниц,

более 600 человек» [6, с. 145]. У гендерному аспекті слід окремо наголосити, що вказані заняття професора П.Е. Лейкфельда також відвідувало багато дівчат та жінок.

Тема людина представлена П.Е. Лейкфельдом також в його університетських курсах з психології. Тут слід вказати, що харківські студенти конспектували його лекції, що потім виходили літографічним виданням та слугували їм матеріалами для підготовки до іспитів. Ці курси розповсюджувалися серед студентів і слухачів інших факультетів Харківського університету. На даний час вдалося встановити та проаналізувати чотири такі курси професора П.Е. Лейкфельда з психології за 1906/1907, 1908/1909, 1913/1914 та 1915/1916 навчальні роки. Два перших курси мають обсяг відповідно 146 сторінок та 123 сторінки, а два останніх — по 176 сторінок. Саме на особливостях розуміння людини в рамках останнього курсу Павла Лейкфельда зупинимося детальніше.

Отже, у своїй праці «Психологія» (Харків, 1913) П.Е. Лейкфельд представив комплекс психологічних питань в трьох розділах, зокрема: 1) Про пізнавальні акти («О познавательных актах»); 2) Про почуття/відчуження («О чувствованиях»); 3) Про вольові акти («О волевых актах»). Крім цього, до вказаного курсу було додано невеликі підрозділи: «Психометрія» та «Історичні зауваження». Останній підрозділ включає два параграфи: «Психологія у Аристотеля», «Психологія у англійських емпіриків». Також автор додав наприкінці роботи програму питань до іспиту з вказаного курсу, за якою студенти повинні були скласти іспити з психології, та «Порадники й напрями» [12].

На початку першого розділу «Про пізнавальні акти» Павло Лейкфельд подає свої роздуми щодо пізнавальних здібностей людини. При цьому він наголошує на особливостях такого пізнавального процесу: «Каждый из предметов мы познаем с тем меньшей интенсивностью, чем большее количество объектов нам одновременно приходится наблюдать. Человек как бы имеет всякий данный момент лишь определенное количество свободной психической энергии, которая и распределяется между всеми познаваемыми объектами. Если предметов много, то на каждый в отдельности затрачивается мало психической силы и может случиться, что на некоторые из них энергии будет тратиться недостаточно, так что они не будут сознаваться» [12, с. 10]. Тобто, тут йшлося про особливості впливу психіки людини на хід емпіричного пізнання.

Далі у цьому розділі харківський професор роздумує про особливості людської пам'яті, вказуючи на три її різновиди: «Различают

память механическую, рациональную и мнемотехническую; правильнее было бы сказать, что можно различать случаи запоминания механического характера, рационального и мнемотехнического. Механическое запоминание имеет место при образовании ассоциаций смежности в их наиболее чистом виде, например, при заучивании букв алфавита. Память становится рациональной, когда мы имеем в виду логическую связь между соединяемыми представлениями и идеями, например, если ученик запоминает таблицу умножения, сосчитывая сколько составит 7х7, или 8х9 и т. д. Наконец, мнемотехническим называют запоминание, когда при отсутствии логической связи между представлениями мы ее искусственно придумываем, например, когда с целью запомнить фигуру Италии и отыскать Италию на карте Европы, ученик замечает себе, что она похожа на сапог; если с целью запомнить слова, представляющие исключения из грамматического правила, составляют из этих слов особое стихотворение» [12, с. 86].

Стосовно наведених роздумів Павла Лейкфельда у першому розділі «Про пізнавальні акти» даної роботи слід зауважити таке. На самому початку автор говорить про «пам'ять», а уже далі йдеться про «запам'ятовування». Хоча в другому реченні Павло Лейкфельд знову повертається до терміну «пам'ять», говорячи про «раціональну пам'ять». Однак уже в наступному реченні харківський професор знов-таки повертається до терміну «запам'ятовування», говорячи про «мнемотехнічне запам'ятовування». Очевидно, що названі терміни — «пам'ять» та «запам'ятовування» — можуть ототожнюватися лише у повсякденному вживанні, але в строго науковому сенсі вони означають не одне й те саме. Звичайно, в даному контексті йдеться про літографовані записи лекції Павла Лейкфельда, котрі були зроблені студентами, на яких можна покласти відповідальність щодо вказаної неточності у передачі навчального матеріалу.

У подальших роздумах Павла Лейкфельда у цьому розділі йдеться про пам'ять та згадування. При цьому йдуть посилення також на деякі результати, котрі було отримано у ході досліджень у «Кабинеті експериментальної психології» Харківського університету під його керівництвом. Зокрема, автор тут вказував таке: «По отношению к цифрам, например, оказалось, что при однократном чтении запоминаются в лучших случаях не более 10–12 цифр; если же число цифр выше предельной величины, то запоминается их меньше представленного количества» [12, с. 95].

Темі почуттів людини був присвячений другий розділ цього курсу з психології під назвою «Про почуття/відчуження». Так,

стосовно почуття задоволення Павло Лейкфельд писав: «Чувствования наши несколько осложняются, если удовольствие имеет источником своим восприятие, при котором участвуют два или более органов чувств, например, когда вкусовые ощущения соединяются с обонятельными. Еще более сложными становятся они, если обуславливаются не отдельными восприятиями, а предметом, как целым, или даже группой предметов. Может человек, например, испытывает удовольствие при виде яблока или апельсина. Но если чувствование вытекает из отношений наших к другим людям, оно разрастается в психологическое явление, крайне осложненное, причем начинает играть выдающуюся роль воображение, а также самые разнообразные, часто случайные составившиеся ассоциации» [12, с. 110]. У подальших роздумах автор вже говорив про почуття та торкався, зокрема, дружби, любові, симпатії, ненависті, гніву та їх особливостей.

Нарешті, тема людини також представлена в третьому розділі «Про вольові акти» даного психологічного курсу. Тут цікавими є роздуми харківського професора про свободу волі людини. Зокрема Павло Лейкфельд наголошував: «Понятие о необходимых психических законах и идея о свободе воли не только не противоречат одно другому, но последняя прямо предполагает первое. Мы говорим: воля свободна, т. е. действия человека зависят от его внутреннего мира. Но если бы психологических законов не было, если бы не было связи между разными душевными явлениями, то и действия наши, решения (ведь это также душевные явления) не определялись бы фактами нашей психической жизни, внутренним миром нашим. Тогда пришлось бы смотреть на все поступки человека, как на какую то слепую случайность, или же как на что-то обусловленное извне, а не психическим миром его» [12, с. 126]. Таким чином, харківський автор відстоював тут свободу волі людини й трактував її в рамках психологічних законів.

В якості *основних висновків* цієї статті можна констатувати наступне. По-перше, творчість харківського філософа Павла Лейкфельда зробила вагомий внесок у розвиток університетської філософії та психології наприкінці XIX та на початку XX ст. в Україні, а також в тодішній Російській імперії. По-друге, важливу роль в його творчості відіграла антропологічна тематика, тобто тема людини, котрої він торкався як у історико-філософському аспекті (Сократ, Платон, Аристотель), так і в психологічному аспекті.

ЛІТЕРАТУРА

1. Абашнік В.О. Логіка і психологія між Лейпцигом і Харковом: Мо-ріц Дробіш (1802–1896) і Федір Зеленогорський (1839–1908) / В.О. Абашнік // Людина, суспільство, комунікативні технології. Матеріали VII Міжнародної науково-практичної конференції, 26–27 червня 2019 р. — Харків–Лиман, 2019. — С. 30–33.
2. Абашник В. А. «О логическом учении об индукции» П.Э. Лейкфельда (1895) / В.А. Абашник // Гілея: наук. вісн. — 2012. — Вип. 63 (№ 8). — С. 290–294.
3. Абашник В.А. Философская деятельность П.Э. Лейкфельда / В.А. Абашник // Грані: наук.-теор. і громад.-політ. альм. — 2012. — № 8 (88). — С. 69–72.
4. Абашник В.А. Харьковские университетские философы о Г.С. Сковороде / В.А. Абашник // Григорій Сковорода у світлі філології, філософії та богослов'я : матеріали XX Харківських міжнародних Сковородинівських читань, присвячених 290-річчю з дня народження Г.С. Сковороди (Сковородинівка, 27–29 вересня 2012 р.). — Харків, 2013. — С. 8–15.
5. Голиков С.А. Проблема периодизации античной и средневековой философии в работах П.Э. Лейкфельда / С.А. Голиков // Філософія спілкування: філософія, психологія, соціальна комунікація : щоріч. наук.-практ. журн. — 2011. — № 4. — С. 116–122.
6. Кабинет экспериментальной психологии / Отчет о состоянии и деятельности Императорского Харьковского университета за 1908 год // Записки Императорского Харьковского университета. — 1909. — Кн. 2. — С. 144–147.
7. Лейкфельд П. К учению Аристотеля о бессмертии души / Пав. Лейкфельд // Вера и разум: журнал богословско-философский. — 1890. — № 8. — С. 225–254.
8. Лейкфельд П.Э. Лейкфельд Павел Эмилиевич // Историко-филологический факультет Харьковского университета за первые 100 лет его существования (1805–1905) / под ред. М.Г. Халанского и Д. И. Багаля. — Харьков, 1908. — С. 46–47 (2-я паг.).
9. Лейкфельд П. Э. Логическое учение об индукции в главнейшие исторические моменты его разработки / П.Э. Лейкфельд. — Санкт-Петербург: Тип. В.С. Балашева и К., 1896. — IV, 248 с.
10. Лейкфельд П.Э. Несколько слов о Сократе и утилитарианизме / Пав. Лейкфельд // Вера и разум: журнал богословско-философский. — 1889. — №3. — С. 87–106; №4. — С. 107–130.
11. Лейкфельд П.Э. Отчет о командировке за границу — в Женеву для участия во втором международном философском съезде // Записки Императорского Харьковского университета. — 1905. — № 1. — С. 1–4.
12. Лейкфельд П.Э. Психология: Краткое извлечение из курса, читанного в Императорском Харьковском университете / П.Э. Лейкфельд. — Харьков: Типо-литография С. Иванченко, 1913. — 176, [IV] с.
13. Лейкфельд П.Э. Различные направления в логике и основные задачи этой науки / приват.-доц. Имп. Харьков. ун-та П. Лейкфельд. — Харьков: Тип. Губ. правл., 1890. — IV, 387, II с.
14. Лейкфельд П. Э. Средневековая и новая философия: краткое извлечение из лекций, читанных в императорском Харьковском университете / проф. П. Э. Лейкфельд. — 2-е изд. — Харьков: Типо-лит. С. Иванченко, 1908. — [2], 112 с.
15. Abaschnik V.O. Leibniz-Rezeption in der Ukraine im 18. und 19. Jahrhundert / Volodymyr Oleksijovyč Abaschnik // Nihil sine ratione. Mensch, Natur und Technik im Wirken von G.W. Leibniz. VII. Internationaler Leibniz-Kongress (Berlin, 10.–15. September 2001): Vortraege in 3 Teilen hg. von Hans Poser u.a. — Berlin: Druckhaus Berlin-Mitte, 2001. — Teil 1. — S. 1–8.

Абашнік В.О.

Філософ та психолог Павло Лейкфельд (1859–193?) про людину.

У статті представлена позиція харківського філософа та психолога П.Е. Лейкфельда щодо людини. Спочатку вказано на особливості творчого шляху та викладання П.Е. Лейкфельда в університетах Харкова та Сімферополя. Далі розглянуто його позицію щодо вчення про безсмертя людської душі в епоху Античності (Сократ, Платон, Аристотель) та головні риси його вчення про людину у харківському курсі «Психології» (1913).

Ключові слова: Павло Лейкфельд, Сократ, Платон, Аристотель, Д.С. Мілль, антропологія.

Abaschnik V.O.

The Philosopher and psychologist Pavlo Leuckfeld (1859–193?) on Man.

In the article the position of the Kharkiv philosopher and psychologist P.E. Leuckfeld on Man is presented. The features of P.E. Leuckfeld's creative development and teaching at the Universities of Kharkiv and Simferopol are considered in the beginning. Further his position about the doctrines about the immortality of the human soul in Antiquity (Socrates, Plato, Aristotle) and the important features of his doctrine on man in his Kharkiv work «Psychology» (1913) are reviewed.

Key words: Pavlo Leuckfeld, Socrates, Plato, Aristotle, J.S. Mill, anthropology.

*Алла Алексєнко
(м. Харків)*

БАГАТОМІРНИЙ СЕНС ЛЮБОВІ У ФІЛОСОФСЬКО-ПЕДАГОГІЧНИХ РОЗДУМАХ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

Філософська спадщина Григорія Сковороди завжди привертає увагу дослідників своєю різноманітністю проблем, які залишаються актуальними і до теперішнього часу. Філософсько-педагогічні роздуми Г. Сковороди презентують множинність тем і сенсів. Вони поліфонічні, неоднозначні. Серед них особливе місце посідає тема любові, наповнена різноманітним змістом і виграє різними барвами. Вони знаходять своє втілення у філософсько-педагогічних роздумах Г. Сковороди, серед яких тема любові займає центральне місце. «Що дає основу? — Любов. Що творить? — Любов. Що зберігає? Любов. Любов. Що дає насолоду? Любов. Любов, початок, середина і кінець, альфа й омега. Завершу коротко: Від тебе початок у тобі ж і кінець» [1, с. 278]. Ця християнська настанова втілює в собі багатомірний сенс: любов — антипод зневаги, злоби, вона поєднує, а не роз'єднує людей, що вкрай необхідно в умовах сучасного світу. Тим більше Г. Сковорода характеризує різну міру істинної любові, її виявлення в різноманітній діяльності людини і в різних взаємовідносинах, особливо у сфері педагогічної діяльності.

Вкладаючи глибокий зміст у поняття любові, Г. Сковорода показує її наповнення певним змістом і надання їй певної міри залежно від того виду та етапу навчання, у якому відбувається цей процес.

Доктрина Г. Сковороди як педагога була альтернативою нормативно репресивного методу викладання, бо вчитель був головною фігурою у навчальному процесі. Учень був під людиною, бо повинен був підпорядковуватися тим нормам і правилам, за якими проходило навчання.

У Г. Сковороди процес навчання будувався на принципах діалогу, взаєморозуміння. Звідси і постановка проблеми любові. Любов розглядається як енергія духу. Це, звісно, суперечить сучасному сексизму, де відношення плотського стають центром взаємо-

відношень. Любов у нього заснована на принципі спорідненості інтересів, потягу до знань. У такому сенсі любов завжди приносить радість, а не смуток, трагедію. Потяг до знань був основою «турботи про себе». Це і розширення світогляду, і ставлення до людей, це вміння зрозуміти одне одного. Любов — це спосіб взаєморозуміння.

У листах до Михайла Ковалинського Г. Сковорода подає своє особисте бачення любові, наповнюючи її глибоким божественним змістом: «...Що може бути більш приємне, солодке й животворне, ніж любов? Хіба мені не здаються позбавленими сонця, навіть мертвими ті, хто позбавлені любові, тож я анітрохи не дивуюсь, що й самого Бога називають любов'ю.

...Хороша є та любов, яка є істинною, міцною й вічною. Любов жодним чином не може бути вічною і міцною, коли породжена тлінними речами, тобто багатством абощо. Міцна та вічна любов виникає зі спорідненості вічних душ, які зміцнюються добродієм тих, хто її гартує, а не тих, хто її руйнує» [1, с. 30]. Він розглядає її як особливе ставлення людей одне до одного, що поєднує і лежить в основі їхнього життя, створюючи для цього особливі духовні взаємини в ім'я життя на землі.

Безумовно, Г. Сковорода прагне бачити таке розуміння любові в навчальному процесі, яке становить основу взаємовідносин як між батьками і дітьми, так і між учителем та учнем. Свої міркування він спрямовує на внутрішню людину, на формування чистоти її душі. Обов'язок батьків полягає не тільки в тому, щоб забезпечити дітям гідні умови життя, допомогти їм обрати свій шлях, але й дати їм «добре виховання».

Г. Сковороду зараховують, без сумніву, до славетної когорти великих гуманістів. Його гуманізм спрямований, перш за все, на вдосконалення людини, на розвиток її другої, божественної, душевної натури. Удосконалення людини філософ-гуманіст пов'язує із самовдосконаленням, щастям, спорідненою працею, необхідністю пізнання самого себе, повагою до знань, до шанування людей тощо. Усі його моральні настанови, його моральні максими перебувають безпосередньо в контексті християнства. Гуманізм Г. Сковороди своїм корінням тяжіє до Нагорної проповіді.

Такий підхід потребує особливого підходу до процесу навчання, в основі якого лежить Святе письмо — Біблія. Вона матриця формування внутрішньої людини. «Прекрасно ти назвав золотом мудрість, яка і в Святому Письмі названа то дружиною, то перлиною, то золотом» [1, с. 242]. На думку філософа, «...читання Святого Письма є раєм благочестивих і янгольських умів» [1, с. 233].

Свої основні педагогічні настанови Г. Сковорода орієнтує на індивідуальні особливості людини. І в цьому сенсі Г. Сковорода можна вважати нашим сучасником, оскільки його погляди на навчальний процес перегукуються із сучасними вимогами. Тільки індивідуальний підхід у навчальному процесі і велика любов вчителя до учня дають можливість не тільки дати певне знання, але й виявити турботу про душевну людину, її внутрішній світ. Саме таку людину філософ прагнув бачити. І виходячи з такої настанови, він визначає практики формування людини, яку М. Шлемкевич визначив як «сковородинівський тип людини». Основою такої практики є щира любов учителя до свого учня. «...в моїй душі утверджується така любов до тебе, яка зростає з кожним днем, і для мене немає у житті нічого приємнішого, ніж балакати з тобою й тобі подібними» [1, с. 227]. Саме завдяки любові вчитель спрямовує навчальний процес таким чином, щоб сформувати душевну людину, її внутрішній світ. Цей процес базується на спорідненості душ вчителя і учня. Не може вчитель сформулювати настанови своєму учню, якщо він буде ставитися до своєї діяльності формально, не показуючи свого щирого, істинного ставлення до своїх учнів, прагнення зберегти душу учня «цілою, здоровою, незіпсованою». Щоб досягти такого стану, учень повинен сумлінно навчатися, з любов'ю, виявляючи її не тільки до процесу придбання знань, а і до свого вчителя. Саме остання є джерелом плідного навчання. Прикладом цієї взаємної любові є розмірковування Г. Сковорода стосовно вивчення грецької мови. «Турбота про себе», «підкування про себе» як конструювання людини, її виховання починається в античності. Тому, як вважає Г. Сковорода, потрібно знати грецьку мову і вивчати грецьких та еллінських філософів і письменників: «Май на увазі, що найкращим доказом твоєї любові до мене буде твоя любов до грецьких Муз, і якщо тобі дорога наша любов, то знай, що вона буде тривати доти, доки ти будеш шанувати добродетель і еллінську літературу» [1, с. 224]. Любов вчителя до свого учня і навпаки — це своєрідний потяг до навчання, який обумовлений спорідненістю душ і має природну основу. Г. Сковорода впевнений, що природа має вести перед не тільки у вихованні, а й у навчанні. Саме вона створює горизонтальну площину, у якій реалізуються спільні інтереси вчителя й учня на відміну від вертикальної структури, що панує сьогодні в освітянському процесі. Г. Сковорода відстоює думку про те, що будь-яка справа досягає, якщо їй природа сприяє. І далі він звертає увагу, що учитель і лікар — служителі природи, бо вона єдина й істинна і цілителька, і вчителька. Саме професії вчителя й лікаря

виділяє Г. Сковорода, вважаючи, що в їх основі лежить велика любов не тільки до самої праці, але і до тих учнів, які її опановують. Тільки завдяки любові можливо виховати цілісний дух у людині.

Філософсько-педагогічні роздуми Г. Сковороди — це його своєрідне бачення реалізації людиною «турботи про себе». «Турбота про себе» як практика творення, конструювання людиною своєї особистості виникає в античності. М. Фуко, звертаючись до практики «турботи людини про себе», вважає, що її презентував Платон. Що стосується самого М. Фуко, то в ХХ ст. він привернув увагу дослідників до проблеми «турботи про себе» [3].

У Г. Сковороди вже в той час була присутня думка, що створити себе неможливо без Іншого, цей процес завжди відбувається за наявності Іншого. На думку В. Табачковського «зустріч з Іншим як екзистенціал постає сутнісною властивістю людини, універсалізуючись до антропологеми, співмірної Декартовому *Cogito ergo sum*: «я існую в зустрічі» [2, с. 145]. Зустріч з Іншим це не тільки визнання іншої людини, це й своєрідна любов до неї, яка дає підстави сприймати її як об'єкт пізнання в усій багатогранності.

Для Г. Сковороди «турбота — рух душі, а життя — це рух... Де турбота, там і радість... Так і я люблю тривожитись душею за благополуччя друзів, щоб коли-небудь зазнати і втіхи, хоч я її зазнаю вже й тепер» [1, с. 351]. Ще один аспект любові в розумінні Г. Сковороди виявляється в його здатності переживати і опікуватися долею своїх друзів, їхнім душевним станом і внутрішньою моральною чистотою. Не сподіваючись на відповідний крок у його бік, він тішиться досягненням друзів, тому, що вони в нього є, сповненості серця щирою любов'ю до них. Таке поважливе ставлення до своїх друзів та учнів з боку Г. Сковороди свідчить не тільки про щирість і відкритість любові, але і про божественну сутність, якою сповнена його душа.

Яскравим прикладом такого сповненого любові ставлення до учня є дружба Г. Сковороди з Михайлом Ковалинським. «Признаюсь тобі в моїй прихильності: я любив би тебе навіть тоді, якби ти був геть неписьменним, любив би саме за ясність твоєї душі та за твоє прагнення до всього чесного, — не кажу вже про все інше; любив би тебе, хоч би ти був зовсім неосвіченим і простим» [1, с. 227]. Що ж викликає у вчителя таке ставлення? Він бачить у свого учня спрагу знання, гуманітарного знання, яке знайшло своє втілення у греків. Саме воно «надихає на все прекрасне і корисне», саме воно спонукає до добродетельних занять, служить основою для формування внутрішньої людини, великих властивостей душі, істинних чеснот, які є вічними.

Філософські погляди Г. Сковороди мають глибокий педагогічно-етичний зміст. Для філософа, як зазначає В. Табачковський, був притаманний погляд на людське існування як безупинне «піклування про себе», пов'язаний з істотним уточненням змісту самовладання людини: воно постає не як насильство, а як злагода з собою [2, с. 136]. Г. Сковорода вважає, і в цьому його максима: тільки та людина може сподіватися на щастя, котра «віднайшла» себе у світі завдяки спорідненій праці та досягла духовного спокою.

Педагогічні ідеї Г. Сковороди не втрачають своєї актуальності в наш час. Вони сповнені великого прагнення вдосконалення системи навчального процесу і виховання учнів, які повинні відповідати природнім їх нахилам і засновуватися на великій духовній любові до педагогічної праці, яка тільки в такому розумінні здатна реалізувати певні цілі.

ЛІТЕРАТУРА

1. Сковорода Григорій. Повне зібрання творів: У 2-х т. — К., 1973. — Т. 2. — 576 с.
2. Табачковський В. Проблеми педагогіки у світлі сучасної філософської антропології // Науковий часопис: Філософія освіти. — 2005. — № 1. — С. 135—148.
3. Фуко М. Воля к истине. По ту сторону знания власти и сексуальности. Работы разных лет. — М. : Касталь, 1996. — 448 с.

Розглядається багатомірний сенс любові у філософсько-педагогічних роздумах Григорія Сковороди. Проблема любові в навчальному процесі обумовлена діалогом і взаєморозумінням вчителя і учня. Вона базується на принципі спорідненості інтересів і потягу до знань. Така любов завжди приносить радість. Г. Сковорода розглядає любов як особливе ставлення людей одне до одного. Свої педагогічні настанови він орієнтує на індивідуальні особливості людини.

The multidimensional meaning of love in the philosophical and pedagogical reflections of Grigory Skovoroda is considered. The problem of love in the educational process is due to the dialogue and understanding of the teacher and the student. It is based on the principle of the affinity of interests and the pursuit of knowledge. Such love always brings joy. Grigory Skovoroda considers love as a special attitude of people to each other. He guides his pedagogical guidelines to the individual characteristics of a person.

Віктор Андрущенко
(м. Київ)

АВТОНОМІЯ ТА СОЦІАЛЬНА ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ УНІВЕРСИТЕТУ ЯК ЗАПОРУКА ЕФЕКТИВНОСТІ ВИЩОЇ ОСВІТИ В УКРАЇНІ

На Заході в 90-х роках проблеми «підзвітності» (*accountability*) та «відповідальності» (*responsibility*) вищих навчальних закладів взагалі, університетів зокрема стали дискутуватися «з новою енергією» [8, р. 337]. В Україні тільки останнім часом почали з'являтися публікації, присвячені цій проблемі, яка осмислена слабо і не була предметом достатньої уваги з боку суспільства. Згідно з висновками ГО «Центр розвитку корпоративної соціальної відповідальності», наше суспільство «ще не готове до сприйняття соціальної відповідальності для усіх», що «складно розвивається концепція корпоративної соціальної відповідальності (КСВ) в Україні...» (9 червня 2008 р.) Мабуть, так воно і є, оскільки ми так і не виявили жодного коментаря на численні матеріали на сайті Центру. Його колектив, наскільки ми можемо гадати, має за мету змінити ситуацію на краще. Зокрема, в рамках проекту «Корпоративна соціальна відповідальність в освіті» 19-21 лютого 2009 р. для викладачів економічних дисциплін вищих навчальних закладів України проведено тренінги, круглий стіл. На майбутнє заплановано низку заходів.

Концепція корпоративної соціальної відповідальності, на яку спирається, зокрема, у своїй діяльності зазначена громадська організація, визрівало на Заході в контексті розробок положень етики бізнесу і управління. «Соціальна відповідальність — це відповідальність організації за вплив своїх рішень та діяльності на суспільство та довкілля, що реалізується через прозору та етичну поведінку». КСВ розглядається як складова бізнес-стратегії, що відповідає за позиціонування бізнесу у зовнішньому та внутрішньому середовищі. Вона включає в себе наступні компоненти: відповідальність у взаємовідносинах із партнерами, відповідальність по відношенню до споживачів, відповідальну політику по відношенню до власних працівників та екологічну відповідальність [4, с. 19].

Західні дослідники, беручись до вивчення практичних аспектів корпоративної соціальної відповідальності у сфері вищої освіти, спирались на розробки саме зі сфери етики бізнесу та управління. Процеси приватизації та комерціалізації в університетській діяльності, на їхню думку, є досить вагомим аргументом на користь саме такого підходу.

Модерний університет із часу свого існування ніс відповідальність перш за все перед національною державою, яка, своєю чергою гарантувала йому і фінансування, і автономію. У світі, який «дедалі більше глобалізується та інтегрується, аргумент про державу та націєтворчу роль університету втрачає свою ґрунтовність» [3]. Своєю чергою, держава вже не може гарантувати ані фінансування в режимі «welfare state», ані традиційної автономії. Остання із самодостатньої цінності перетворилась на свого роду заручницю процесу вибудови системи взаємовідносин в трикутнику: університет — держава — «зацікавлене суспільство» (stakeholder society). Дискурс збагатився концепцією «обумовленої автономії» (conditional autonomy). Відповідно до неї, як зазначає Г. Нів, «рівень забезпечення інститутом власного самовизначення безпосередньо залежить від того, як він виконує окреслені ним же зобов'язання перед суспільством» [8, р. 338]. «Академічна свобода — це, по суті, соціальний обов'язок» [14, р. 3].

Висновки західних науковців були позитивно оцінені академічною спільнотою і знайшли своє втілення у положеннях Бухарестської декларації етичних цінностей та принципів вищої освіти у європейському регіоні: «Автономія вищих навчальних закладів, життєво важлива для ефективного виконання ними своїх історичних обов'язків і задоволення потреб сучасного суспільства, не повинна використовуватися навчальними закладами як привід для ухилення від відповідальності перед суспільством — послідовно діяти в його інтересах» [4, с. 20]. Принцип «автономії із відповідальністю» було проголошено на конференції європейських вищих навчальних закладів (Саламанка, 2001 р.) провідними у діяльності вузів в європейському освітньому просторі.

Схожа реакція спостерігалась і з боку національних та наднаціональних офіційних структур. У ґрунтовному дослідженні, підготовленому експертами Європейської комісії, наголошується, що, безумовно, інститути вищої освіти у країнах членах Європейського Союзу автономні. Але оскільки вони є провайдерами суспільних послуг та бенефіціарами суспільних фондів, то громадськість, а особливо ті, хто забезпечує фінансування, мають «законний інтерес знати, що відбувається в самому інституті» [11, р. 30].

Зрозуміло, що процес налагодження системи взаємовідповідальності відбувається непросто. По-перше, протягом останніх двох десятиліть, як зазначає П. Тешейра, директор Центру досліджень політики в сфері вищої освіти (університет Порту, Португалія), відбулись досить суттєві «зміни у суспільних уявленнях про природу та організацію вищої освіти». Зокрема, знизився рівень довіри з боку суспільства до закладів вищої освіти, з'явились ознаки невпевненості в тому, що вони ефективно використовують наявні ресурси. По-друге, в цих умовах одна сторона, в особі державних органів, хоче достеменно знати, куди ідуть кошти і якнайретельніше домагатися цього. Суспільство виступає як «колективний аудитор» [20, р. 6]. Інша, в особі університетів, бажає якнайбільше свободи у розпорядженні ресурсами. З огляду на це, цікаво спостерігати за ходом минулих і теперішніх публічних дискусій з цього приводу між представниками зацікавлених сторін. Показовою є, наприклад, позиція одного із колишніх високопосадовців Великобританії, який у відповідь на запит, на його думку, наполегливі домагання університетів якнайширшої автономії, зауважив: «Якщо вони хочуть мати середньовічний рівень автономії, то тоді вони мають бути готовими до сприйняття середньовічного рівня фінансування» [15, р. 61].

Системи фінансового аудиту існують в усіх європейських країнах, за виключенням Італії. Отже, з одного боку, фінансування за результатами, гарантія реальної автономії у використанні коштів, з другого — підзвітність перед суспільством за отримані результати. Протягом останніх 10–15 років у країнах Євросоюзу відбувається складний процес налагодження механізму підзвітності, через який влада та інші стейкхолдери мають можливість впливати на фінансову та стратегічну політику вищих навчальних закладів. Складові цього механізму — «вимірники підзвітності» (*accountability measures*) та «автономія інститутів» (*institutional autonomy*).

Подальший розвиток автономії, таким чином, прогнозується в контексті існуючих національних систем звітності, яка, своєю чергою, має забезпечити відновлення та забезпечення довіри (*trust ma confidence*) між вищими навчальними закладами та суспільством. Уряди, як зазначається в дослідженні, намагаються всіляко сприяти налагодженню «багаторівневого співробітництва» між інститутами та регіональною владою, приватними компаніями тощо шляхом створення, зокрема, відповідних «консорціумів», і, таким чином, формувати «орієнтоване на результат середовище» [11, р. 7, 20,22].

За останні 10–15 років інститути, удосконалюючи власний автономний статус, перебрали на себе чимало функцій, які до цього належали до сфери компетенції органів влади (урядів). У результаті, наразі вони реалізують відповідальність за результати своєї діяльності «у новий спосіб». Інститути «мають продемонструвати, що вони адекватно реагують на потреби суспільства, що отримані ними суспільні кошти використовуються за призначенням. Вони зобов'язані підтримувати високі стандарти у навчанні та дослідженнях, що є першочерговою місією освітніх організацій» [11, р. 25].

Отже, «зміцнення автономії» і «посилення відповідальності» — два боки однієї медалі — процесу формування «нових відносин» між «зацікавленим суспільством» і вищими навчальними закладами, зміцнення довіри між ними, що певною мірою була послаблена у 70–80-х роках і пов'язана із кризою режиму «welfare state». Відбувається перехід від «старого врядування» (*old governance*), основою якого був традиційний спосіб академічного самоврядування замкненого співтовариства вчених до нового типу врядування. Суть його — у «перерозподілі відповідальності, підзвітності та влади стосовно вироблення рішень серед відповідних внутрішніх та зовнішніх стейкхолдерів» [11, р. 25]. Інакше кажучи, «традиційний баланс між автономією, владою та підзвітністю в освіті переглядається» усіма зацікавленими сторонами.

Мало чим відрізняється за змістом від розглянутих вище матеріалів один із останніх програмних документів Світового банку, метою якого було, зокрема, внесення певних корективів у власну стратегію в галузі освіти, що була визначена у 1999 р. «Ключова» ідея нового документу — «орієнтація на результат» усіх учасників освітнього процесу. Це стратегія. Один із головних інструментів її реалізації — створення та ефективне застосування на місцевому, національному, регіональному та глобальному рівнях системи оцінки результатів діяльності освітніх закладів, її ефективності, аналіз витрат і результативності інвестицій в освіті» [9, р. 3]. Експерти Світового банку останнім часом акцентують увагу саме на цих моментах. «Проблема врядування, менеджменту та підзвітності має вирішуватись як необхідна, але не єдина умова вирішення інших проблем в секторі, — зазначає Дж. Сокнат. — Удосконалюючи систему врядування, менеджменту та підзвітності, необхідно створювати відповідну систему, що забезпечувала б інформацію не про залучені ресурси (*inputs*), а про кінцеві результати (*outcomes*), про результати навчання, а не про роки перебування в навчальному закладі; про набуті студентами навички вирішува-

ти проблеми, діяти в команді, налагоджувати самоосвіту, а не про обсяг засвоєних фактів» [10, р 13].

І другий «ключовий момент» документу — акцент на важливості посилення підзвітності навчальних закладів, місцевої влади, їх відповідальності перед громадою, суспільством як за витрачені кошти, так і за отримані результати. Фахівці Світового банку теж наполягають на необхідності децентралізації системи врядування, перерозподілі владних повноважень та відповідальності між усіма стейкхолдерами — «внутрішніми» і «зовнішніми».

Існує погляд, зокрема в російському та антиліберальному сегменті дискурсу, згідно з яким запозичені з бізнесової корпоративної соціальної відповідальності (КСВ) механізми є «насамперед, ефективним інструментом контролю» [4, с. 20]. Соціальний аудит, на відміну від фінансового, дає змогу контролювати не тільки фінансові потоки, а й соціальне середовище, в якому діє освітня організація. Виникає питання: хто володіє цим інструментом контролю і в чиїх інтересах він використовується? Російські експерти, спираючись на Ж. Бодрійяра, описують сучасне суспільство споживання як таке, що поділяється на тих, хто володіє цим інструментом, і тих, хто втратив таку здатність. Відповідно, існує два типи моралі та етики. Суспільство розкололося на «рабів», приречених на «соціальну долю споживання» і яким притаманна «мораль насолоди, аморальності, безвідповідальності», та «панів», що дотримуються моралі відповідальності та влади. У такій реальності відповідальність є моральною категорією тільки на вищому рівні суспільної ієрархії. На нижчому ж вона опосередкована споживанням, тобто перетворюється на категорію економічну. Саме у цій якості економічної категорії і виступає сьогодні популярне поняття «соціальна відповідальність». У цьому сенсі вона є універсальним інструментом регулювання поведінки споживачів, в тому числі і споживачів знання.

Хто ж конкретно ті «пані», що володіють зазначеним «універсальним інструментом контролю?» На рівні світової освітньої політики (*world politics*) — це, як вважають російські експерти, «глобальні актори», зокрема, в особі Світового банку. Цілком припускаємо коректність подібних висновків, зокрема якщо вважати доведеним факт, що «головні рішення в сфері політики приймаються не на рівні урядів держав, а в світових банківських установах» [1, с. 10]. З огляду на це, не випадковими виглядають публікації, в яких Світовий банк розглядається як новий господар освіти, як репрезентант та уособлення глобальних, загальноцивілізаційних цінностей. Міжнародні організації, — переконує

читачів у солідній монографії один із поважних американських експертів з прав людини, — а особливо фінансові, на практиці почали відігравати роль захисників суспільних (*public*) інтересів. Якщо це дійсно так, можна припустити, що саме зі Світовим банком та йому подібними транснаціональними структурами, а не національними урядами, мають укладати, за визначенням Г. ван Гінкеля, «новий Соціальний Контракт» (*a New Social Contract*) [18, р. 347] «EGM — університети», і нести перед ними відповідальність за результати своєї діяльності в інтересах світового співтовариства.

Антиглобалісти та альтерглобалісти вважають, що наднаціональні структури, намагаючись здійснювати визначальний вплив на зміст освітньої політики національних держав і національних урядів, перетворюють їх на інструмент здійснення своєї власної політики. А це означає, що аж ніяк не в інтересах глобального капіталу «послаблення державної влади. Навпаки, сильна держава необхідна для регулювання ринку, придушення будь-якого класового спротиву йому, для комодифікації (*commodity* — товар) та уніфікації усього суцього... відповідно і в сфері освіти, держава використовується для того, щоб віддати суспільний сектор у приватні руки» [19]. Подібний погляд, хоч і не в такій радикально анти-неоліберальній формі, можна зустріти в традиційних академічних виданнях. Зокрема, вважається, що незважаючи на те, що в сучасних умовах «уряди реалізують свою політику у більш децентралізований спосіб, ніж у попередні роки, вони зацікавлені в тому, щоб здійснювати свій вплив на більш широкий діапазон справ. Це означає, що відбувається концентрація влади, хоча свобода дій та відповідальність перейшла до окремих інститутів» [6, р. 479].

Отже, сучасна постановка проблеми автономії та соціальної відповідальності університету є глобальним викликом. Відповіддю на нього в розвинутих країнах Заходу є перехід вищої освіти на мову ринку, зміни у функціях та ролі держави, її освітньої політики, відповідне переосмислення суті врядування університету, його взаємовідносин із «зацікавленим суспільством» (*Stakeholder Society*). Логічно поставити питання, а чи готова наша країна, наша вища освіта до адекватної відповіді на глобальні освітні виклики? М. Квієк вважає, що в країнах Центральної і Східної Європи тиску глобалізації ще не відчувають, але це трапиться дуже скоро. І ми до цього взагалі не підготовлені. Тому польський вчений закликає «бути особливо чутливими до глобального контексту змін, що відбуваються в освіті, і спрямовувати освітні реформи відповідно до принципів економічної раціональності» [3].

Що це означає на практиці — свідчить досвід розвинутих країн. Україні, на що ми вже звертали увагу, доводиться діяти в інших умовах і вирішувати дещо відмінні завдання. Можливо тому у нас нижчий, порівняно із західною освітою, поріг чутливості до глобальних освітніх викликів. Оскільки за радянських часів, як пише М. Култаєва, «не існувало ніякої корпоративної етики як у середній, так і вищій школі», одним із першочергових завдань є формування та утвердження ефективної ціннісної системи вищої освіти. Системи, яка набула б рис, за висловом Т. Добко, «кембриджського світу», в якому «академічна гідність і честь, довіра не є порожніми звуками, а справжнім капіталом університету» [5, с. 14].

Схожа ситуація і з університетською автономією. Тому цілком зрозумілою та виправданою була мета ініціаторів проекту із експериментального запровадження її основ в українській вищій освіті: «створення нової моделі взаємин університету, суспільства і держави, за якої університет виходить за рамки вертикальної ієрархії і стає інституцією, яка сама визначає свої завдання, сама несе відповідальність за результати своєї діяльності перед суспільством в особі власної академічної та студентської спільноти та місцевої громади і сама дбає про відповідальність своєї місії загалом національним інтересам» [2, с. 14]. Значною мірою завдяки ініціаторам експерименту останні роки освітянська спільнота досить активно обговорює проблему автономії та відповідальності університету. Висловлюються різні думки, погляди, зокрема в контексті пропонування змін у Законі України «Про вищу освіту».

Як свідчить досвід розвинутих країн, одне із головних завдань університетського менеджменту — це встановлення балансу між автономією університету та його відповідальністю перед суспільством. «Academics» прагне максимуму свободи, «зовнішні стейкхолдери» — максимуму «підзвітності». Постійно існує загроза і спокуса у кожній із сторін запровадити правила гри з нульовою сумою (*zero-sum game*), в якій виграш одного учасника дорівнює програву іншого.

Привабливо виглядає твердження, що автономія університету означає його цілковиту підзвітність та відповідальність перед суспільством. У цьому випадку виникає питання — про яке суспільство йдеться? Мабуть, не про сучасне українське, оскільки до реальної автономії нашим вищим навчальним закладам ще далеко. Якщо ж йдеться про розвинуте суспільство, то тоді бажано знати хто і як репрезентує його цілі «не як соціальної абстракції, а конкретного живого тіла?» [4, с. 22]. Інакше кажучи, перед ким конкретно нести відповідальність? З огляду на всезростаючу

складність і розгалуженість зв'язків університету із оточуючим середовищем, наприклад, у США. Як правило, згадуються споживачі освітніх послуг, громада, держава, спонсори, фонди тощо. Чи доречно, з огляду на наявну нині практику освітнього врядування в розвинутих країнах, вести мову про «цілковиту підзвітність та відповідальність» університету перед кожним із названих представників зацікавленого суспільства» (*stakeholder society*)?

Мабуть, ні. По-перше, характер, масштаб, глибина взаємовідносин університету із кожним із названих «стейкгоल्дерів» різні. По-друге, які наслідки для автономії мала б «цілковита підзвітність та відповідальність» університету перед актором освітньої політики, що фігурує у західних авторів під узагальнюючим поняттям «бізнес»? Питання риторичне. Наскільки ми можемо гадати, у розвинутих західних країнах відбувається складний, суперечливий процес переходу *від системи, у якій хтось перед кимось і за щось має відповідати, до системи стримувань та балансу інтересів на всіх рівнях* — загальносуспільному, регіональному, місцевому, університетському, в якій має діяти механізм *взаємовідповідальності* «зацікавленого суспільства» (*stakeholder society*) та університету за результатами його освітньої діяльності. Це знаходить свій вияв у пошуках конкретних вимірів та пропорцій, залежно від певних умов, університетського врядування: представництво «внутрішніх» та «зовнішніх» стейкгоल्дерів, розподіл владних повноважень між представницькими та виконавчими органами, наглядовими радами, інституціалізація гарантії існування автономії та академічних свобод тощо. Ідея, очевидно, полягає в тому, щоб налагодивши відповідним чином університетське врядування зацікавити в необхідності автономії для успішної діяльності навчального закладу представників «зовнішніх стейкгоल्дерів» і перетворити їх у її прихильників та співучасників.

ЛІТЕРАТУРА

1. Глобальна соціальна політика / Міжнародні організації й майбутнє соціального добробуту / Б. Дікон, П. Халс, П. Станс; пер. з англ. А. Олійник та інші. — К.: Основи, 1999.
2. Касьянов Г. Університетська автономія: складова громадського суспільства // Дзеркало тижня. — 13 серпня 2005.
3. Квієк Марек: Місце філософії в університеті. Минуле, теперішнє, майбутнє // [Електронний ресурс] Режим доступу: <http://www.Vp1.org.ua>.
4. Путилло Л., Шапкин И. Социально ответственный вуз в условиях глобализации: миф или реальность? // Власть. — № 4. — 2006.

5. Університетська автономія: кембриджський досвід і українські реалії // Дзеркало тижня. — 11 березня. — 2006.
6. Bleiklie I., Kogan M. Organization and Governance of Universities // Higher Education Policy. — Vol. 20. — 2007.
7. Chitty C. Towards a New Education system. The Victory of the new right? — N.Y., 2002.
8. De la Fluenta J. Academic freedom and social responsibility // Higher Education Policy. — Vol. 15. — 2002.
9. Education sector strategy update: Achieving Education for All, Broadening our Perspective, Maximizing our Effectiveness. Copyedited version of document presented to the Directors on November 17, 2005: <http://siteresources.worldbank.org/>
10. Governance for Quality of Education. Conference proceedings. Budapest. 6-9 April 2000. — Budapest, 2001.
11. Higher Education in Europe. Policies, structures, funding and academic staff.
12. Leher R. A New Lord of Education? World Bank Policy for Peripheral Capitalism // The journal for critical education policy studies — Vol. 2. — № 2. — 2004: <http://www.ieps.org.uk>.
13. Lyall K. Resent Changes in the Structure and Governance of American Research Universities // Governance and Higher Education.
14. Neave G. Editorial. The changing frontiers of autonomy and accountability // Higher Education Policy. — Vol. 14. — 2001.
15. Newby H. The Challenge to European Universities in the Emerging Global Marketplace // The Globalization of Higher Education.
16. Teixeira P. Higher education between the masses and the market: An outsider's reflections about trends in quality assurance // Creativity and diversity: Challenges for quality assurance beyond 2010. A selection of papers from the 4th European Quality Assurance Forum. — 19–21 November 2009. — Hosted Copenhagen Business School, Denmark. — Brussels. — 2010.
17. Tomuschat C. Human Rights. Between Idealism and Realism. — Oxford Un-ty Press. — 2003.
18. van Ginkel H. Academic freedom and social responsibility — the role of university organizations // Higher Education Policy. — Vol. 15. — 2002.
19. Wrigly T. Rethinking Education in an Era of Globalisation // The journal for critical education policy studies. — Vol. 5. — № 2. — 2007: <http://www.ieps.org.uk>.
20. Yates L., Young M. Editorial. Globalization, Knowledge and the Curriculum // European Journal of Education. — Vol. 45. — № 1. — 2010.

У статті розглядається соціальна відповідальність університету в умовах глобалізації. Автор пропонує нову модель співвідношення автономії та соціальної відповідальності університету, за якої університет виходить за рамки вертикальної ієрархії і стає інституцією, яка сама визначає свої завдання, сама несе відповідальність за результати своєї діяльності перед суспільством в особі власної академічної та студентської спільноти та місцевої громади і сама дбає про відповідальність своєї місії загальнонаціональними інтересам.

Ключові слова: освітня політика, знання, глобалізація, соціальна відповідальність, університетська автономія.

The article examines the social responsibility of the university in the context of globalization. The author suggests the new model of the ratio of autonomy and social responsibility of the university. This model assumes the University's exit beyond the vertical hierarchy and its establishment as an institution, which itself defines its tasks, itself is responsible for the results of its activities to society in the face of its own academic and student community and the local community, it cares for the responsibility of its mission to national interests.

Keywords: educational policy, knowledge, globalization, social responsibility, university autonomy.

**Микита Артеменко,
Наталія Попова**
(м. Харків)

КОНЦЕПТ КОРДОНУ: ФІЛОСОФСЬКА КОМПАРАТИВІСТИКА

Карл Ясперс вважав, що кордони породжують людську самість, адже якщо свобода не стикається з жодними кордонами, людина перетворюється на ніщо. Завдяки обмеженням, «я виштовхую себе з забуття і приводжу в існування». Кордон — поділ, що демаркує світ людини, — може бути застосований для позначення простору як міжособистісної, так і міжкультурної взаємодії. Він розгортається всюди, де виникає образ Іншого, який є можливим у при-сутності, але відокремлений від спів-буття. Неможливість сприйняття Іншого не зумовлює появу кордону, але формує його образ у свідомості учасників дискурсу. Взаємодія з кордоном є першим кроком до встановлення діалогу, іноді приреченого на відсутність консенсусу. З іншого боку, концепт кордону передбачає наявність топосу — точки, від якої ведеться розмежування просторів. Тому *актуальність* дослідження полягає в тому, що у глобалізованому суспільстві концепт кордону знецінюється, оскільки система, що володіє безліччю топосів, суперечить принципам єдиного простору без розмежування. Однак це не вирішує проблеми розуміння Іншого.

Вивчення концепту кордону з компаративістських позицій і герменевтичної точки зору актуально для сучасного суспільства, коли колишні інформаційні, географічні, культурні та екзистенційні кордони поступаються місцем новому, мережевому, простору і переходять у менш явний стан, але не втрачають при цьому детермінуючої сили. Вивчення концепту кордону та уявлення про демаркацію як таку в ранньоісламській традиції актуально остільки, оскільки воно дає розуміння низки світоглядних особливостей ісламської цивілізації, ігнорованих сучасною західною філософською думкою. В епоху раннього арабського Халіфату здійснювалась спроба будівництва нового глобалізованого простору, в основі якого лежала ідея світової ісламської держави. У новій мові

світової держави, класичній арабській, формувалося специфічне розуміння топосу й кордонів, яке потім знайшло відображення в пан-ісламській ідеології. З іншого боку, ранньоісламське суспільство є наочною ілюстрацією втілення глобалізаційних ідей в масштабах одного континенту. Розуміння особливостей його розвитку на ранніх етапах актуально для сучасного постіндустріального суспільства, яке багато в чому припускається тих самих помилок. Зокрема, йдеться про конструювання суспільства без демаркації, яке стикається з традиційними соціальними та географічними межами. Конфлікт між старими і новими кордонами призводить до краху глобалізованого суспільства, а недостатнє розуміння ролі в цьому концепту кордону — до повторення одного і того самого сценарію. Дана тема не розроблялася раніше у цьому контексті. Щодо феномена кордону, ми можемо відзначити роботи П. Бурдьє «Соціальний простір: поля і практики», «Теорію фреймів» І. Гоффмана, «Залучення іншого» Ю. Габермаса, присвячені соціальному аспекту проблеми, «Інший простір» М. Фуко, «Буття і час» М. Гайдеггера, що висвітлюють екзистенційний аспект, та «Істина і метод» Г.-Г. Гадамера та «Сам як інший» П. Рікера, які розглядають герменевтичні особливості проблематики. У контексті мусульманського світогляду концепт «кордони» не був предметом спеціального вивчення. У вітчизняній традиції відсутній корпус перекладів ранньоісламської філософії, так само, як і бодай якісь об'ємні наукові дослідження. У роботах В. Насирова приділяється увага своєрідності мусульманської термінології, проте специфіка концепту кордону і екзистенційного простору автором не порушена. Серед європейських авторів слід відзначити А. Корбен та А. Шимель, чії роботи з історії ісламу та ісламської філософії є загальноновизнаними авторитетними дослідженнями. Серед арабомовних дослідників слід виділити Абд ал-Халіма Махмуда та твір «Історія ісламської філософії», в якому автор проводить паралелі між ранньоісламською філософською думкою та європейською філософською традицією, виділяє низку важливих аспектів у механізмі діалогу з Іншим у рамках близькосхідного світогляду, проте тему кордонів не висвітлює.

Арабський халіфат виник у VII–VIII століттях. Ця держава, особливо на першому етапі свого існування, перейняла культурні мотиви підкорених народів. Однак незабаром, уже при Омейядах, розпочався генезис нової, універсальної інтернаціональної системи. Ці зміни торкнулися як локальних соціокультурних обставин, дослідження яких належить до сфери історичних наук, так і загальних, світоглядних особливостей, що вимагають філософ-

ського вивчення. Характерні особливості ісламської догматики, перші твори мусульманської філософії традиційно розглядаються нерозривно пов'язаними або з іудео-християнською, або з античною релігійно-філософською традицією. Отже, своєрідність ісламської філософської думки інтерпретується лише у контексті набору запозичень із попередніх традицій і новаторство близькосхідних мислителів зводиться лише до вмлої компіляції античних, християнських або давньосхідних ідей.

У сучасному сходознавстві прийнято описувати ситуацію, в якій перебувало арабське суспільство напередодні мусульманських завоювань концептом «фронтір». Це характеристика розрізненого, позбавленого розвиненої системи політичної влади суспільства, що перебуває на околиці цивілізованого світу і перебуває в постійній конфронтації з представниками інших культур. Однак, звертаючись до теорії фронтіру, зокрема, до концепції В. Молнара або Ф. Еріксон, необхідно відзначити, що фронтір як такий не має конструктивного змісту. Людина, що перебуває в постійному контакті з Іншим, поміщена в стан фронтіра децентрованого, перебуває у постійному стані пошуку центру й топосу, в той час як будь-яка конструктивна дія сприймається нею як відхід від стану закріпленості, екзистенційного тут-буття. Дослідження, що проводилися в сфері *border-studies*, починаючи з середини 50-х років XX століття, до кінця не виробили чіткого термінологічного апарату щодо ситуації пограниччя. Концепти, які конструюють різні автори, часом суперечать один одному. Зокрема, це стосується концепції фронтіра, який Ф. Ерісон визначає як «лінію або сферу демаркації», у той час як Б. Партер [3] — як «простір між цивілізаціями», «сферу міжкультурної взаємодії». Звертаючись до концепції Б. Партера, варто відзначити, що низка його історико-соціологічних робіт близькі до нашої досліджуваної теми. Починаючи з монографії Б. Партера «Анатолійський фронтір Ассирійської імперії», до близькосхідного регіону закріплюється визначення «фронтірного». Багато дослідників, зокрема, А. Абдулмеджіді, посилаючись на дослідження Б. Партера, роблять припущення, що вся близькосхідна цивілізація — цивілізація фронтіра. Насамперед необхідно зазначити, що існують різні види фронтіра і прикордоння, які відповідають різним світоглядним, соціальним і культурним моделям. Так, ми можемо виділити *boundary-frontier*, *border-frontier*, *limes-frontier*, *finis*, *mark* тощо. У контексті арабського прикордоння доречніше буде привести широко використовуваний в англомовній термінології концепт *boundary*-фронтіра, який традиційно протиставляється

border-фронтиру. Це протистояння двох форматів прикордоння лежить в основі мусульманського світогляду, а зняття таких зумовило формування глобалізованого мусульманського суспільства.

Border-фронтир — це владне від-граничування, від-межування, нав'язане ззовні; це лінії демаркації, обумовлені політичними чи соціальними особливостями метрополії [2, с. 63]. Проведення *border*-фронтира, жорсткого кордону, створює, з одного боку, стійку форму взаємин між метрополією і домініоном, а з іншого боку, нав'язує цивілізаційні моделі умовного центру, часом недоречні в умовах прикордоння. *Border*-фронтир не тільки детермінує територіальні рамки, а й встановлює соціальні межі. Так, ситуація *border*-прикордоння обумовлює стан постійної конфронтації з іншим, що перебувають по той бік кордону. Явне або приховане протистояння формує уявлення про Іншого як про незбагненного антипода, всі форми діалогу з яким зводяться до збройного протистояння. Таким чином, *border*-території, або *borderlands*, набувають вигляду військового табору в постійній бойовій готовності. Формати взаємин з Іншим, так само, як і моделі соціальної взаємодії, продиктовані метрополією, в умовах прикордоння втрачають свою актуальність. Прикордоння в значенні *border* виконує тоталізуючі функції, це своєрідний формат глобалізації, в якому цілісна світоглядна, політична чи екзистенційна модель, привнесена в цей стан ззовні, розсипається на безліч *vertex*-фронтирів, точок дотику з простором-ззовні. Цілісна модель набуває форми безлічі замкнутих, ізольованих одна від одної систем. Фронтир у даному контексті — точка дотику з іншою цивілізацією, точка конфлікту. І чим більше точок дотику, тим менш цілісним стає образ метрополії. Людина пограниччя приречена на нерозуміння, вона перебуває в екзистенційному стані занедбаності, вічної конфронтації з незбагненим Іншим. Утрата цілісності, викликана безліччю точок міжкультурного зіткнення, призводить до втрати ідентичності, і, якоюсь мірою — власного топосу. Так, тоталітарна система *border* нав'язує людині (спільноті) ідентичність ззовні, яка розсипається в множині «ми» учасників дискурсу прикордоння. Конфлікт між різними формами ідентичності призводить до випадіння жителів фронтиру з цілісної цивілізаційної системи метрополії. А напередодні арабських завоювань практично весь Близький Схід перебував у стані *border*-фронтира. Сирія і Кавказ, Межиріччя і Палестина служили ареною протистояння між двома цивілізаційними моделями — римо-елліністичної та східної, іранської. Однак жоден із цих регіонів не належав до цих моделей повною мірою, а учасники міжкультурного

дискурсу поміщалися в нав'язані рамки територіального та соціального обмеження. Народи, розділені «Великим східним лімес», не змогли інтегруватися ні в *Pax Romana* ні в «Арійський простір». Нагадаємо, що за нормами римського права, існувала окрема категорія громадян, що іменувалися «лімітаріями», жителями земель уздовж лімесу, які, за наявності низки привілеїв на прикордонних територіях, практично позбавлялися всіх прав на землях метрополії. Вони були прив'язані до прикордонних земель, позбавлені права вільного пересування по імперських територіях, не мали права претендувати на римське громадянство і не могли виступати індивідуальними відповідачами в судах — приймалося лише свідчення громади [12, с. 102]. Своєю чергою, на Сході втрата старої ідентичності та підміна її концептом «лімітарієв» призвела до формування особливого, маргінального типу світогляду. З одного боку, лімітарії вимушено опинялися в протистоянні тоталізуючої системі метрополії, але з іншого виявлялися інтегрованими до неї. Так, протиставленням нав'язаної ззовні ідентичності тоталізуючого «я» була єдність «ми», множинність всередині громади, соборність, со-відповідальність перед кесарем. Таким чином, людина, закута в кайдани імперської ідентичності «*limitarii romani*», звільнялась від неї тільки перебуваючи у спів-відповідальності в рамках громади. У соборності прикордонних громад губився головний інструмент імперської влади — можливість проводити кордони, детермінувати, об-межувати індивіда. Так, у стані громади було неможливе називання, промовляння імен її членів, що гарантувало магічний захист від влади кесаря. Єдина свобода, яку міг собі дозволити лімітарій, — свобода відмови від власного «я». Так саме в умовах фронтира виникають різні релігійні вчення, в основі яких лежить уявлення про громаду як про проекцію космосу.

В умовах *border*-кордону, Інший, що перебуває по той бік *border*-фронтиру виступає у двох іпостасях. З одного боку, він набуває сильно міфологізованих рис, часом навіть саме його існування ставиться під сумнів. З іншого боку, він виступає у ролі каталізатора описаних раніше процесів, він є смисловизначальною константою, тим, хто обумовлює процеси обмеження [10, с 115]. Безумовно, народи, які проживали вздовж східного римського кордону, знали про існування своїх сусідів, які перебували по той бік лімесу. Ба більше, вони постійно вступали з ними в контакт, що найчастіше набував вигляду збройного протистояння. Однак, як ми бачимо на прикладі численних історичних і географічних трактатів, всі землі на схід від лімесу мали фантастичний вигляд.

«Землями на схід від лімесу, що за воротами, які спорудив, нібито, сам Олександр, лежать землі Персії, Індії та багатьох інших царств, що належать шанхіншаху. Правлять там шістдесят шість царів, і достеменно невідомо, чи володіє кожен своїм наділом, або ж всі вони — слуги царя Ірану. Втім, про ті краї більше небилиць, ніж правдивих відомостей. Багато ж стверджують, що за країною метациплінарів поблизу Персеполя простягаються вогняні ворота Раю, і ніяких царств Індії немає зовсім», — стверджує Косьма Індікоплевст в своїй «Космографії» [11, с. 292]. Йому вторить анонімний перський географ VI століття, який стверджує, що «коршвар Рума», тобто землі Римської Імперії є малозаселеним, і достеменно невідомо, чи належить він владі «Кайсара» — імператора, або ж Римська держава «подібно хмарі піску, міражу або девівському виверту, суть не єдине ціле, а лише та, що вселяє жах, але крихка множинність незначних крупинок» [14, с. 89]. У метрополії фронтір формує особливе сприйняття Іншого у вигляді якоїсь абстрактної множини, позбавляючи його, таким чином, права на ідентичність. Крізь призму прикордоння цілісність Іншого сприймається як множинність точок дотику. Так, скажімо, каравани, які прибувають у Рим з Персії, сприймаються у відриві від армій, з якими воюють римські полководці. І ті, й інші є носіями східної «інакшості», що підмінює їх ідентичність. Латинський термін *ciplinus*, що позначає «порядок», «устрій» і «одностайність», заломлюючись через призму фронтиру, перетворюється на метациплінаріїв візантійських географів, тих, хто позбавлений імперських одноманітності і порядку. Метациплінарії відрізняються від варварів античності, оскільки ця категорія виникає лише за умови існування *border*-фронтиру і зав'язана на топосі, просторі-поза-межами. Скажімо, щодо територій, які перебували за лімесом на Дунаї або в Африці, можливим було застосування йменування «варвари», оскільки межа, що відділяла їх від метрополії, мала інший характер. Лімес — це межа поширення, яка стримувала кордони Римського світу; Він не припускає існування Іншого як такого [3, с. 98]. Так, ті варвари, які мешкали за лімесом, наділялися римською ідентичністю: вони не були іншими, вони були лише віддаленими від центру в культурному і політичному плані. Розсіювання образу варварів не відбувалося, оскільки не була проведена жорстка демаркаційна лінія, на відміну від того, що ми спостерігаємо на Сході.

Boundary-фронтір, або, як його називає Б. Партер, «*boundary*-матриця», рухливий, динамічний, відкритий феномен [3, с. 101]. Це простір взаємодії різних культур, які нашаровуються одна на

одну, це широке поле взаємодії різних соціальних моделей і практик, і, як варіант — співіснування різних цивілізаційних і культурних форматів. Це не штучно проведена лінія демаркації, це область діалогу, вільна від будь-яких обмежень. На відміну від *border*, *boundary* не лінійна, позапросторова і являє собою, скоріше, складну, переплетену, багатовимірну систему меж і обмежень. Вона обумовлює своєрідну систему сприйняття Іншого, в якій складним чином переплітаються різні тенденції і формати взаємодії. У політичному і цивілізаційному сенсі, *boundary* — це територія, яка рівною мірою наближена і віддалена від сфер впливу різних метрополій. Яскравим прикладом подібного кордону є Аравійський півострів, ойкумена доісламського арабського суспільства, яка виявилася затиснутою між Римською імперією та Іраном. Цивілізаційний вплив ззовні в арабському суспільстві, безумовно, існував, проте в умовах *boundary*-фронтиру він набував відверто міфологізованого характеру. Паралельно з цим, арабські каравани безперешкодно перетинали кордони імперій, забезпечуючи міжнародну торгівлю, арабські клани вільно відкочували до кордонів лімесу, при цьому не підпадаючи під владу імператора або шаха. Подібні умови сформували абсолютно своєрідний світоглядний тип, у всьому протилежний лімітаріям, які жили вздовж *border*-фронтиру. Простір політичної волі сформував культурний універсум, в якому було можливим паралельне співіснування різних форм дискурсивності, відмінних одна від одної. Це створило широке поле для сприйняття та інтерпретації, обумовило ситуацію, у якій Інший виявився практично неможливим, оскільки він був занурений у спів-буття і спів-існування з іншими учасниками дискурсу.

Стан *boundary* завжди дискурсивний. На відміну від статичних точок дотику *border*, *безліч* дискурсивних полів тут знаходяться у постійній динаміці, броунівському русі, перетікання з одного стану в інший. Стійкі соціальні практики, розчиняючись в поле *boundary*, наділяються рядом значень і опорних пунктів, що підтримують їх існування, але при цьому зазнають помітних метаморфоз. Якоюсь мірою, візантійський термін «метациплінарії» є справедливим для цього стану, оскільки про ніякі однаковості або одностайності не може бути й мови. Цей стан дійсно «мета-», тобто такий, що перебуває за межами циплінуса, суворої, площинної системи, топіки. Учасники «метациплінарного» дискурсу здійснюють вихід за межі суворо вивірених просторової або соціальної демаркації, розчиняючись у ризомі полікультурного і політопосного дискурсу.

Безумовно, людина *boundary*-фронтиру буде кардинально відрізнятися від жителя інших типів прикордоння. По-перше, подібні форми соціального простору формують своєрідну модель взаємин у межах суспільства. Стосовно доісламської Аравії, у мусульманській історичній традиції використовувався термін «джахілії», багато в чому синонімічний терміну «метациплінаріїв».

Крім відверто негативно забарвлених значень «язичництво», «беззаконня», «смута», «джахілії» може інтерпретуватись як «природність». Це стан, який перебуває понад встановленим імперським порядком, і в уявленні деяких містичних навчачь відображає порядок космосу. В уявленнях, наприклад, перших містиків-шоубідів, стародавні араби жили, відповідаючи природним законам, неписаними правилами, які й були істинним відображенням божественного порядку [8, с. 50]. У ситуації джахілії єдиним обмеженням людини є її моральні якості, її моральність, уявлення про добро і зло, знайдені та сформульовані самостійно. Таким чином, людина, що цілком бере на себе відповідальність за свої вчинки, уявлялась ідеальною особистістю в епоху «Арабського Ренесансу». Раніше засуджувана «природність» вважалась вищою стадією розвитку людської особистості. Подібне, сильно романтизоване уявлення про доісламську Аравію лягло в основу ряду релігійних вчень і, зокрема, концепції салафія. Таким чином, людина джахілії, людина *boundary*, з одного боку, опинялась приреченою на свободу, закинутаю у стан пограниччя, але з іншого, наділеною здатністю самостійно творити, конструювати та організовувати простір навколо себе. Усвідомлення власної волі і, якоюсь мірою, відчай, пережиті у ситуації «приреченості бути вільним», перетворює пасивного мешканця простору пограниччя у людину-творця. У цьому полягає основна відмінність двох описаних типів учасників прикордонного дискурсу. *Boundary*-людина вільна перетинати кордони в силу позапросторовості і багатовимірності *boundary*-матриці, вона не прив'язана до географічних або культурних меж. Під впливом певних соціальних і історичних процесів жителі *boundary*-фронтиру об'єднуються в громади. Однак цей формат спів-буття кардинально відрізняється від тих громад, які ми бачили на кордонах Римської імперії. Це, скоріше, союз, об'єднання рівних «я» в єдності «ми», яка не передбачає групової ідентичності, але має на увазі існування складної системи взаємовідносин між індивідами. Багатовимірність і складність цих систем призводить до виникнення гетеротопії в тому вигляді, в якому її розумів М. Фуко. У «Герменевтиці суб'єкта» М. Фуко дає начерк майбутньої ідеї і порівнює гетеротопію з утопією [9,

с. 284]. У статті «Інші простори» автор детально розробляє ідею гетеротопії як особливого простору, який руйнує безперервність і нормальність у загальних повсякденних місцях, тому що вони ламають кордони, створюють зони «інакшості». Як і утопії, гетеротопії належать до «інших просторів», час і простір там носять викривлений характер, і якщо утопії існують лише як ідея, то гетеротопії мають фізичне втілення і можуть бути різноманітними за формою. На відміну від утопій, які недосяжні за своєю суттю, гетеротопії — це реальні простори, але аномальні за тими чи іншими параметрами. В «Інших просторах» М. Фуко сформулював шість принципів *heterotopia*: перший принцип гетеротопії передбачає припущення, що кожна культура у світі створює свої, властиві їй гетеротопії, хоча ті ж самі гетеротопії можуть набувати різних форм у контексті тієї чи іншої культури [16, с. 25]. Другий принцип говорить, що гетеротопії можуть мати ту чи іншу функцію, в залежності від історії становлення суспільства, хоча в деяких випадках функції можуть і модифікуватися. Третій принцип стосується суті гетеротопії, яка полягає в тому, що в одному просторі з'єднуються кілька несумісних місць, топосів. Четвертий принцип вказує, що гетеротопії часто пов'язані зі зрізами в часі, вони розривають традиційно поточний час у різних зонах. М. Фуко зазначає, що інакшість у гетеротопіях може мати свої особливі режими часу, гетерохронії, наприклад, повторюваний божевільний короткий фестиваль, або постійне «накопичення часу» в бібліотеці, або тиха вічність на кладовищі. П'ятий принцип говорить, що гетеротопії завжди є відкритими і закритими, що одночасно ізолює їх і робить проникними. Системи стають відкритими при виконанні певних ритуалізованих дій, що створює можливість входу і виходу. Шостий принцип стосується функції гетеротопій, яка проявляється у двох крайнощах: робить реальний світ ілюзорним і при цьому компенсує в реальності те, чого не вистачає образу досконалого буття [16, с. 27]. Таким чином, принципами гетеротопічних утворень виступають універсальність (повсюдність), багатofункціональність, здатність зіставляти кілька просторів в одному місці, зв'язаність з різними періодами часу, наявність системи відкритості та замкнутості, володіння особливою роллю по відношенню до решти простору.

Звертаючись до культурного простору Аравійського півострову, ми маємо справу з полікультурною гетеротопією. Тут необхідно зауважити, що фронтір — це подвійна гетеротопія, оскільки цей простір не є типовим для жодної з культур, що вступають до взаємодії. Індивіди, які перебувають у гетеротопічному просторі

фронтиру, змушені підлаштовуватися під нові умови існування, будь то природні чи соціальні, рятуючи своє життя і адаптуючись до нових умов. Це, своєю чергою, створює необхідність подолання культурних бар'єрів або, іншими словами, вчинення акту трансгресії. Однак основною засадою трансгресивного акту є онтологізація свободи. З одного боку, звертаючись до Ж. Батая, необхідно відзначити, що акт трансгресії — це завжди стан виходу за межі рамок, лімітації і дискомфорту. З іншого боку, необхідно враховувати трансгресивність комунікативної дії, яка виникає в умовах полікультурного простору.

Кордон являє собою вичерпання дії суб'єкта, але є і умовою можливості його комунікації і спільної дії з іншими суб'єктами. Кордон є досвідом суб'єкта, що входить у зіткнення або з іншим суб'єктом, або з певним порядком, або з середовищем, позбавленим будь-якої впорядкованості, але чинить суб'єктові опір. І в першому, і в другому, і в третьому випадку суб'єкт не може більше розповсюджувати свою дію на основі власних сил і ресурсів і тому змушений визнавати перепони і включати їх до власного порядку як одного з елементів. Визнання кордону — виклик, звернений до кожного суб'єкта [2, с. 69]. Ця ситуація сповнена невизначеності, суб'єкт піддається ризикам подальшого існування в якості самого себе, входячи у зіткнення з іншими порядками, практиками та логіками.

Виявлення зовнішнього кордону видається випробуванням для внутрішнього порядку і внутрішніх засад межі, а також випробуванням на здатність суб'єкта організувати кордон як область комунікації, *boundary*-фронтиру, що забезпечує перебування суб'єкта як суб'єкта в складній соціальній структурі. Так зовнішнє може з'єднуватися з внутрішнім. *Boundary* забезпечує можливість дискурсивної дії такого суб'єкта, спілкування і співпраці, що протікають спочатку у формі внутрішнього узгодження різних реальностей і потім інституційно оформлених (що також є тільки ймовірністю). Тому не можна організувати власний кордон, не будучи внутрішньо організованим, але і організувати комунікацію неможливо тільки на власних підставах.

Власна організація не може виступати єдиним критерієм і рамками комунікації, не може перед-визначати її. Тобто в комунікації від суб'єкта потрібно щось більше за слідування власній логіці і відтворення принципів власної організації. Ця умова означає необхідність свободи для будь-якої комунікації, тобто можливості чинити, не будучи обмеженим жодною зі своїх передумов і підстав. Це призводить до встановлення конвенційного простору

свободи, в якій організація соціального простору не закріплена інституційно, але тримається на загальному визнанні свободи як такої.

Для реалізації цього проекту в рамках полікультурної гетеротопії необхідна поява мовних практик, які відповідають потребам представників різних світоглядних моделей і носіїв різних мовних картин світу. Так чи інакше, межі, які накладає на суб'єкта мова, є у деякій мірі тоталізуючими і гнітючими. Ф. Гваттарі, наприклад, підкреслює, що лише відхід від владних структур мови на користь метамови, призводить до вивільнення індивіда з рабства структур [3, с. 214]. Метамову, яка є носієм певної субстанціальної першоцілісності, описує Дельоз у «Логіці смислу». Основною категорією такої метамови є простір для інтерпретації, наявність різних областей і шарів розуміння і перед-розуміння. Ці шари знімають обмежувальні для індивіда рамки смислопокладання, розташовуючи його у ситуації невизначеності. Усунення цієї ситуації, з одного боку, онтологічно неможливе, але з іншого воно призводить до розуміння актора комунікативної дії, в обхід його тілесності, персони, яка, як особистість, є тоталізуючим інструментом, маніфестацією влади, яка найбільш яскраво проявляється в ситуаціях *border*-фронтиру, коли «тіло», «особа», підміняє собою топос та ідентичність. Так, рамки, що накладаються тоталізуючими структурами, знімаються за допомогою універсальної метамови, що виникає завдяки специфічним, трансгресивним комунікативним діям *boundary*-простору. Це — поява штучної, комбінаторної мови, *lingua franca*, створення специфічної моделі мовної взаємодії з одного боку, а з іншого — уявлення про мову як про якусь точку відліку, яка володіє гетеротопіями смислів, динамічну, обумовлену онтологічно.

У випадку історичної ситуації, що склалася на території Аравійського півострова і арабської ойкумени, метамовою була арамейська. Арамейська, яка була східною гілкою семітських мов, вже в перших століттях нашої ери перестала бути розмовною мовою, яка розділилася на кілька відмінних один від одного діалектів. Проте, її літературна версія продовжувала існувати як мова міжнародного спілкування. Специфіка цієї мови, яка давала можливість носіям різних лінгвістичних утворень розуміти один одного за допомогою письма, що не передавало голосних і коротких звуків, зумовила існування простору мовної свободи. Як ми побачимо, в подальшому цей принцип втілювався у класичній арабській мові, а уявлення про *boundary*-простори, зазнавши цивілізаційні зміни, виплеснулися за географічні межі арабської ойкумени,

ставши найголовнішим глобалізуючим принципом нового, мусульманського світу. Таким чином, арабська культура, яка лягла в основу мусульманської цивілізації, сформувалася в умовах *boundary*-фронтиру. Це зумовило своєрідне сприйняття кордонів як простору взаємодії з Іншим, як сферу можливості комунікації. Подвійна гетеротопія арабської ойкумени уможливила появу глобалізованої арабо-ісламської цивілізації, в якій багатомірність фронтального простору лягла в основу як соціальних процесів, так і релігійно-світоглядних особливостей мусульман.

Підсумуємо. Прикордоння в значенні *border* виконує тоталізуючі функції, це своєрідний формат глобалізації, в якому цілісна світоглядна, політична чи екзистенційна модель, привнесена в цей стан ззовні, розсипається на безліч *vertex*-фронтирів. Цілісна модель набуває форму безлічі замкнених, ізольованих одна від одної систем. Фронтир у даному контексті — точка зіткнення з іншою цивілізацією, точка конфлікту, і чим більше точок зіткнення, тим менш цілісним стає образ метрополії. Йому протиставляється *boundary*-фронтир, «*boundary*-матриця», рухливий, динамічний, відкритий. Це простір взаємодії різних культур, які нашаровуються одна на одну, це широке поле взаємодії різних соціальних моделей і практик, і, як варіант — співіснування різних цивілізаційних і культурних форматів. Це не штучно проведена лінія демаркації, це область діалогу, вільна від будь-яких обмежень. На відміну від *border*, *boundary* не лінійна, позапросторова і вдає із себе, скоріше, складну, переплетену, багатомірну систему меж і обмежень. У політичному і цивілізаційному значенні, *boundary* — це територія, рівною мірою наближена і віддалена від сфер впливу різних метрополій. Яскравим прикладом подібного кордону є Аравійський півострів, ойкумена доісламського арабського суспільства. Говорячи про Аравійський півострів, ми маємо справу з полікультурною гетеротопією. Тут необхідно підкреслити, що фронтир — це подвійна гетеротопія, оскільки цей простір нетиповий для жодної із взаємодіючих культур.

ЛІТЕРАТУРА

1. Коран / Пер. и комм. Кулиева Э.Р. — М. : Умма, 2004. — 807 с.
2. Бланшо М. Опыт-предел // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. — СПб : Мифрил, 1994. — С. 63–78.
3. Брестский О. От транзитологии к теории Пограничья. Очерки деконструкции концепта «Восточная Европа». — Вильнюс : ЕГУ, 2008. — 336 с.

4. Гадамер Г.-Г. О круге понимания / Г.-Г. Гадамер // Актуальность прекрасного [Электронный ресурс] — Режим доступа: <http://lib.rus.ec/b/347841/read>
5. Зухайр ибн Аби Сулма. Хикам ва тарджариб. Ал-Адаб ва ан-нусус. — Эр-Рияд : Амада шу'ун ал-мактабат, 1989. — 672 с.
6. Корбен А. Световой человек в иранском суфизме / пер. с фр. Ю. Стефановой. — М. : Садра, 2013. — 240 с.
7. Корбен А. История исламской философии. — М. : Садра, 2016. — 367 с.
8. Фильштинский И. Арабская поэзия Средних Веков. — М. : Художественная литература, 1975. — 767 с.
9. Фуко М. Герменевтика субъекта / М. Фуко // Социо-логос : Социология. Антропология. Метафизика. — М. : Прогресс, 1991. — Вып. 1 : Общество и сферы смысла. — С. 284–311.
10. Фуко М. О трансгрессии // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. — СПб : Мифрил, 1994. — С. 111–132.
11. Хосроев А. Л. Александрийское христианство. — М. : Наука, 1991. — 311 с.
12. Хосроев А. Л. Из истории раннего христианства в Египте. — М. : «Парацельс», 1997. — 583 с.
13. Хосроев А. Л. История манихейства. — СПб : Филологический факультет СПбГУ, 2007. — 480 с.
14. Шиммель А. Мир исламского мистицизма / пер.с англ. Н.И. Пригариной. — М. : Садра, 2012. — 536 с.
15. Mahmud al-Halim. History of the Islamic Philosophy. — Tehran : Zukovski Publising, 1336/1957. — 431 p.
16. Foucault M. Of Other Spaces // Diacritics. — 1986. — Vol. 16. — No. 1. — P. 22–27.
17. M.G. Hodgson. The venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization. — V.1. — The classical age of Islam. — London&Chicago : University press of London and Chicago, 1974. — 475 p.

Стаття присвячена дослідженню концепту кордону у ранньоісламській традиції. Для реалізації поставленої мети необхідно вирішити наступні завдання: дослідити історико-культурні передумови виникнення ісламської цивілізації в контексті ситуації фронтиру, проаналізувати моделі соціального співбуття у різних концепціях фронтиру і виділити топоси комунікативної дії в умовах пограниччя, розглянути передумови виникнення полікультурної гетеротопії, дослідити багатомірність фронтальної свідомості, приділяючи увагу таким концептам, як «вну-

трішній простір» та «внутрішній час», розглянути тілесність тексту і межі розуміння у ранньоісламському герменевтичному дискурсі.

Ключові слова: кордон, фронтір, гетеротопія, багатомірність, герменевтика.

The aim is to study the concept of the border in the early Islamic tradition. To accomplish this aim, the following objectives need to be solved: to study the historical and cultural preconditions of the Islamic civilization emergence in the context of frontier situation, to analyze the models of social coexistence in different concepts regarded frontier and to highlight communicative actions toposes in the boundary conditions, to consider the redefinition polycultural heterotopy, and explore the multidimensional frontier consciousness focusing on such concepts as «internal space» and «internal time», to investigate the corporeality of the text and the limits of understanding in the early Islamic hermeneutic discourse.

Keywords: border, frontier, heterotopy, multidimensional, hermeneutics.

Валерий Бабич

(г. Бостон, США)

ОСНОВЫ РАЗУМНОГО, ЦИВИЛИЗОВАННОГО МЫСЛЕТВОРЧЕСТВА

На протяжении многих миллионов лет минувшей истории все трансформации и видоизменения в живой и неживой природе происходят в соответствии с определенной последовательностью, цикличностью и закономерностью. Неведомые эзотерические силы Космоса предусмотрели каждому из представителей биосферы свою специфическую программу земноводного существования (рождения — биоразвития — отмирания), в которой строго определены все основные функции и процессы их воспроизводства и развития.

Лишь человеку, единственному представителю окружающего живого мира, было сделано исключение и дана возможность выйти за пределы природных инстинктов и пробудиться к активной осмысленной, созидательной и разрушительной деятельности, а значит, подняться до уровня соучастника многих преобразовательных процессов эволюции окружающего мира и своего собственного совершенствования.

Каждого человека природа наделила уникальной способностью *чувствовать и мыслить*. Для этого он обладает Душой и Разумом. Каждый человек повседневно и непрерывно пользуется этой уникальной двуединой системой, в которой неразрывно, «денно и ночью», взаимодействуют доселе неведомые фибры души как проявления *духовно-нравственных чувств*, и эзотерические импульсы разума как воплощение *интеллектуально-мыслительной энергии*.

На общем фоне колоссальных достижений человечества в области познания окружающего мира весьма скромными, и даже ничтожными, выглядят успехи в изучении внутреннего мира человека, овладении сложнейшим искусством рационально организовать и регулировать собственную земную жизнь. Завет великого Сократа «*Познай себя!*», адресованный обитателям всех стран и народов мира, донныне остается актуальным и остро необходимым для

изучения подлинных истоков и первопричин иррациональности духовного и материального бытия, определения важнейших задач и реальных перспектив выживания человечества в начавшемся веке и тысячелетии.

На своем многовековом и многотрудном эволюционно-поступательном пути человек всегда выступал в двух ипостасях, одновременно выполняя роль *субъекта и являясь продуктом эволюционно-исторического прогресса*. Будучи постоянно устремленным к знаниям, он неустанно расширял свои способности осознанного соучастия в союзе с природой во всех преобразовательных процессах ради улучшения своей нелегкой материальной и духовной жизни.

Человек со времени пробуждения сознания стал тем субъектом бытия, который способен не только приспособливаться к суровым условиям природы, подобно всем животным, но и, начиная от начального, нулевого значения, расширять диапазон и поле своей целенаправленной деятельности. Эволюционируя и совершенствуя свои научные знания, этот все более активизирующийся субъект бытия, должен был пройти многие стадии, эпохи и ступени восхождения от исходного, базисно-нулевого уровня сознания и интеллекта до будущих высот абсолютного или, как принято называть, Высшего Разума.

Ныне достигнутый результат производственно-потребительской активности и эволюционного вторжения человека во внутренние процессы окружающей природы отличается тем, что невосполняемые запасы природной кладовой минерально-сырьевых ресурсов оказываются совсем не достаточными для дальнейшего их беззаботного и алчного потребления. По достоверным прогнозам геологов, естественные запасы многих полезных ископаемых земного шара даже при нынешнем уровне их расходования, то есть производственного потребления, могут быть полностью исчерпаны в перспективе нескольких десятилетий. Эта кризисно-тушиковая ситуация уже сейчас ощущается в истощении запасов нефти, природного газа, каменного угля. Реальной альтернативы для решения глобальной проблемы всеобщего перехода к иным источникам энергетических ресурсов пока не существует.

Высказываемые многими учеными-гуманистами идеи перехода к принципиально новой эпохе цивилизованного земного бытия практически означают назревшую необходимость коренной переориентации привычного алчно-потребительского взаимодействия человека с природой и освоения более благоразумной

стратегии построения своей творческо-созидательной жизнедеятельности. В таких условиях древние заветы мудрых мыслителей об исключительной важности развития интеллекта человека как активного субъекта земного бытия не только обретают острую актуальность, но и становятся жизненно необходимыми.

Как говорил А. Эйнштейн, *«для того, чтобы выжить, нам необходим иной способ мышления»*. Более конкретно можно сказать, что современному человеку надо проникнуть в *тайны интеллектуальной и морально-нравственной мотивации* разносторонней, созидательной и разрушительной деятельности с тем, чтобы в самом себе найти достаточно сил и мужества для многосложного перехода к взаимоуважительному отношению к природе и незамедлительному обузданию пороков алчности и безмерного потребления.

Всевозможные предсказания о грядущем «конце света» и им подобные мрачные прогнозы исследователей-пессимистов, основанные на ограниченности человеческих ресурсов благоразумия и доброй воли, следует воспринимать как не лишённые смысла грозные предостережения нынешним поколениям людей. Они могут оказаться вполне реальными и убийственными для всего человечества, если мы будем продолжать, по инерции сложившегося варварско-потребительского взаимодействия с природой, бездумно расходовать оставшиеся невосполняемые минеральные ресурсы и не переориентируем свои мысли и действия на поиск подлинно разумных форм и способов цивилизованного земного существования.

Более важной и желанной перспективой для всех здравомыслящих людей планеты являются оптимистические прогнозы ученых и самодеятельных оракулов, базирующиеся на сохраняющихся способностях человека к дальнейшему духовно-интеллектуальному совершенствованию и его раскрепощению из ныне сложившегося замкнутого круга наслоившихся, неразрешимых пороков и проблем. Эти прогнозы многие философствующие ученые связывают с тем, что человек как продукт эволюционного развития в наиболее сложные периоды своей истории всегда находил в себе достаточно мудрости и силы воли для выживания и самосохранения. Постоянно и непрерывно взаимодействуя с природой, он последовательно восходил к все более рациональному и благоразумному построению созидательной деятельности и преодолевал очередные трудности и проблемы.

К нынешнему переломному этапу истории человечество обладает столь огромным потенциалом знаний и теоретических

разработок, что даже кажущиеся пока неразрешимыми проблемы будущего материального бытия становятся вполне посильными, если, например, прекратить гонку вооружений и направить высвободившиеся средства на освоение солнечной, ядерной, водородной и других видов энергии. Как говорил великий поэт и мыслитель И. Гете, «человек не знает своих способностей, пока их не использует». В решении глобальных задач выживания человечества воистину требуется начинать использовать неиссякаемый эзотерический потенциал человеческой творческо-созидательной энергии, которая донныне остается малоисследованной и неизвестной.

Как утверждают некоторые мудрейшие представители философских учений, наиболее могущественным и всепобеждающим источником всех видов освоенной и еще неведомой созидательной энергии является *человеческая мысль*. Великий китайский философ, мудрейший Лао-цзы в V веке до н. э. писал: «*Будьте внимательны к своим мыслям. Они — начало поступков*». Для своих молодых учеников великий Конфуций назидательно говорил: «*Работай над очищением твоих мыслей! Если у тебя не будет дурных мыслей, не будет и дурных поступков*». Всемирноизвестный российский писатель Л. Н. Толстой отмечал: «*Все дело в мыслях. Мысль — начало всего. И мыслями можно управлять. И потому главное дело совершенствования — работать над мыслями*».

Поэтому к числу требований, предъявляемых человечеству Новой эпохой, на первое место должно быть поставлено требование об истинном понимании значения мысли как главного фактора жизни. Пока человек не осознает, что за свои мысли он так же ответственен, как и за свои поступки, он не может сделать ни одного шага по направлению к Новому миру и Новой эпохе.

Венец творения и царь мысли, человек, должен оправдать свое название. Он должен *ответственность за свои мысли принять как непреложную истину* и твердо помнить, что *своими мыслями он творит свою эволюцию, свое будущее*».

К большому сожалению, все эти древние заветы и современные призывы великих философов-гуманистов к познанию тайн человеческого мыслетворчества донныне остаются невоспринятыми мировой наукой и невосребованными политическими и государственными деятелями всех чинов и званий.

Ныне достигнутый уровень эволюционного развития мира и позитивные тенденции гуманизации межчеловеческих отношений создают достаточные условия для проникновения к тайнам и первоисточкам человеческого интеллекта, проведения науч-

но-онтологических, прикладных исследований внутренней структуры и подлинной сущности духовной жизни человека. При этом абстрактно-логически можно утверждать, что именно *мысленная энергия* и ее всемогущественная созидательная способность дала возможность первобытному человеку выйти за пределы животных инстинктов и овладеть способностями аналитического восприятия мира.

Создание научно-теоретических основ **прикладной онтологии** как особой отрасли современной мировой науки позволит в ближайшей перспективе преодолеть исторически сложившиеся традиции диалектико-материалистического или теологического мировосприятия, в которых именно «слово», а не первородный замысел к действию, принято считать началом всех человеческих деяний.

Даже в своем исторически первобытном существовании и эволюционном развитии многие миллионы лет человек не пользовался «словом» как таковым. По свидетельству археологов и лингвистов, словарные системы различных языков наиболее развитых народов мира начали появляться примерно 3,6 тыс. лет тому назад как необходимое средство общения людей, объединенных в государство-общество. До тех пор вся жизнедеятельность людей обеспечивалась безмолвным функционированием мыслей и интуитивным, бессистемным сотворением их разнообразных комбинаций для более уютного и надежного существования, последовательного улучшения материальных условий бытия.

Объективно созревшие к началу XXI века эволюционно-исторические условия настоятельно требуют всеобщего перехода от традиционного меркантилизма и однобокого, прагматического материализма к полномасштабному *эволюционно-онтологическому миропониманию*, в котором, помимо освоенной и перепаханной половины материального бытия, содержится вторая, малоизвестная, беспорядочная и таинственная область, именуемая *духовной жизнью человека*. И если наступило благословенное историческое время высвободить нынешние и будущие поколения людей из многовековых оков невежества и варварства, нам надлежит *всемогущей силой научного познания* проникнуть к истокам аморализма и обскурантизма, вспахать, посеять и взрастить семена гуманизма, высокой культуры мышления, подлинно цивилизованного поведения и общения людей на земной планете.

Всем здравомыслящим землянам важно осознать, что все малые и большие, включая глобальные, пороки земного бытия являются закономерным итогом донныне сохраняющейся стихии

неупорядоченного человеческого мышления, где «правит балом» не великая сила Разума и Добродетели, а всевозможные, как правило, случайные, импульсы жизненной активности каждого индивида, каждой малой или большой общности людей.

В такой беспорядочной системе мыслей и действий человек был бессилён обуздать вопиющие пороки Зла и Безумия, а потому был всегда вынужден покорно и мужественно терпеть многочисленные проявления необузданного насилия, жестокости и несправедливости. Как подчеркивал в предвоенные 30-е годы А.И. Клизовский, «большинство людей не предполагают даже, какого опасного и коварного сотрудника они имеют в своем недисциплинированном и неуправляемом уме, если он лишен благотворного и сдерживающего влияния своего высшего начала и ему предоставлена свобода мыслить, когда он хочет, о чем хочет и как хочет. Поэтому вопрос о контроле своих мыслей является вопросом первостепенной важности и самой насущной необходимости» [1].

Всемирно известный русский мыслитель и писатель Ф. М. Достоевский говорил: «Человеческая душа есть вечное поле брани между Богом и Дьяволом». В этой непревзойденной мудрости отражена подлинная картина человеческой жизнедеятельности на протяжении всей многовековой эпохи варварства, когда человек был беспомощным соучастником или, лучше сказать, послушным исполнителем переменчивых итоговых результатов этой бесконечной битвы между Добром и Злом, между Разумом и Безумием.

Иначе говоря, подобно постоянно, ежедневно и ежечасно меняющимся погодно-климатическим условиям, разнообразные, добрые и злые душевные порывы определяют направленность и ход наших мыслей, а с ними и действий. Отсюда начинаются все человеческие радости и страдания, слепая и самоубийственная вера в мифические силы космоса, в пришествие благодетельных президентов и тому подобные фантазии, которые в совокупности и сущности своей являются традиционными проявлениями невежества и обскурантизма.

К началу XXI века просвещенному и интеллектуально развитому человеку надлежит воспринимать приведенную мудрость не как вечный приговор природы и истории, а как своеобразный призыв к духовному пробуждению, к активизации своей жизни и посильному соучастию в противоборстве светлых и черных сил неведомой природы. В отличие от безмолвного и безучастного «поля брани» современному человеку стало посильным выйти из анахроничного, жалкого состояния беспомощного раба своих шальных чувств, неконтролируемых мыслей и неосознанных

деяний, овладеть великой силой **здорово-мыслия и добро-детели**, а значит, содействовать вечно желанному превосходству Бога над Дьяволом и Добра над Злом.

Величие наступившего века состоит именно в том, что он должен войти в историю как *столетие духовно-интеллектуального пробуждения человека*, всеобщего осознания возросшей ответственности народов развитых и слаборазвитых стран за радикальное улучшение сложившегося стихийно-уродливого миропорядка и сохранение жизни на нашей прекрасной солнечной планете. При этом известный тезис Ф. М. Достоевского о том, что «красота спасет мир», следует уточнить и конкретизировать в исторически новой редакции: **«здорово-мыслие, а с ним и добро-детель спасут мир»**.

В свое историческое время великий Вольтер утверждал, что *«мы так же не властны в течении наших мыслей, как и в обращении нашей крови»*. Этот тезис, надо полагать, объективно отражает господствовавшее многие века и тысячелетия общее мнение о стихийности и спонтанности мысли-импульсов и мыслеобразов, постоянно бомбардирующих кору головного мозга, активизирующих его функции и дающих разнообразные сигналы всему организму. В силу недостаточности научных знаний все люди, включая выдающихся мыслителей, естественно, не могли даже приблизиться к идее о познаваемости мыслей и тем более об их регулируемости.

Современной мировой науке посильно ставить и решать конкретные проблемы формирования духовно-интеллектуального облика человека и внутреннего функционирования эзотерической энергии мыслей и чувств. Выполнение этой сложнейшей исторической миссии непосредственно связано с систематизацией и генерализацией множества разрозненных научных знаний и созданием прикладной онтологии как унифицированной системы общечеловеческих принципов рационального построения земного бытия человека и общества.

При этом формирующийся курс современных онтологических знаний должен быть конкретно-прикладной отраслью, основанной на реальных фактах, процессах и закономерностях нынешнего этапа эволюционно-исторического развития различных стран и регионов мира. Вместе с тем, как координирующая и консолидирующая отрасль науки, она должна охватывать преимущественно межотраслевые взаимосвязи и явления, интегрируя их в завершённую систему полномасштабных, глобально-земных императивов разумного построения духовной и материальной жизнедеятельности людей на нашей планете.

Центральное место в системе нарождающихся научно-онтологических знаний должна занимать *теория совершенного, т. е. разумного, цивилизованного, ноосферного мыслетворчества человека*, базирующаяся на целостном изучении объективных законов рационального функционирования и взаимодействия человека, общества и природы, а также всеобщем признании основных общечеловеческих, наднациональных и надрелигиозных постулатов.

Постулат первый. Двуединство духовной и материальной жизни является естественным свойством и отличительным признаком земного бытия человека.

Постулат второй. Побудительными мотивами жизнедеятельности человека являются его материальные и духовные потребности.

Постулат третий. Эволюционное совершенствование земного бытия достигается на основе нравственно-интеллектуального развития человека и возрастания его творческо-созидательных способностей в преобразовании окружающего мира.

Постулат четвертый. Естественным первоначалом жизнедеятельности человека является осознанное мыслетворчество, постоянно порождающее разнообразные формы разумной жизненной активности.

Постулат пятый. Творческо-созидательная и разрушительная деятельность человека определяется рациональностью выбора смысла и целей земного бытия.

Постулат шестой. Человек обладает двумя генерирующими и постоянно взаимодействующими центрами жизненной активности — системой чувственных побуждений, что принято называть «душа», и системой мысленных импульсов, т. е. «разум».

Постулат седьмой. Основным и всеобщим принципом жизнедеятельности человека-землянина является нравственно-интеллектуальное самосовершенствование.

Изложенные постулаты в совокупности представляют собой теоретический базис современного построения жизнедеятельности человека, а также последовательной локализации антагонистических межнациональных и межрелигиозных противоречий и конфликтов. Они позволяют приблизиться к пониманию гениальности и подлинной сущности определения земного бытия человека, сформулированного в начале нашей эры древнеримским философом Марком Аврелием: «*Наша жизнь — это то, во что ее превращают наши мысли*». Если при этом учесть, что реальным носителем и творцом мысленной энергии является человек, то именно ему, т. е. каждому из нас, принадлежит *право и ответ-*

ственность творения собственной жизни, утверждая господствующие позиции добродетели и последовательно ограничивая проявления невежества и злодейства.

Каждый человек со времени пробуждения его творческо-созидательной активности постоянно пользуется двумя естественными генераторами жизнедеятельности, какими являются чувства и мысли. Первый генератор функционирует в виде непрерывного потока разнообразных спонтанных мироощущений, симпатий и антипатий, страстных желаний и душевных порывов любви и ненависти. Его носителем, как принято считать, является душа или, более конкретно, сердце человека, чутко реагирующее на все чувственные внешние и внутренние импульсы-раздражители. Подобно вечно беспокойной поверхности мирового океана человеческие чувства и страсти не позволяют их носителю перейти в состояние покоя, безмятежности и бездеятельности.

Многие мыслители издавна понимали жизнотворную силу разнообразных человеческих чувств и страстей, указывая на исключительную важность их управляемости, регулируемости и контроля. По определению Вольтера, «Страсти это ветры, надувающие паруса корабля; иногда они его топят, но без них он не мог бы плавать».

Великий Аристотель говорил: «Властвует над страстями не тот, кто совсем воздерживается от них, но тот, кто пользуется ими так, как управляют кораблем или лошадью, то есть направляют их туда, куда нужно и полезно». Жан-Жак Руссо подчеркивал: «Все страсти хороши, когда человек господствует над ними, и все плохи, когда он им покоряется». Еще в начале нашей эры мудрый Эпиктет завещал: «Владей страстями, иначе страсти овладеют тобою».

Однако все эти заветы великих мыслителей для основной массы людей остаются малоизвестными и неиспользуемыми пожеланиями духовно-интеллектуального пробуждения к более разумному устройству земного бытия.

В реальной жизни наиболее страстные, положительные и отрицательные, желания и душевные порывы всегда определяют целенаправленность деятельности человека со всеми ее позитивными и негативными последствиями. Вся минувшая история человечества являет собой нескончаемую цепь больших и малых событий, происходивших преимущественно на почве неконтролируемых волевых желаний и страстных порывов всевозможных вождей и предводителей. Лишь только избранным и наиболее мудрым представителям человеческого рода удавалось избежать

прискорбной участи невольных рабов своих неумных страстей и пылающих желаний.

Вторым генератором жизненной активности человека является его *мыслетворчество*, возникшее вместе с пробуждением аналитического мировосприятия и функционирующего вместе с корой головного мозга и центральной нервной системой. Здесь находится тот загадочный, волшебный источник всемогущественной силы человеческого разума, который импульсирует разнообразные мысли и мыслиобразы. Они оживляют человеческую фантазию, позволяют прогнозировать всевозможные большие и малые, ближайшие и перспективные цели земной жизнедеятельности. Как справедливо утверждают психологи, человеческий мозг выполняет, с одной стороны, функции аккумулятора и накопителя знаний, а с другой стороны, он выполняет роль творца новых знаний на основе аналитического восприятия окружающего мира, абстрактно-логического или экспериментального моделирования различных процессов и явлений.

Значительно менее изученной является третья, можно назвать, внутренняя функция человеческого разума, связанная с его постоянным взаимодействием с чувственными органами. Мы традиционно используем весь потенциал научных поисков на изучении внешнего мира и познании материальной субстанции человека, но оставляли всегда в стороне таинственные процессы духовно-интеллектуальной жизни и деятельности людей.

Можно сказать, что мы продолжаем жить и творить на земной планете в исторически сложившейся атмосфере всеобщего господства стихии чувств и стихии мыслей с неизвестными перспективами на ближайшее и отдаленное будущее. Пресловутый принцип «не ведая, творим» отражает истинную картину земного существования как отдельных индивидов, так и целых народов. Мир пребывает во власти необузданных страстей и неуправляемых чувств, что постоянно порождает турбулентность и антагонизм в структуре межчеловеческих отношений, многочисленные трагедии в жизни каждого землянина, каждой малой и большой общности людей.

Между тем за последние 10–20 лет начали появляться первые научные труды, в которых содержатся логически стройные концепции об основных функциях и свойствах человеческой души и разума, авторами которых являются многоопытные нейропсихологи и физиологи, пытающиеся найти ответы на вопросы о физической природе и истоках чувственных и мысленных импульсов в организме человека.

Традиционно сложившийся образ земного бытия базируется на ведущей и определяющей роли чувственных импульсов и неуправляемых страстей. При этом центральная нервная система используется преимущественно в качестве вспомогательной системы для определения наиболее простейших способов достижения поставленных целей соответственно возгоревшимся желаниям. Такой порядок жизнедеятельности, существовавший многие века минувшей истории, носит ярко выраженный спонтанный, стихийно-стохастический характер, соответствующий общеизвестному принципу «по воле волн» (*life-drifting*) или более древнему «как бог пошлет (или как бог даст)».

Ныне достигнутый уровень развития человеческого интеллекта позволяет ставить и решать исторически новую проблему кардинального изменения устоявшегося чувственно-эмоционального образа жизнедеятельности человека и перехода от рассеянного и неуправляемого мышления к стройной *системе разумного мыслетворчества*, овладению сложнейшим и пока неизвестным искусством ментально-нравственного контроля и рационального использования энергии чувств, эмоций и страстей. Практически это означает, что в реальной жизни каждого землянина ведущим и определяющим должен стать разум и его система современного мыслетворчества. Ее основной функцией должен быть постоянный контроль, регулирование и эффективное управление чувственной системой на известном принципе демократического централизма.

Такой порядок взаимодействия систем разума и чувств образно можно сравнить с общеизвестным управлением автомобилем, где роль двигателя выполняют чувства и страсти, а главные функции рулевого управления и тормозной системы надежно выполняет центральная нервная система, то есть разум.

Для овладения практическим искусством разумного мыслетворчества и осознанной активной жизнедеятельности современному человеку в период детско-юношеского воспитания и образования необходимо пройти три уровня совершенствования умственной деятельности:

- низший, или инстинктивный, ум;
- средний, или аналитический, ум;
- высший, или творческо-созидательный, ум.

Низший, или *инстинктивный*, ум характерен для детей дошкольного возраста в силу естественной ограниченности их знаний и опыта, преобладания инстинктов самосохранения и неосознанных интуитивных действий. Средний, или *аналитический*,

ум формируется в период школьного воспитания и образования, когда по мере овладения научными знаниями и жизненным опытом человек обретает ценнейшую способность к аналитическому восприятию окружающего мира, оценке разнообразных событий, происходящих в общественной и личной жизни, выполнению определенных функций в избранной отрасли производственно-трудовой деятельности.

Высшая ступень умственного развития, которую можно назвать *творческо-созидательным разумом*, как правило, начинает формироваться на завершающем этапе школьного и вузовского воспитания, когда полученный объем общеобразовательных и профессиональных знаний вместе с приобретенным жизненным опытом позволяет основной части молодежи освоить фундаментальные нравственно-интеллектуальные принципы разумного построения личной материальной и духовной жизни.

«Нравственное воспитание человека должно начинаться не с улучшения нравов, а с изменения мышления и с утверждения характера» (И. Кант).

Теория разумного мыслетворчества призвана аккумулировать и систематизировать накопленные научные знания о материальной и духовной жизни человека на земной планете, способствовать пробуждению и утверждению глобального цивилизованного миропонимания, последовательному переходу от меркантильно-потребительского к творческо-созидательному миропорядку.

Как мудро говорил около 100 лет тому назад Л. Н. Толстой, *«пора перестать ждать неожиданных подарков от жизни, пора самим делать жизнь»*. Практически это означает, что историческое время благих надежд на Господа Бога или на добродетельных вождей уходит в прошлое. Пришедший новый век и третье тысячелетие нашей эры настоятельно требуют всеобщего осознания исторической дилеммы нынешнего времени, которая определяет две возможных перспективы дальнейшего существования человечества. Одна из них, пессимистическая, основана на сохранении сложившихся традиций стихийно-стохастического развития и пассивно-выжидательного отношения к глобальным проблемам охраны окружающей природы и бездумного потребления минерально-сырьевых ресурсов планеты.

В таком случае, совершенно очевидно, человечество уже в ближайшие годы окажется неспособным поддерживать достигнутый уровень материального благосостояния и перейдет в состояние деволюции. Некоторые ученые-пессимисты не без основания считают, что мы реально переступили порог, за которым начался

Апокалипсис. Перед человечеством стоит кардинальный вопрос: существовать или исчезнуть.

Вторая, оптимистическая перспектива непосредственно связана с всеобщим осознанием критического состояния окружающей природы и необходимости радикального изменения традиционного образа потребительской жизнедеятельности. Глобально-историческая задача заключается в том, чтобы возвысить духовно-интеллектуальные способности человека до уровня полномасштабного видения мира и целенаправленно перейти к более благоразумному, цивилизованному взаимодействию с природой или, по определению академика В. И. Вернадского, к *ноосферному состоянию земного бытия*.

Историческую миссию воспитания новых поколений людей на принципах разумного мыслетворчества и рационального построения индивидуальной и общественной жизнедеятельности должна сыграть формирующаяся **система духовно-интеллектуального воспитания и образования (ДИВО)**, охватывающая все этапы детско-юношеского созревания человека к активной трудовой деятельности.

По выражению А. П. Чехова, *«нам нужны умные, образованные люди. По мере приближения человечества к лучшей жизни число таких людей будет увеличиваться, пока они не составят большинство»*.

Надо полагать, что **современная прикладная онтология** в ближайшей перспективе может выполнить важнейшую функцию систематизации и генерализации ныне разрозненных гуманитарных знаний, а вместе с тем стать *фундаментальной отраслью мировой науки*, интегрирующей жизнеутверждающие каноны и постулаты *подлинно разумного устройства земного бытия человека* в условиях всеобщей глобализации, гуманизации и гармонизации мира.

ЛИТЕРАТУРА

1. Клизовский А.И. Основы миропонимания Новой Эпохи. — Рига, 1991.
2. Прикладная онтология / В.П. Бабич, В.А. Могилко, В.М. Онегина. — Харьков, 2013.

Андрій Безродний

(м. Харків),

Хо Янь

(КНР)

«КОНФУЦИАНСКИЙ ЧЕЛОВЕК»: СТАБИЛЬНОСТЬ ТРАДИЦИЙ ПРОТИВ «ЛИБЕРАЛЬНОГО ХАОСА»

Стремительный рывок современного Китая в группу мировых индустриальных лидеров диктует необходимость детального изучения внутренних общественно-политических процессов, происходящих в государстве. Одним из идеологических стержней (наряду с доминирующим марксизмом) социального устройства в Китае является неоконфуцианство. Последнее прошло трудный путь противостояния со стороны доминирующих в разное время идеологических векторов, например таких, как «движение за новую культуру» или «культурная революция». Последние активно пропагандировали стремление привнести либеральные («западные») ценности, а впоследствии и заменить собой архаичное конфуцианство. Каждое из этих течений декларировало необходимость созидания «нового человека». Причем главной силой, противостоящей процессам социальных преобразований, рассматривалось укоренившееся в обществе учение Конфуция.

Перед китайскими интеллектуалами с устрашающей неизбежностью был поставлен вопрос: сохранит Китай свое историческое наследие (конфуцианство) или будет вынужден произвести глубокую общественную модернизацию («вестернизацию»)? Каким будет современный китаец (в философско-антропологическом аспекте понимания термина «человек»)?

Анализ исследований и публикаций показывает, что в отечественной (украинской) интеллектуальной среде можно фиксировать почти полное отсутствие интереса к исследованию феномена конфуцианства. Особо на подобную ситуацию следует обратить внимание в связи со стремительным возрастанием роли Китая в современном глобализованном мире. В мире «статические границы» утрачивают свою прежнюю роль, становясь про-

ничаемыми для различных культурных и идеологических течений. Среди рассмотренных нами работ, затрагивающих тематику формирования современного неоконфуцианства и его противостояния «новым веяниям», можно выделить публикации следующих авторов: Н. А. Абрамова, А. Г. Васильева, А. М. Карапетянца, А. И. Кобзева, Н. В. Крылова, А. Е. Лукьянова, В. В. Малявина, Л. С. Переломова, И. И. Семенко, Е. В. Середкина, М. Л. Титаренко. Отметим также китайских исследователей: Го Можо, Сунь Ятсен, Сун Юань, Чжэн Цзядун, Фан Кэли, Фэн Юлань, Хуан Цзунси, Цзя Линьсян.

Цель статьи заключается в анализе процесса противостояния конфуцианства и таких общественно-политического преобразований в истории современного Китая как: «движения за новую культуру» и «культурная революция». Нами поставлена задача: рассмотреть «столкновение» идей и постулатов, пропагандируемых в свое время лидерами «движения за новую культуру» и «культурной революции» с базовыми положениями неоконфуцианства. Анализу противостояния «ветров с Запада» (пользуясь известным изречением Мао Цзэдуна: «Ветер с Востока преодолет ветер с Запада») и конфуцианства в период «социальных перемен» и посвящена наша статья.

Изложение основного материала. Рассмотрение механизма «противостояния» конфуцианства и «ветров перемен с Запада» проведем в хронологической последовательности. От «движения за новую культуру» к «культурной революции».

В начальной стадии нашего изложения следует прокомментировать историческую ретроспективу «движения 4 мая 1919 года». Спусковым механизмом данного явления послужили студенческие демонстрации, произошедшие в Пекине в мае 1919 года. Молодые люди протестовали против подписания по итогам Парижской мирной конференции решения не возвращать Китаю провинцию Шаньдунь. Последняя была оккупирована Японией.

Кроме общественно-исторического значения, «движение 4 мая» ознаменовалось следующими моментами (важными для нашего последующего анализа): 1) «вестернизация» мировоззрения «среднего китайца», открытость «ветрам перемен», пришедших с Запада; 2) постепенное внедрение идей марксизма, особенно укрепивших свои позиции после революции в России: отказ от тезиса об исключительности китайской нации, окруженной чередой варварских племен [1, 2, 7].

21 сентября 1919 года был провозглашен манифест «движения за новую культуру». Среди ведущих лозунгов можно отметить

следующие: 1) отказ от прежней феодальной культуры; 2) социальное переустройство общества на новых принципах [2, 7]. В частности, указывалось на необходимость отбросить конфуцианство как «реакционное» философское учение. Сторонники «движения за новую культуру» (Чэнь Дусю, Ли Дагжао, У Юй и др.) настаивали на том, что конфуцианство является «краеугольным камнем» прежнего социального механизма. Они настаивали на том, что новое постреволюционное общество немыслимо при сохранении архаичных конфуцианских традиций.

Участники движения уверяли, что устойчивость феодального Китая всецело базировалась на учении Конфуция. И если «выбить» это основание, то старая система падет, что позволит освободить дорогу для построения новой мировоззренческой системы. «Если мы будем строить государство и общество на базе конфуцианских принципов, это означает, что не нужно ни республиканской конституции, ни реформы, ни новой политики, ни нового образования, напрасно тогда была пролита кровь за революцию, за парламент, за законы» [8, с. 397].

В этот период была предпринята попытка отбросить историческую национальную традицию и привнести попытку «модернизации». Иногда говорят об «вестернизации» или об «открытости Западу» [1, 2, 7]. Видные китайские мыслители обратили внимание на тот факт, что после долгих столетий изоляции от западной культуры наметился вектор существенного сближения.

«Культурную революцию» принято рассматривать в качестве непосредственной реакции на «провал» стратегии индустриального «большого скачка», как полагали ряд видных партийных лидеров (Лю Шаоци и Дэн Сяопин и др.). Ее активная фаза происходила с 1966 по 1976 годы. Это десятилетие принято называть наиболее кровавым периодом в истории современного Китая [6, 8].

Какие же идеологические цели и задачи легли в основание «культурной революции»? По мнению самого Великого Кормчего, в Китае возникла необходимость в формировании «нового человека». Человека, способного принять идеи модернизации и индустриализации. Индивида, способного безболезненно откинуть старые общественные и культурные идеалы и сделать решительный шаг в сторону нового (в последующем глобализированного) «модернового мира». По замыслу Мао, в модернизированный новый мир должен был вступить «новый человек». В антропологическом (философский аспект) смысле это должен быть более совершенный человек. Индивид, способный совершить эпохальную модернизацию как производства, так и самого себя.

Для достижения поставленной цели — создания «нового человека» — Мао предложил преодолеть «четыре препятствия» (или «четыре пережитка»): 1) старые идеи; 2) старая культура; 3) старые обычаи; 4) старые привычки [5]. Устранение этих препятствий, по мнению Великого Кормчего, должно привести к постепенному формированию «нового человека».

Стратегию борьбы с конфуцианством в период «культурной революции» можно свести к следующим основным направлениям: 1) выпуск брошюр, направленных на дискредитацию учения Конфуция; 2) «выкорчевыванию» активных носителей конфуцианства среди интеллигенции и университетских учителей, проведение активных агитационных мероприятий среди «малограмотного населения»; 3) показательные репрессии против партийных лидеров, «зараженных» идеями конфуцианства (в частности, борьба против Линь Бяо); 4) «перетаскивание» на свою сторону в прошлом видных конфуцианцев среди историков, философов и идеологических работников (например, философ Фэн Юлань) [2, 3, 5]. Ниже мы представим краткую «расшифровку» изложенных положений.

Активная агитация и контрагитация. Основным иллюстративным материалом идеологической борьбы против идей Конфуция являлись «маленькие с примитивными картинками» книжечки по цене 1 фэнь (самая мелкая монета на тот момент в Китае). В этих «книжках с картинками» в иронической форме высмеивались основные положения конфуцианства. Общедоступность (минимальная цена и многомиллионные тиражи), простота и карикатурность изложения, а также декларируемая государством необходимость изучения данных материалов привела к резкому падению популярности идей конфуцианства. Особенно в среде простого и малограмотного населения.

Существенный вклад в дело идеологического противостояния (правда, отметим, что прямая критика конфуцианства звучала не так открыто) внесла «Маленькая красная книжечка» (нередко называемая «Цитатник Мао») [12]. Следует отметить, что «Маленькая красная книжечка» была составлена в 1966 году (начало «культурной революции») Линь Бяо. Книга включала в себя необходимые для непосредственного изучения (а нередко, рекомендуемые для заучивания) цитаты из официальных речей или высказываний Мао Цзэдуна.

«Маленькая красная книжечка» стала своеобразным манифестом создания «нового человека», главного тезиса «культурной революции». Напомним, что основными аспектами этого

«строительства» является последовательный отказ от старых ценностей, старой культуры, старых обычаев и привычек. «Новое» должно прийти на смену «старому».

Борьба против «носителей» старых идей в массах. Идеологи Китая полагали (и не без основания), что, кроме «пассивной» агитации, существенную роль в борьбе против конфуцианства должны были сыграть и более «активные» методы контрпропаганды. Для этих целей были сформированы следующие боевые отряды: 1) «Хунвейбины» (красные охранники), в основном состоявшие из школьной и студенческой молодежи; 2) «Цзаофани» (бунтари) — молодые рабочие и служащие.

Борьба против лидеров, «зараженных идеями конфуцианства». Наиболее иллюстративным примером данного социально-политического явления является так называемое «дело Линь Бяо». Последний был обвинен в распространении идей Конфуция, а при обыске у него нашли «крамольную литературу» конфуцианского толка.

В Китае была развернута активная пропагандистская компания «Против Линь Бяо и Конфуция». В частности, высмеивая конфуцианское учение, про ее основателя писали следующее: «Старикан Кун, этот тип, во-первых, не понимал революционной теории, во-вторых: он не умел заниматься производственным трудом, был начисто лишен каких-либо талантов и являл собой большой мешок, наполненный трухой... Его знания производства равнялись нулю... Трудовой люд взирал на старикана Куна как на крысу, перебегающую улицу, которую все гонят и бьют» [11].

«Перетаскивание» на свою сторону философов, разделяющих конфуцианство. Наиболее иллюстративной в данном аспекте является судьба великого китайского философа Фэн Юланя (1895–1990), известного у нас по книге «Краткая история китайской философии».

В период «культурной революции» видный философ был «вынужден» публично отречься от конфуцианства. Принято считать, что ускоренной «перековке» Фэн Юланя способствовали несколько «дружеских бесед» с Председателем Мао.

Выдающийся философ входил в «Пролетарский штаб по делам культурной революции», вошедший в историю Китая компанией «прикрыть лавку Конфуция», а также травлей Линь Бяо.

Прежде чем перейти к описанию процесса «противостояния» конфуцианства новым веяниям, остановимся кратко на основных канонах конфуцианского понимания человека. Не вдаваясь в подробности, кратко перечислим основные из них: «небо», «ри-

туал», «человеколюбие» (или «гуманность»), «справедливость», «благородный муж» [9].

Термин «Ли» («ритуал») может быть переведен также как «правила», «церемонии», «этикет», «обряд» или, точнее, «обычай». Иными словами, обладает широким спектром интерпретаций. Однако в основном понятие «ритуал» отражает многогранность сферы общественных отношений.

Следование «ритуалу» («Ли») приводит к выстраиванию триады «благородного мужа» (собственно человека в западном толковании данного понятия), его взаимоотношению в трех векторах взаимодействия: 1) с «младшими» по социальной иерархии (дети, подчиненные и т. п.); 2) с равными тебе в социальном статусе и семейной структуре (братья, друзья и т. п.); 3) со старшими по чину, рангу или семейному статусу.

Следование всем канонам «ритуала» приводит к построению общества, тесно переплетенного узлами взаимного следования «ритуалу». «Учитель говорил: какие могут быть затруднения, когда способны править государством в соответствии с ритуальным правилом уступчивости? К чему нужен ритуал, когда не способны править государством в соответствии с ритуальным правилом уступчивости?» [9, с. 38].

Конфуций указывал на идею «сяо» или «сыновней почтительности». В частности, он писал: «Дома младшие почтительны к родителям, а на стороне послушны старшим, осторожны и правдивы, полны любви ко всем...» [9, с. 16]. Напротив, Председатель Мао активно выступал против пропагандируемых конфуцианством семейных ценностей, а как следствие, культы семьи [5, 12]. Идеалом «культурной революции» был тезис о разрыве с традиционными ценностями. Человека попытались оторвать от «родственных корней». Был издан указ о поощрении «доносительства» на своих близких. Подобное явление было выше понимания простого китайца. Это был мощнейший удар по глубинным культурным основам и миропониманию.

В социальной структуре китайского общества нет места либеральной «манifestации» своего собственного «Я». «Я», противопоставляющему себя монолитной многоголосице тысяч «Я», сцементированных в едином порыве «благородных мужей» следовать «ритуалу». Многообразию, «вмонтированному» в целостное, которое, в свою очередь, подчинено «небу». Гармония многих «Я» в обезличенном единстве, где каждый «винтик» (индивид) гармоничен в отлаженном и настроенном механизме. Учитель сказал: «Благородный муж — не инструмент» [9, с. 22].

Данная точка зрения чем-то подобна представлениям Платона об «идеальном государстве» или принципу «сродства» Г.С. Сковороды. Каждый занимает то место и выполняет ту функцию, к которой он «рожден», т.е. предрасположен. Подобное положение дел ни в коей мере не «угнетает» и не ограничивает индивида. Ибо он таков, каков он есть по своей природе. Иным ему не стать при всем желании (конкурентной индивидуальной борьбе, говоря словами «западного толкователя»).

И вот на этом фоне (устоявшегося конфуцианства в китайской мировоззренческой культуре) в «приоткрытую дверцу» революционных перемен («движение за новую культуру», «культурная революция») проник «дух» либерального миропонимания.

Именно концепт «ритуал» и принял на себя (конечно же, в переносном смысле) основной удар западного либерализма. Весьма любопытно обращение к энциклопедическому источнику, дающему следующее определение либерализму, а именно: «либерализм (от лат. *liberalis*, свободный) — свободное убеждение, стремящееся избавиться от традиций, обычаев, догм...» [10, с. 241]. Лучше и не скажешь, описывая общественно-политическую ситуацию в эпоху «противостояний конфуцианству». Подчеркнем еще раз полный отказ «...от традиций, обычаев, догм».

Иными словами, полное отречение от «старого мира», мира, основанного на конфуцианской традиции и построенного на принципе следования «ритуалу». Прежний мир, мир канонических устоев и норм, рушился. Ему на смену приходил Новый Мир. Мир миллионов индивидуальных «Я», противостоящих в конкурентной борьбе за ресурсы.

Выводы. Периоды активных социокультурных преобразований («движение за новую культуру», «культурная революция») характеризуются активной мировоззренческой борьбой против конфуцианства. В Китае был провозглашен курс на формирование «нового человека». Человека «пластичного» и открытого для новых социальных трансформаций. Общественные лидеры и ряд видных мыслителей усматривали угрозу для подобных преобразований в конфуцианстве с его акцентами на традиции и «ритуалах». Условно новое столкнулось с необходимостью очистить себе дорогу от пережитков старого.

Новое приходило на смену старому. «Коллективный человек» (человек «долга», «ритуала» или просто — «благородный муж») уходил в прошлое. Ему была уготована участь неандертальца, уступившего место более совершенному существу. «Благородного мужа» должен был сменить «Homo liberalis». Последнего не об-

ременяли «ритуалы». Он был свободен (либерален) во всем. Он был свободен от «долга». Он не был должен никому (правда и ему никто был не должен).

Устояв под натиском «ветров с Запада» конфуцианство в последующем было успешно «реабилитировано» и включено в идеологическую доктрину современного Китая.

ЛИТЕРАТУРА

1. Афанасьев А.Г. Борьба против конфуцианства в период «движения за новую культуру» / Конфуцианство в Китае. Проблемы теории и практики. — М., 1982.
2. Бурлацкий Ф.М. Мао Цзэдун и его наследники / Ф. М. Бурлацкий. — М. : Международные отношения, 1979. — 400 с.
3. Галенович Ю.М. Смерть Мао Дзедуна. — М. : Изограф, 2005. — 672 с.
4. Гарушянц Ю.М. Движение 4 мая 1919 года в Китае. — М., 1959.
5. Делюсин Л.П. «Культурная революция» в Китае / Л.П. Делюсин. — М. : Знание, 1967. — 48 с.
6. Делюсин Л.П. Китай в поисках путей развития / Л.П. Делюсин — М. : Муравей, 2004. — 445 с.
7. Движение 4 мая 1919 года в Китае / Под ред. Л.П. Делюсина. — М. : Муравей, 2003.
8. История Китая. Учебник / Под. ред. А.В. Меликсетова. — 2-е изд., испр. и доп. — М. : «Высшая школа», 2002. — 736 с.
9. Конфуций. Изречения и афоризмы. Луньюй / Конфуций. — М. : Эксмо, 2014. — 480 с.
10. Краткая философская энциклопедия. — М. : Издательская группа «Прогресс» — «Энциклопедия», 1994. — 576 с.
11. Критика Линь Бяо и Конфуция // [Электронный ресурс] — Режим доступа: http://ru.wikipedia.org/wiki/Критика_Линь_Бяо_и_Конфуция
12. Мао Цзэдун Маленькая красная книжечка (Цитатник) — М. : Алгоритм, 2007. [Электронный ресурс]. / Мао Цзэдун — Режим доступа: <https://royallib.com>

«Конфуціанська людина»: стабільність традицій проти «ліберального хаосу»

Мета статті полягає в аналізі процесу протистояння конфуціанства і таких суспільно-політичного перетворень в історії сучасного Китаю як: «рух за нову культуру» і «культурна революція». Періоди активних соціо-культурних перетворень характеризуються активною світоглядною боротьбою проти конфуціанства. У Китаї був проголошений курс

на формування «нової людини». Людини «пластичної» і відкритої для нових соціальних трансформацій.

Ключові слова: конфуціанство, «рух за нову культуру», «культурна революція», «нова людина», ритуал, «лібералізм».

A.G. Bezrodniy, Ho Yan

«Confucian man»: stability of traditions against «liberal chaos»

The purpose of the article is to analyze the process of confrontation between Confucianism and such socio-political transformations in the history of modern China as: «movement for a new culture» and «cultural revolution». Periods of active socio-cultural transformations are characterized by an active ideological struggle against Confucianism. In China, a course has been proclaimed on the formation of a «new man». A person is «plastic» and open to new social transformations.

Key words: Confucius, «movements for a new culture», «cultural revolution», «new man», ritual, «liberalism».

*Михайло Бейлін,
Геннадій Гончаров
(м. Харків)*

ЕЛЕКТРОННИЙ ПРОСТІР ЖИТТЄВОГО СВІТУ ЛЮДИНИ

Під впливом нових інформаційних і телекомунікаційних технологій формується новий образ людини: її новий світогляд, нові потреби і новий спосіб життя. Зміни, що відбуваються в стилі життя та системі цінностей інформаційної людини, а саме можливості поєднання всіляких інтересів та ролей, виокремлення нових принципів структуризації часу протягом життя загалом, потенціал розвитку, надлишок інформаційних комунікацій, — все це та багато іншого сприяє становленню людини, яка має специфічні характеристики. Сучасна людина все частіше стикається з проблемою простору симуляції, що створюється новітніми технологіями, а життєвий світ людини стверджується як ще одна віртуальна видимість. Індивіду в цьому світі відводиться лише одна можлива роль — відчуженого спостерігача. Таким чином трансформується свідомість людини, а витіснена на периферію «нудна» побутова реальність слугує лише деяким не надто цікавим доповненням віртуальної реальності. Людина епохи постмодерну, занурена у віртуальну реальність, захоплено «живе» в ній, усвідомлюючи її умовність, керованість її параметрів і можливість виходу з неї.

Сьогодні явно виокремилися дві альтернативні тенденції впливу мережі Інтернет на сучасну людину. Позитивний вплив вбачається у принципово новому рівні розвитку техніки, науки і культури, який збагачує планетарну спільноту можливістю проявити себе; працювати, не виходячи з будинку, що досить актуально не тільки для інвалідів; розширювати географічні зони економічної співпраці; мати доступ до шедеврів світового мистецтва тощо. Негативний вплив обумовлений змінами свідомості сучасної людини, які пов'язані зі специфічною залежністю від інтернету; з проблемами анонімності, всездозволеності, безкарності кіберзлочинності та мережевого шахрайства. Інтернет відкрив нові можливості для здійснення негативних тенденцій

і намірів. Так, у Мережі виникають клуби самогубців, наркоманів, терористів-початківців, через соціальні мережі управляють ситуаціями організованого хаосу», тощо. Все частіше спостерігаються порушення адекватності людської поведінки в реальності, втрата життєвих орієнтирів, «розшарування» структури особистості, віртуалізація її свідомості. Найбільш складні проблеми деструктивного впливу інтернет-пристрастей на людину стосуються моральних принципів: явний дефіцит поваги до думки віртуальних співрозмовників, ігнорування авторських прав на матеріали, що представлені в інтернеті; безоглядний плагіат, нетерпимість до інакомислення; захоплення мережевим хуліганством тощо [2].

Які потреби відчуває інформаційна людина і які ризики її підстерігають? «Інформатизація повсякденного життя і поява нового інформаційного поля людського буття не проходить безслідно для життєвого світу людини. У електронному просторі змінюються поведінкові стандарти та ціннісні орієнтації особистості» [9, с. 6]. Американський соціолог М. Маклюен характеризує інформаційне суспільство як епоху «інформаційного індивіда» в умовах перемоги електронної (аудіовізуальної) комунікації, що підвищує інтелектуальні здібності і творчий характер особистості. Він вважав, що електронна революція перекрає життя [6]. Засновник антивірусної компанії Є. Касперський у виступі на конференції в Лондоні виокремив п'ять основних загроз для звичайних користувачів, що існують у кіберпросторі [1]. Першою з них, на думку Є. Касперського, є кіберзброя, створена спеціально з метою атак на будь-які об'єкти. Другою важливою небезпекою є використання соціальних мереж для масового маніпулювання людьми. Ще однією потенційною небезпекою Є. Касперський вважає дітей інтернет-покоління і те, як вони взаємодітимуть з політикою. Також небезпека для користувачів полягає в звичайних хакерських атаках, які стають дедалі більш поширеними і все частіше здійснюються вже не з настільних комп'ютерів, а з використанням смартфонів та інших мобільних пристроїв. Останньою важливою небезпекою для сучасних користувачів Є. Касперський вважає зникнення конфіденційності внаслідок розвитку соціальних мереж та інших сервісів такого роду.

Оцінюючи майбутній стан людини, науковці виокремлюють людину-челенджера (*challenge*), людину мережі, або *networker*, людину-понтіфіка, людину-навігатора, які в сумі являють собою «Людину переходу», або *homo ludens*. Не варто також забувати про людину-кіборга, модель якої активно обговорюється багатьма дослідниками [12]. Ці «моделі людини» існують згідно з «фігурою

ідентичності», і в залежності від конкретного етапу історичного процесу розвитку для кожного періоду характерна власна модель людини.

Особливо серед них вирізняється образ Постлюдини. С. Хорунжий, розглядаючи проблему формування Постлюдини, зазначає, що на сьогодні антропологічний «сплеск» принципово відрізняється від попередніх: «Вперше в історії Людини повна трансформація нею самої себе, власної природи та конституції, стає технічно здійсненою, і Людина визначеним чином, неухильно починає вже вибудовувати відповідні практики. На цьому рубежі виникає необхідність поставити заново майже всі базові питання антропології: щодо існування «природи» та можливості «визначення» людини, про особистість, її індивідуальну та видову ідентичність, про ціннісні та етичні основи людського буття, про критерії вибору та оцінки трансформативних стратегій, межі дозволеності трансформацій» [11]. Водночас, подібна рефлексія має місце тільки на стадії становлення, оскільки сьогодні обговорюються, головним чином, самі практики, їх деталі, шляхи, сам образ Людини, а безпосередні наслідки такої трансформації обговорюються значно менше. Комп'ютерні технології входять в антропологію, здійснюючи кардинальне розширення інтерфейсу «мозок — машина» (ІММ). Коли ІММ захоплює певну критичну долю активностей і здібностей людини, є підстава говорити, що людина перетворюється на гібрид людини і машини, тобто Кіборга (цей термін введений в обіг ще в 1960 р. і означає будь-який гібрид людського тіла, включаючи мозок, і штучних механізмів). Отже, Кіборг — це перший вигляд Постлюдини, і до його появи ведуть стратегії, що розвивають всі форми поєднання і зрощення тіла та / або мозку людини з комп'ютерною технікою і з технікою взагалі.

З часом генетичні технології проникають в антропологію, просуваючись до можливості практичного маніпулювання генетичною програмою та геномом людини. Є підстави стверджувати, що коли генетичні зміни перевищать певну критичну межу, відбудеться перетворення на іншу, відмінну від людини живу істоту, для якої сьогодні немає єдиного загальноприйнятого імені, але ще у 1950-х роках у романі «Кільце навколо Сонця» американський письменник і гуманіст Кліффорд Саймак використовував поняття «мутант» для позначення постлюдини, яка має надздібності, що передаються генетичним шляхом [8]. У наш час багатогранний дослідник світу природи і світу містики С. Хорунжий також використовує термін «мутант» [10]. В його розумінні Мутант — це

другий вигляд Постлюдини, до появи якої ведуть певні стратегії розвитку генетичних технологій.

Ці ж стратегії ведуть до можливості виникнення ще однієї екзотичної істоти — Клона, тобто точної генетичної копії людського організму. Клон — генетично нормальна людська істота, тобто не Мутант, проте, маючи характер «копії, а не оригінала», він виявляє глибокі антропологічні відмінності, через які також, на думку вченого, може розглядатися як Постлюдина. «Отже, Кіборг, Мутант, Клон — три версії Постлюдини, до кожної з яких ведуть певні антропо-технологічні практики, які сьогодні вже активно розвиваються (хоча і не досягли фінальних плодів), але викликають при цьому настільки ж активні заперечення та сумніви» [11].

«Людина Мережі — Інтермен» також є одним із проектів майбутньої людини. Феномен Інтермена постає як потенційно знайома нам особа; мається на увазі його особисті якості і суспільне середовище, під яке він має адаптуватися протягом XXI століття. «Інтерменом можна назвати людину XXI-го століття, життя якої тісно пов'язане з Інтернетом. Особистість інтермена формується в Мережі і належить мережевим співтовариствам. Інтермен будує плани, виходячи лише з можливостей, що відкриваються Мережею, інтелектуально і емоційно прив'язаний до неї, залежить від процесів, що відбуваються в кіберпросторі, переживає захоплення і потрясіння у зв'язку з подіями, що відбуваються в Мережі, закохується і ненавидить через Мережу, шукає допомоги, підтримки лише через Мережу. Психологічно Інтермен прив'язаний до процесів у Мережі, що мають до нього безпосереднє відношення, бо лише їх вважає справжніми, вартими його уваги та часу. На нашу думку, сутністю Інтермена є його здатність реалізовуватись у такій локальній особистісній системі, що визначається поняттями: Інтермен-маргінал (звичайний користувач інформацією), Інтермен-хакер (користувач прихованою інформацією) і Інтермен-креативщик (творець інноваційних інформаційних проектів) [4]. Характер соціальної діяльності Інтермена визначається не тільки тим, що чинник тілесності відходить на задній план разом з наочно-матеріальною дійсністю, покликаною лише забезпечувати його електронну особистість та її успіхи у самореалізації. За характером соціальної діяльності Інтермен з необхідністю набуває креативності, що й забезпечує його новаторське існування. Серед особливостей соціальної діяльності Інтермена в сучасних умовах на чільне місце виходить його активізація в Мережі через блогосферу, самотворення і самоконструювання, з побудовою бажаного образу Самості, який максимально гармонізується із наявною соціальною дійсністю.

Слід звернути увагу не тільки на специфічні риси віртуального простору, але й на агентів, що діють у ньому та створюють його. Багато властивостей віртуального простору є атрибутами віртуальної особистості. Особистість у віртуальному розумінні безтілесна, анонімна, але при цьому автономна у своїх діях і загалом існує в парадигмі самовинайдення. Через відсутність у віртуальної особистості тілесності ми змушені розуміти її як щось створене винятково із знаків та дій, а оскільки для передачі знаків можуть використовуватися не лише електронні носії, властивості віртуальної особистості можуть і не бути прямо пов'язані з властивостями середовища. У такому випадку важлива не природа носія, але ефект, що виробляється у психіці відповідним комплексом знаків.

Слід спеціально підкреслити ідею про відокремлення свідомості від особистості та її самостійне віртуальне буття. «Віртуальні реальності, які створюються комп'ютерною технікою, неминуче мінімізують реальний досвід живої людської тілесності, активно продукуючи ілюзію його повноти. Відбувається своєрідна десоматизація особистості. «Живе тіло», що навіть для найбільш радикального філософського міркування (наприклад, у феноменології Е. Гуссерля) є основою самоідентифікації людини, перестає виконувати цю базову роль. Рух у віртуальній реальності заміщує досвід чуттєвого контакту, дотику, тілесного переживання й реагування [3]. Завдяки комп'ютерним технологіям людина здобуває можливість пережити багато різних почуттів, зокрема й такі, що є найбільш інтимними. По суті, це вихід у нове — електронне — середовище існування, де особистість має можливість ідентифікуватися з будь-якими обраними нею віртуальними тілами, що віддаляє її від власної живої тілесності. Це складає один з головних проблемних вузлів сучасної культури. Віртуальний простір розрахований на «живе» тіло, а не на запропоновану проектом Модерну його знекровлену версію, «цифрове тіло», де воно прирівнюється до інших, фізичних об'єктів з їх характеристиками матеріальності та просторовості.

Таким чином, життєвий світ особистості, її потреби кардинально видозмінюються, і якщо вітальні потреби залишаються достатньо скромними, оскільки націлені на забезпечення біологічного організму головним чином речовиною та енергією, то соціальні потреби майже миттєво «вибухають» і ставлять під загрозу буття фізичного тіла людини.

Потенційні соціальні світи, що їх породжують Інтермени, не залишаються осторонь від породженого ними планетарного соціуму, а продовжують активно з ним співпрацювати. Завдяки

інформаційним і комунікаційним технологіям складається принципово нова картина, де зміст потенційного соціального світу, який виринає назовні, неминуче вступає у взаємодію зі змістом актуалізованого соціального світу. Ці дві частини наразі здатні отримати принципово новий електронний простір соціального світу особистості, у якому виникає гостра суперечність між біологічним тілом людини, що потребує перебування її в планетарному просторі, і її соціальним життям, що проникає в ноосферу, яка накопичує окультурені людським розумом смисли.

Фундаментальним чинником, що міняє світ, виступає настання нової, цифрової ери. «Нині на порозі нова епоха — цифрова ера. Індустріальне суспільство руйнується дедалі очевидніше в міру того, як відбувається впровадження цифрових технологій. «Світанок» ери цифрових технологій і занепад індустріальної епохи чинять значну дію на основні політичні і соціальні інститути, що стали плодами індустріалізації. Занепад індустріальної епохи і перехід до цифрової економіки здатні серйозно похитнути основи демократичної державності», бо «перехід від епохи до епохи, як правило, супроводжується «смутними часами», з чого виходить, що завершення нинішнього історичного циклу ознаменується не стільки демократичним світом і глобальним консенсусом, скільки грандіозними змінами в політичному і геополітичному житті, і ця турбулентність супроводжуватиме повернення до мультиполярного світу і забезпечуватиме зростаючу напругу між лідерами і аутсайдерами цифрової технологічної гонки» [5, с. 526].

Такий розвиток соціального буття протягом ХХІ століття сформує і надасть владу Інтерократії, тобто тим, хто здатен управляти за допомогою комунікаційних і медійних Інтернет-технологій. *Interocracy* [7] є однією з форм безпосередньої демократії в її найбільш інтерактивній формі, яка використовує при цьому в усьому світі підключення до Інтернету для просування громадянської волі. Свобода вираження політичних поглядів і свобода слова в *Interocracy* отримують іншу форму. *Interocracy* розширює динамічну і постійну форму референдуму до абсолютно нової парадигми буття.

Принципи *Interocracy* такі: а) свобода вираження політичних поглядів і свобода слова для усіх; б) безпосередня дія волі; в) конфіденційність і безпека даних; г) плюралізм. Інфраструктура *Interocracy*-системи (IIS) забезпечує фундамент для технічної підтримки влади. IIS нерозривно пов'язана з принципами *Interocracy* на усіх її рівнях. Багатофункціональні IIS мають підкреслити кожен із цих принципів, безперервно оцінювати і покращувати, щоб

зробити голос кожної людини почутим, дати можливість впливати і змінювати своє життя в головному питанні. Вторинні характеристики IIS проявляються через соціальний обмін, історичне представлення і відстеження даних, персоналізацію, коригування та універсальність.

Таким чином, поява електронного простору у життєвому світі людини сприяла перерозподілу акцентів у співвідношенні і розвитку її біологічних і соціальних потреб на користь соціальних.

ЛІТЕРАТУРА

1. Антивирус Касперского назвал 5 крупнейших киберугроз в мире [Електронний ресурс]. Режим доступу : <http://daily.com.ua/newsphoto/9/2012-04-158586.html>.
2. Бжезинский З. Мировое господство или глобальное лидерство / З. Бжезинский ; пер. с англ. — М. : Международные отношения, 2006. — 288 с.
3. Гомілко О. Метафізика тілесності : концепт тіла у філософському дискурсі / О. Гомілко. — К. : Наукова думка, 2001. — 340 с.
4. Девтеров І. В. Соціалізація людини у кіберпросторі : монографія / І. В. Девтеров. — К. : НТУУ «КПІ», 2012. — 360 с.
5. Капхен Ч. Закат Америки: Уже скоро / Ч. Кепхен. — М. : ООО «Изд-во АСТ» ; ОАО «ЛЮКС», 2004. — 636 с.
6. Маклюэн М. Галактика Гуттенберга: становление человека печатающего / М. Маклюэн. — М. : Акад. Проект : Фонд «Мир», 2005. — 495 с.
7. Рябека О. Г. Дрейф планетарного світу: погляд у третє тисячоліття : монографія / О. Г. Рябека ; Мін-во освіти і науки України, Нац. пед. ун-т імені М.П.Драгоманова. — К. : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2015. — 588 с.
8. Саймак К. Кольцо вокруг Солнца. — М. : Мир, 1982. — 400 с.
9. Ученые создали биоинженерную мышцу, способную к самовосстановлению [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://tgdaily.ru/?p=5705>.
10. Хоружий С. С. Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия. — М., 1995. — 368 с.
11. Храпова В. А. Человек в системе семантического бытия / В. А. Храпова // Личность. Культура. Общество. — 2005. — Вып. 2 (26). — С. 244–253.
12. Чешков М. Уточним рамочную концепцию: от экономики мировой к экономике глобальной / М. Чешков // МЭ и МО. — 1997. — № 12. — С. 63–71.

У статті аналізується життєвий світ людини, оповитий електронними мережами — *Internet, Facebook, LinkedIn, Twitter*, ВКонтакте, новими форми радіозв'язку, від *SMS* та голосового повідомлення мобільного телефону до *Wi-Fi* і *Wi-Max*. Тенденція до становлення інформаційної єдності полягає в переході від локально замкнених інформаційних обмінів у електронному просторі до створення органічної єдності у формі універсального інформаційного суспільства. Атрактором цієї тенденції є комунікації, що забезпечують взаємодію людей між собою за допомогою обміну текстами та образами, які циркулюють у цифровому просторі.

Ключові слова: електронний простір, цифрові технології, життєвий світ людини, інформаційні комунікації, віртуалізація свідомості, кіберзлочинність.

Beilin M.V., Goncharov G.M.

Electronic human life world space

The article analyzes the human life world, which is shrouded in electronic networks — *Internet, Facebook, LinkedIn, Twitter, ВКонтакте*, new forms of radio communications, from *SMS* and voice message of a mobile phone to *Wi-Fi* and *Wi-Max*. The trend towards the formation of information unity is the transition from locally closed information exchanges in the electronic space to the creation of organic unity in the form of a universal information society. The attractors of this trend are communications, which enables people to interact through the exchange of texts and images that circulate in the digital space.

Key words: electronic space, digital technologies, human life world, information communications, virtualization of consciousness, cybercrime.

Тетяна Беценко

(м. Суми)

ФІЛОСОФІЯ ЖИТТЯ І ДІЯЛЬНОСТІ Б. АНТОНЕНКА-ДАВИДОВИЧА

До елітарних особистостей української культури по праву належить Б. Д. Антоненко-Давидович. Тривалий час (до перебудови) його ім'я було заборонене в Україні. Зараз Б. Д. Антоненко-Давидович — визнаний мовознавець, літератор, публіцист, відомий не тільки в українському просторі, а й за кордоном. У зв'язку з цим є потреба у популяризації ідей Б. Д. Антоненка-Давидовича, у вивченні його доробку, у зверненні уваги громадськості до мовно-культурної постаті великого сина українського народу, борця за справедливість, національну гідність, вільне і повноцінне українське слово.

Аналіз актуальних досліджень. Мовно-літературна особистість Б. Д. Антоненка-Давидовича була предметом розгляду таких дослідників, як Леонід Бойко, Борис Тимошенко. Євген Михайлюк та ін. Вважаємо, є потреба у популяризації досвіду та доробку Б. Д. Антоненка-Давидовича, у докладному вивченні його творчого, життєвого шляху, в увіковіченні пам'яті великого сина українського народу.

Мета статті — схарактеризувати мовнокультурну особистість Б. Д. Антоненка-Давидовича з проекцією на його життєвий шлях, громадянську позицію.

Виклад основного матеріалу. Борис Дмитрович Антоненко-Давидович народився 5 серпня 1899 р., в с. Засулля (колись село, зараз — передмістя м. Ромни), пішов із життя 8 травня 1984 р. в Києві; похований на Лісовому кладовищі в Києві. Знакова постать в історії української культури, мови, літератури, увійшов до когорти славних імен як письменник, мовознавець — дослідник проблем розвитку й культури української мови, публіцист, літературний перекладач; член літературної організації Ланка-МАРС. Б. Д. Антоненка став жертвою сталінського терору, за сфабрикованою справою засуджений до страти. Вищу міру покарання замінили на 10 років ГУЛАГу. Вини не визнав. Довгий час (аж до

1985 р.) ім'я цієї славної і великої людини було заборонене в Україні, викреслене з національної історії, літературного процесу. Через роки до нас повернувся неоціненний творчий спадок (хоч і не весь) письменника, його мовознавча розвідка «Як ми говоримо».

Сучасники, однодумці, колеги, співвітчизники по-різному називали Бориса Дмитровича: лицарем України (Євген Михайлюк), неповторною особистістю, славним лицарем України (Тетяна Цимбал), лицарем мужності й духовності (Іван Бровко), джерелом оптимізму й заохоти (Анна Галя-Горбач), святою людиною (Григор Полянкер), великим українцем (Володимир Сіренко). Він також залишився у пам'яті як романтик непоправний (Юрій Огульчанський), правдивий і вимогливий (Раїса Мороз), шляхетний, мужній, мудрий українець (Євген Пронюк), людина, що життям своїм світила (Антена Пашко)... Такий духовно-моральний портрет Антоненка-Давидовича. Український поет Дмитро Білоус поетично-тепло написав:

*Натура делікатна і м'яка,
а в мові — твердість лицаря казкового.
І, може, не без впливу земляка
ішов я і до «Дива калинового».*

Йому, за словами письменника А. Дімарова, була притаманна внутрішня інтелектуальність, вишуканий аристократизм. Дмитро Нитченко згадував, що Борис Дмитрович «винятково добра, сердечна й патріотична людина, яких не так часто доводилося зустрічати». Саме Нитченко сприяв виданню творів письменника за кордоном; англійською мовою перекладав Юрій Ткач.

За спогадами, Борис Дмитрович завжди був підтягнутий, чепурний, привітний, з сумною ласкавою усмішкою. У спілкуванні з людьми завше усміхнений, але усмішка ховала печать пережитих страждань. У поведженні м'який, делікатний. Справжній інтелігент. У поглядах непримиренний, запальний. У питаннях, які йому боліли, непохитний. Де й бралися у нього тонка іронія, сарказм. Ніколи не ховався, не відмовчувався. На допитах тримався гордо, незалежно, не гнувся. Це викликало повагу навіть у найжорстокіших слідчих. Такий, як і шістдесятники, незалежний, небоязкий. Бориса Дмитровича Антоненко-Давидовича визнають взірцем порядності, чесності, принциповості.

А. Дімаров згадував, що, коли у 1960 р. йому як редакторові дали вчитати оповідання Б. Д. Антоненка-Давидовича, він був по-доброму приголомшений: «Такого витонченого, такого вива-

женого до останньої титли письма я ще не зустрічав. Ці оповідання писав не просто майстер красивого слова, а Учитель, у якого вчитись та вчитись...». Не виправивши жодного слова, А. Дімаров підписав рукопис. Саме в родині Б. Д. Антоненка-Давидовича А. Дімаров почув слово слухавка.

З 1935 р. ім'я Б. Д. Антоненка-Давидовича було викреслене з літературного процесу. І лише 1957 р. повернувся письменник до Києва «з невбитою любов'ю до слова, з не вимороженим, рідкісним талантом митця слова. Можна тільки дивуватися його незборній силі волі та любові до всього прекрасного — до рідної мови свого народу, його пісні, думи, неймовірно важкої історії. Нерозхлюпане, не виморожене глибоке почуття знову переходило у вивірені серцем думки, додаючи багатства в нашу скарбницю — національну культуру» [4, с. 125].

За свідченнями Євгена Михайлюка, «рідна мова була для Бориса Дмитровича святиною: він досконало знав її, любив і незмінно протягом життя відстоював права, багатство й чистоту українського слова — і власною творчістю, і просвітницькою роботою, і полемікою. Б. Д. Антоненко-Давидович кохався у рідній мові, кожне слово сприймав образно, об'ємно, знав його вагу і смак, тішився з щедрого мовного багатства» [с. 19]. Він говорив: «Де, в якій мові є такі розкішні родовища синонімів, як у нашій. Завія, завірюха, метелиця, заметіль, віхола...». Мова самого Бориса Дмитровича у спілкуванні з людьми відзначалася соковитістю, була пересипана прислів'ями, приказками, цитатами.

Йосип Дудка згадував, що Борис Дмитрович не любив лексичні покручі у мові, «був непримиренним до будь-яких мовних огріхів, не міг терпіти «лексичних злиднів». Запам'яталися його слова: Вважаю літературну роботу й працю над мовою за почесне служіння своєму народові» [2, с. 184]. Згадують, як палко відстоював свого часу (що було ризиковано) у пресі, в офіційних установах літеру г.

Честь і національна гідність — основні риси творчої та людської індивідуальності Бориса Антоненка-Давидовича. Його постійним боєм і незагоєною раною були доля України й української мови. Вони пронизували все його ество. Про це письменник говорив скрізь і завжди, виступав у пресі, на літературних зібраннях. Думки, почуття, переживання стосовно щоденних злободенних мовних проблем письменник виклав у книжці «Як ми говоримо», в якій дав поради, як треба плекати, берегти і розвивати мову, наче дорогоцінний скарб. Книжка «Як ми говоримо» (1970) за життя автора мала одне видання у «Радянському

письменникові». Планували надрукувати 65 тисяч, скоротили до 15 тисяч, хоч читачі розхапали книжку блискавично. У США перевидавали кілька разів.

Б. Д. Антоненко-Давидович своєю невтомною працею в царині мовознавчої, просвітницької діяльності свідомо й наполегливо утверджував норми української мови (а це було не вигідно русифікаторам), відстоював стилістичну вагомість рідного слова, засвідчував стильове і стилістичне багатство української мови, застерігав від недбалого ставлення, забороняв нищенню глибин рідномовного матеріалу. Це не подобалося радянській владі. Його праця «Як ми говоримо» — і навчальний посібник, і poradnik, і пам'ятка культури мови, і практичний довідник, і взірці для нас плекання рідного слова, як його бачив, відчував і зумів подати Б. Д. Антоненко-Давидович. У ній — основи національної мови. Б. Д. Антоненко-Давидович підкреслив феномен рідної мови, її самотність, невичерпність, багатогранність. Водночас розвідка «Як ми говоримо» — це дороговказ у мовній освіті, у повсякденній різнофаховій мовленнєвій діяльності, взірці знання глибин рідної мови. Борис Дмитрович зумів переконати, як треба ставитися до рідного слова — національної святині, показати, як треба плекати, шліфувати рідномовну думку; як варто відшукувати правильний, істинний, самотній варіант у слововживанні; як не відходити від органічної суті саме українського слова, не зраджувати духові рідної мови, не підміняти цей дух. Б. Д. Антоненко-Давидович не мав вищої освіти, але було подвигом на той час збирати, шліфувати, популяризувати мовні коштовності, самотні ознаки національної мови, не підлаштовуватися під російські покручі, як-от: об'ява (а не оголошення), міроприємство (а не захід). Розвідка «Як ми говоримо» стала своєрідним запереченням, викликом тим, хто намагався знівелювати, спростити, зросійшити нашу мовну дійсність, водночас — засторога від недбалого ставлення до мови.

Висновки. Ім'я Б. Д. Антоненка-Давидовича ставлять поряд з іменами Олега Ольжича, Олени Теліги, Василя Стуса та інших борців за високі суспільні ідеали, за волю і самотність нації. І це справедливо. Адже його життя — це щоденний подвиг, взірці мужнього духу, гуманності, людяності, щирості і відкритості. Мовознавчий доробок Б. Д. Антоненка-Давидовича — безцінний дар для нащадків, дороговказ у мовному житті.

ЛІТЕРАТУРА

1. Антоненко-Давидович Б. Як ми говоримо. — К. : Либідь, 1991. — 256 с.
2. Багаття. Борис Антоненко-Давидович очима сучасників. — К. : Вид-во ім. Олени Теліги, 1999. — 512 с.
3. Бойко Л. З когорти одержимих. Життя і творчість Бориса Антоненка-Давидовича в літературному процесі ХХ століття. — К. : Вид-во «Києво-Могилянська академія», 2004. — 584 с.
4. Ющенко О. Рідні йому Недригайлів, Ромен і Охтирка... // Олекса Ющенко. Нев'янучий ромен-цвіт. — К., 2008. — С.125.

Олексій Білик
(м. Харків),
Ярослав Білик
(м. Харків)

ОСОБЛИВОСТІ СИМВОЛІКИ В ФІЛОСОФІЇ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

Філософська та літературно-художня спадщина видатного українського мислителя XVIII століття Григорія Сковороди до теперішнього часу зберігає свою актуальність і викликає постійний інтерес у багатьох дослідників. Хоча філософські дослідження спадщини славетного мислителя спираються вже на доволі тривалу традицію, буде явним перебішенням твердити, що всі аспекти його творчості досліджені з однаковою глибиною. Серед таких недостатньо досліджених і осмислених проблем перебуває філософська символіка Григорія Сковороди.

Те, що Григорій Сковорода широко використовував у своїх філософських творах велику кількість різноманітних символів, відомо дуже давно. На це питання звертали увагу різні дослідники, зокрема І. Іваньо [2, с. 209–227].

З творів Сковороди видно, що він був прихильником символічного розуміння Біблії. Адже, на його переконання, Біблію неприпустимо сприймати буквально [3, с. 8–10]. Буквально сприйняту Біблію він називає оманю [3, с. 9–10], таке сприйняття веде до марновірства [3, с. 7–9]. Сковорода наполягав на тому, що Біблію слід сприймати символічно, тож його вважають екзегетом [4, с. 71–94].

Водночас потрібно підкреслити, що й уся філософія Григорія Сковороди дуже символічна, а не тільки його міркування стосовно Біблії. Його слова стосовно символічності Біблії часто вводили в оману інтерпретаторів.

Можна звернути увагу на те, що символи, які використовує у творах Григорій Сковорода, дуже різні й відіграють повсякчас різну роль.

Крім того, варто відмітити, що символи в цих творах мають у своїй основі неоднакове походження. Так, на нашу думку, за

своїм походженням переважну більшість використовуваних Сковородою символів можна об'єднати в три умовні групи: символи біблійного походження, символи власне філософські (переважно з античної філософії) і народні українські символи.

Однак слід звернути увагу на наступну особливість: певна частина сквородинівських символів мають також подвійне походження. Тобто виправдано виділити таку групу символів, які можна називати біблійно-філософськими, біблійно-народними і філософсько-народними. Окремі символи постають одночасно біблійними, філософськими і народними. Важливою особливістю філософії Сковороди можна вважати те, що таких символів у його творах може бути багато, набагато більше, ніж це здається на перший погляд.

Добре відомими серед найважливішої символіки Григорія Сковороди є символи сонця і яблуні. Ці образи в філософії Сковороди символізують невидиме і вічне, тобто Бога.

Яблуня для Григорія Сковороди символізує вічне дерево життя, а тінь при ній, що постійно змінюється — матерію [3, с. 16].

А сонце, на його переконання, символізує божественну мудрість [3, с. 16]. Тому він позитивно сприймав шанування стародавніми персами сонця [3, с. 16]. Утім, варто звернути увагу і на те, що Григорій Сковорода тут-таки попереджав про небезпеку ідолошанування, яка виникає внаслідок того, що люди не сприймають невидимої природи, яка є у видимій [3, с. 16].

Дослідники відзначали образи сонця і яблуні також і у звичаях українського народу. У багатьох місцевостях України християни молились Богу, звернувшись до сонця, яке сходить [1, с. 238–239]. На Уманщині на Великдень Богу молились під яблунею, повернувшись до сонця, яке з'являлось [1, с. 239]. Яблуню, під якою молились, позначали хрестиком [1, с. 239].

Григорія Сковороду не випадково називали «українським Сократом» — це було обумовлено насамперед подібністю способу життя і вчення українського мислителя. Адже відомо, що Сократ був одним із перших мудреців, хто продемонстрував таку нерозривність філософування і способу життя. Яскраві прояви цього — епізоди суду над Сократом і уявний діалог із законом під час його ув'язнення, що були яскраво описані Платоном. Так само і у Григорія Сковороди філософія була не тільки вченням, а й свідомо обраним способом життя.

Справжня філософія, яку ще в античні часи розуміли як найкоротший шлях людини до Бога (це можна розуміти як різновид паломництва), постійно змушена була співіснувати з профанізованою

філософією. Однак усе життя і творчість Григорія Сковороди свідчать, що він намагався бути філософом у першому значенні слова.

Мандруючи довгими дорогами України, де час від часу окремі сільські оселі, маєтки друзів чи монастирі ставали місцями його нетривалих зупинок, мудрець був здатний бачити незвичайне у звичайному, величне у повсякденному.

Життєвий шлях українського філософа, а саме його постійні мандри, були органічно пов'язаними з найголовнішим у його філософії. Потрійна структура космосу, яку еднає для людини світ символів, і який, своєю чергою, найбільш яскраво репрезентований Біблією, не постає чимось абстрактним і віддаленим від людини та її життя. Відповідно до традицій середньовічної філософії, які в основному зберігали своє значення і для української барокової філософії, мудрець міг бачити таку символіку не лише у Книзі, але й у природі, у земному світі навколо себе. Тому окремі форми рельєфу: ріки, пагорби і ліси; села і міста, представники тваринного і рослинного світу, міфологічні персонажі, а також дороги, якими він мандрував, — все це поставало для філософа специфічними категоріями, що репрезентували шлях пізнання природи, а тому, відповідно, і шлях пізнання Бога, тривалий шлях людини до Творця і природи, і людини.

Григорій Сковорода часто повторював відому сократівсько-платонівську тезу «Пізнай себе!», і відповідно до традиції християнської середньовічної філософії (а одним з перших таких висновок робить Августин, переосмислюючи спадок Платона) зовнішні дороги із необхідністю приводять його до пошуку істини на шляхах власної душі. Тому мандри українського філософа постають постійним паломництвом, оскільки вони органічно пов'язані з духовним пошуком. Безкінечні кроки на шляхах пізнання істини, де пізнання навколишнього світу нерозривно поєднано з пізнанням внутрішнього світу людини насамперед через світ рослинно-бестіарної символіки. Тому постійні мандри філософа також постають необхідною частиною світу символів Григорія Сковороди.

ЛІТЕРАТУРА

1. Воропай Олекса. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис. — Х. : Фоліо, 2005.
2. Іванько І. В. Філософія і стиль мислення Г. Сковороди. — К. : Наукова думка, 1983.
3. Сковорода Григорій. Книжечка, называемая Silenus Alcibiadis, Икона Алквіадская [Израилській змії] // Сковорода Григорій. Повне зібрання творів у двох томах. Том 2. — К. : Наукова думка, 1973.

4. Ушкалов Л. В., Марченко О. М. Нариси з філософії Григорія Сковороди. — Х. : Основа, 1993.

Григорій Сковорода був прихильником символічного розуміння Біблії, її буквальне сприйняття веде до марновірства. Але вся його філософія символічна. Є символи біблійного походження, філософські і народні українські. У Сковороди є символи сонця і яблуні. Яблуня символізує вічне дерево життя, а тінь при ній — матерію. Сонце — божественну мудрість. Образи сонця і яблуні є і в звичаях українців. Сковорода часто повторював: «Пізнай себе!» і зовнішні дороги приводять його до пошуку істини в душі.

Ключові слова: Сковорода, символи, істина.

Grigoriy Skovoroda supported the symbolic understanding of the Bible, its literal perception leads to superstition. But his whole philosophy is symbolic. There are symbols of the biblical origin, philosophical and Ukrainian folk symbols. There are symbols of the sun and an apple tree in Skovoroda's philosophy. An apple tree symbolizes the eternal tree of life, and a shadow from it symbolizes the matter. The sun symbolizes the divine wisdom. Images of the sun and an apple tree are also in Ukrainians' traditions. Skovoroda often repeated: «Perceive yourself!», and external roads lead him to the search of the truth in a soul.

Key words: Skovoroda, symbols, truth.

Михайло Бойченко
(м. Київ)

ВИБІР СВОБОДИ ЯК СЕНС ІСНУВАННЯ ЛЮДИНИ

Якщо в історії природи виняткові, неповторні події трапляються відносно рідко (хоча й тут, наприклад, у біології відбувається виникнення не лише нових видів, але й цілих нових класів), то уся історія людства являє собою наростання кількості якісно нових подій: якщо перші відкриття (на зразок опанування вогню чи винайдення колеса) ставалися раз на десятки тисяч років, то з часом відкриття трапляються дедалі частіше, з неухильно наростаючою інтенсивністю. Досить звернути увагу на класичне видання «1001 ідея, які змінили спосіб нашого мислення» [13].

Чи означає це, що свобода людини полягає у повному та ірраціональному волюнтаризмі, тобто її необмеженій сваволі? Дехто вважає, що такою була позиція Шопенгауера — але нагадаємо, що, згідно з його уявленнями, над світом панує не воля людини, а Світова Воля, яка насправді обмежує волю людини, хоча і є також її джерелом [12]. Тут криється відповідь на питання, чи протистоїть детермінізм природничих наук уявленням про свободу наук гуманітарних. Навіть якщо для декого з гуманітаріїв складні й важкі для розуміння природничі постулати і видаються чимось ірраціональним і недоступним для розуміння, це не означає, що можна розробляти положення гуманітаристики в розріз або прямо суперечливо природничим знанням. Гуманітаристика — не войовнича, фундаменталістська теологія, яка нищить природничу науку і палить на вогнищах науковців-природничників. Звісно, можна стихійно розробляти інтерпретативні гуманітарні положення і інтуїтивно не суперечити при цьому природничим наукам, але це хибний шлях, який рано чи пізно заведе у манівці і призведе до конфлікту з детермінізмом природничників. Зовсім інша стратегія — прояснити для гуманітаріїв основні принципи природничих наук, врахувати їх рекомендації як зовнішні обмеження і творити ціннісно навантажені тексти та інші культурні зразки, ґрунтуючись на природничих знаннях.

Вже Томас Гобс у своєму Левіафані у розділі XXI «Про свободу підданих» висуває таку програму для соціогуманітарного пізнання: «...з використання слів свобода наміру можна зробити висновки не про свободу волі, бажання або схильності, а лише про свободу людини, яка полягає в тому, що вона не зустрічає перешкод до здійснення того, до чого її ваблять воля, бажання і схильність» [5, с. 216]. «Найбільша свобода підданих випливає з того, про що в законі не сказано. Стосовно ж решти свобод, то вони випливають з того, про що в законі не сказано. Все, стосовно чого суверен не визначив ніяких правил, підданий вільний робити або не робити на власний розсуд» [5, с. 222-223]. Тобто, навіть з правового погляду сенс поведінки особистості — у реалізації потенціалу своєї свободи, а не у самообмеженні себе у рамках закону: все, що не заборонено — дозволено.

У аналітичній філософії останніх десятиліть ця проблема постає як визнання наявності альтернативних можливостей вибору як передумови можливості свободи [7]. Такі альтернативні можливості, однак, можуть мати різні джерела: як наявність об'єктивно-природних альтернатив, так і створені власне людиною альтернативи. Наприклад, вибір між праведністю і гріхом невідомий для природи: це не означає, що всі тварини або тотально грішні, або тотально безгрішні, але лише, що внаслідок відсутності у них людської свідомості і сумління вони знаходяться за межею добра і зла. А як же бути з людиною? Вона є твариною і водночас є чимось більшим за просто тварину. Отже, для неї мають бути значимі не лише створені природою, але також і створені людиною альтернативи вибору. Вибір природний в кінцевому рахунку має характер селекції, відбору, навіть якщо він здійснюється окремими особинами, результат це має для усього виду — індивідуальний відбір-вибір практично не успадковується. На відміну від тварин, у людей якраз індивідуальний вибір може суттєво скоригувати селекцію для виду *Homo Sapiens* — скоригувати, але не замінити собою природні обставини альтернативного об'єктивного відбору.

Головною і незаперечною метою свободи є сама свобода: те, що обмежує свободу, не може бути її метою, а може бути лише у кращому випадку її засобом. Навіть найкращі застосування свободи — кохання, справедливість, мир — втрачають свою цінність і смак, коли людина отримує їх за рахунок обмеження або й втрати своєї свободи. Це не означає, що такі цінності несумісні зі свободою, але однозначно означає, що випадки такої несумісності врешті-решт, і то доволі швидко, ведуть до втрати як свободи, так і цих цінностей. Протилежністю свободи є лише несвобода, тобто

рабство — а чи може раб реалізувати своє кохання, чи може він досягнути справедливості, чи здатен він хоч на йоту гарантувати мир? Відповідь на ці питання очевидна.

Свобода постає як субстанція, як платонівська самодостатня ідея: вона допускає лише самообґрунтування.

Свобода людини тісно взаємопов'язана з її розумом. Кант у своїй праці «Відповідь на питання: Що таке Просвітництво» закликав кожну людину бути мужньою користуватися власним розумом, а не спиратися на зовнішні авторитети — саме так можна досягнути незалежності для прийняття розумних рішень: «Просвітництво — це вихід людини зі стану свого неповноліття, в якому вона перебуває з власної вини. Неповноліття — це неспроможність користуватися власним розумом без керівництва з боку когось іншого. Неповноліття з власної вини має причиною не нестачу розуму, а нестачу рішучості і мужності користуватися ним без керівництва з боку когось іншого. *Sapere aude!* — Май мужність користуватися власним розумом! — таким є гасло Просвітництва». «Для цього Просвітництва потрібна лише свобода, і притому найбільш нешкідлива з усіх, які можна було би назвати свободою, а саме: свобода у всіх випадках публічно користуватися власним розумом» [14, с. 481, 484].

Гегель у «Основах філософії права» розвиває цю думку Канта, коли наголошує, що невідчужувана гідність людини полягає у її розумі: людина не може зректися власного розуму, навіть якщо сама цього захоче [3]. Дійсно, важливо користуватися розумом, але для цього не потрібно зрікатися своєї природної основи або боротися з нею, як це інтерпретують деякі послідовники і критики Канта. Інша важлива ідея Гегеля полягає у тому, що недостатньо приймати власні розумні рішення — слід їх самотужки втілювати у життя, а для цього людина має бути повноцінним громадянином, в ідеалі — сімейною людиною, яка веде власну справу, а отже, на неї не так легко «натиснути», примусити відмовитися від своєї громадянської позиції.

Таким чином, уявити свободу людини безвідносно від врахування розуму як чинника людських вчинків неможливо: чим більш розумно чинить людина, тим більше шансів, що вона реалізує саме свою свободу, і тим більше шансів, що вона доведе цю справу до успіху. З іншого боку, переваги і недоліки ірраціональної свободи, яка багато коли тождана сваволі, можна оцінити саме у порівнянні зі свободою, ґрунтованою на розумі.

Втім, сам розум не варто спрощено розуміти лише як інтелект, або навіть лише як технічний, інструментальний інтелект. До такої помилки часто вдаються критики Гегеля, коли витлумачують його

філософію як панлогізм абсолютного духу, у якому знищується чуттєвість, моральність та інші характеристики духу суб'єктивного та об'єктивного. Насправді у Гегеля йде мова про «зняття», тобто певного роду сублимацію, піднесення на новий рівень характеристик і здобутків суб'єктивного і об'єктивного духу [4]. Вони не втрачаються, а наповнюються новим звучанням. До певною міри це відчув і відтворив у своїй філософії колишній студент Гегеля датський філософ Сьорен К'еркегор. Тоді як спрощене розуміння філософії Гегеля як лінійного інтелектуалізму через Вільгельма Дільтея і Освальда Шпенглера перейшло у філософію Франкфуртської школи: у «Критиці інструментального розуму» Макса Горкгаймера, «Одновимірній людині» Герберта Маркузе та «Теорії комунікативної дії» Габермаса панує саме така інтерпретація розуму людини. Звідси постає не завжди адекватна оцінка ролі розуму у суспільному житті, а отже, й не завжди справедлива критика — аж до антиутопій — проєктів раціонального застосування людської свободи.

Не менш важливим проявом людського розуму є його чуттєві, емоційні прояви. Невипадково нині на додачу до тестування інтелектуального коефіцієнту (знаменитого IQ) надають великої ваги визначенню коефіцієнту емоційного (менш відомого EQ). Емоційний коефіцієнт покликаний визначати вже не здатність до логічного мислення, але здатність до адекватних і швидких емоційних реакцій у різних життєвих ситуаціях [6]. Саме така реакція дозволяє вчасно підключати інтелект інструментальний — той, який більше досліджують логіка і математика. Адже якщо людина потрапляє у панічний стан, або стан ступору — її навіть дуже високий інструментальний інтелект виявиться незадіяним. Емоційний інтелект визначається наявністю у людини розмаїтих розвинених емоцій та стійких чуттєвих соціальних та інших зв'язків. Такі емоції і зв'язки формуються поступово, переважно у процесі виховання, починаючи з раннього дитинства, і навіть ще раніше — ще до народження, під час налагодження спілкування з матір'ю та людьми, які її оточують ще у період вагітності.

Філософське дослідження емоційно-чуттєвої складової людського розуму можна легко знайти у філософії романтизму, до якої були причетні, до речі, і молодий Гегель, і Фіхте, і Шелінг. А центральну філософську категорію — «піднесені» — спеціально дослідив Кант у «Критиці здатності судження». Хоча найбільш яскравими представниками цієї філософії у Німеччині все ж були брати Шлегелі, особливо — Фрідріх Шлегель. Філософія романтизму постає як філософія свободи не менше, аніж філософія лібералізму, однак до теми свободи додає специфічні теми достовірності

безпосереднього чуттєвого переживання і вищої істини митецької творчості. Романтизм є протестом проти абстрактних схем, а не проти розуму — він прагне з'ясувати «логіку серця», на яку звернув увагу ще французький філософ-мораліст Блез Паскаль. Також романтизм розвиває переважно на нерелігійному ґрунті і деякі інші релігійні мотиви, які ще раніше розвивала християнська філософія, переважно містичного спрямування. Так, цілком у містичному дусі німецький філософ, засновник релігійної герменевтики Фрідріх Шляєрмахер: «Щира релігія — це почуття і смак нескінченного» [10]. Втім, новою релігією романтизму стає скоріше мистецтво, а ідеал застосування розуму романтики вбачають не стільки у пошуку універсальних понятійних формул, скільки у творенні новітньої міфології — міфу нації. Свобода особистості постає як свобода представника своєї нації, як учасника звільнення власної нації від зовнішніх (імперських) і внутрішніх (традиціоналістичних і міщанських) обмежень її розвитку. Згодом навіть нації-метрополії імперій прагнуть вивільнитися від тягаря імперіалізму (як «тягаря білої людини», так і тягаря «поліція Європи») — заради досягнення власне національного, а не імперського типу культури.

У ХХ столітті ці політичні ідеї романтизму знаходять переосмислення, зокрема у філософському дослідженні політичного романтизму Карлом Шмітом, який згодом дає свою відповідь на запити романтизму у концепціях децизіонізму та політичної теології [11], а більш сучасну таку відповідь знаходимо у концепції агональної демократії Шанталь Муф [9]. Шміт привертає увагу до егоцентризму, іронічності, несистемності та безвідповідальності як характерних рис філософії романтизму і протиставляє їм необхідність у політичній діяльності строго дотримуватися прийнятих рішень (*decisio* — я вирішую, лат.). Втім, як і у романтиків, у Шміта все тримається на особистості творця, його волі — але вже волі не до чистоти естетичного переживання, а до практичного успіху політичної дії. Муф критикує концепцію деліберативної, тобто дорадчої демократії, яка базується на раціональному дискурсі і пропонує своє бачення демократії як плюралізму афективних диспозицій, які представлені різними соціальними групами. Ці афекти якраз і підсилюють як власну ідентичність, так і ідентичність опонента саме внаслідок незбігу, а то й прямо протилежної спрямованості цих афектів.

Уже в концепціях Муф і, особливо, Шміта проступає не лише емоційно-афективне, чуттєве, але й вольове начало. Хоча традиційно волю вважали началом ірраціональним — особливо під впливом концепції Світової Волі як волі до життя Артура Шопенгауера, однак у Канта воля ґрунтується все ж на раціональному виборі осо-

бистості. Попри увесь вплив Шопенгауера на Ніцше, воля до влади також є результатом виваженого і вистражданого вибору, але аж ніяк не результатом сваволі. Послідовність у дотриманні свого раціонального рішення на засадах формальної раціональності є основою етики відповідальності, яку концептуалізував Макс Вебер [2], а згодом уточнювали і розвивали цей концепт Ганс Йонас [8], Карл-Отто Апель [1] та інші сучасні теоретики. Таким чином, ми вважаємо доцільним винавати і вольову складову самого розуму.

Отже, розум якщо й не є метою свободи, однак досягнення цієї мети потребує урахування її розумного осмислення і опанування — розумного як сполучення інтелектуального, чуттєвого і вольового начал: свобода людини потребує розумної визначеності і раціональної обґрунтованості, розумного виховання на основі організованого досвіду і розумних вольових зусиль щодо її досягнення, дотримання і розвитку. Таким чином, сенс буття людини полягає у його розумній осмисленості, у свідомому виборі свободи. Відповідно, відсутність такого вибору є відсутністю власне людського життя. Це — ще не смерть, адже завжди ще є шанс обрати свободу. Однак, поки вибір на користь свободи не зроблено, людина стоїть на порозі смерті, і хоча очі її закриті і сама вона цього не бачить і не розуміє, однак повернута обличчям вона до небуття і весь її стихійний шлях буде його наближенням.

ЛІТЕРАТУРА

1. Апель К.-О. Дискурс і відповідальність. Проблема переходу до постконвенціональної моралі / Пер. з нім. В. Купліна. — К. : Дух і Літера, 2009. — 430 с.
2. Вебер М. Покликання до політики // В: Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика / Пер. з нім. О.Погорілого. — К. : Основи, 1998. — С. 173–191.
3. Гегель Г.В.Ф. Основи філософії права, або Природне право і державознавство / Пер. з нім. Р. Осадчука та М. Кушніра. — К. : Юніверс, 2000. — 336 с.
4. Гегель Г.В.Ф. Феноменологія духу / Пер. з нім. П. Таращук; наук ред. пер. Ю. Кушаков. — К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2004. — 548 с.
5. Гобс Т. Левіафан, або Суть, будова і повноваження держави церковної та цивільної / Пер. з англ. Ростислава Димерця, Володимира Єрмоленка, Наталії Іванової, Євгена Мірошніченка, Тетяни Олійник. — К. : Дух і Літера, 2000. — 606 с.
6. Гоулман Д., Бояціс Р., Маккі Е. Емоційний інтелект лідера / Пер. з англ. В. Глінки. — К. : Наш Формат, 2019. — 288 с.

7. Инваген П. Нарис про свободу волі / Пер. з англ. — К. : Дух і Літера, 2016. — 344 с.
8. Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації / Пер. з нім. А. Єрмоленка. — К. : Лібра, 2001. — 400 с.
9. Муфф Ш. К агонистической модели демократии / Пер. с фр. В: Логос. — М., 2004. — № 2. — С. 180—197.
10. Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям, ее прези-
рающим : Монологи / Перевод с немецкого С. Л. Франк. — СПб :
Алетейя, 1994. — 336 с.
11. Шмитт К. Политическая теология: Сборник // Пер. с нем., вступ.
статья и составление А. Филиппова. — М. : КАНОН-Пресс-Ц,
2000. — 336 с.
12. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление / Пер. с нем. — Т. 2. —
Мн. : Попурри, 1999. — 832 с.
13. 1001 Ideas That Changed The Way We Think. — General editor Robert
Arp. Cassell Illustrated, 2014. — 960 p.
14. Kant I. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? — In: Berlinische
Monatsschrift, 1784. — Н. 12. — S. 481–494.

Сенс існування людини полягає у свідомому виборі нею свободи, коли свобода стає метою існування людини. Проблему свободи не можна розглядати як визнання наявності альтернативних можливостей вибору як передумови можливості свободи, адже жодна комбінація альтернатив не пояснює саму мотивацію людини здійснювати вибір, або створювати цей вибір там, де, здавалося би, альтернативи не було. Людина вільна, лише якщо хоче бути вільною. Відсутність такого вибору є відсутністю власне людського життя.

Ключові слова: людина, сенс існування, свобода, вибір, розум.

Boichenko M.I.

The choice of freedom as the meaning of human existence

The meaning of human existence consists in the conscious choice of one's own freedom, when freedom becomes the purpose of human existence. The problem of freedom cannot be treat as recognition of the availability of alternative choices as prerequisites for the possibility of freedom, because no combination of alternatives explains the very motivation of a person to make choices, or to create this choice where there seems to be no alternative. A human being is free only if this being wants to be free. The lack of such a choice is the lack of proper human life.

Key words: human being, meaning of existence, freedom, choice, reason.

Лідія Газнюк

(м. Харків)

Юлія Семенова

(м. Харків)

ФЕНОМЕН ЗДОРОВ'Я В КОНТЕКСТІ БІОТЕХНОЛОГІЧНИХ МОЖЛИВОСТЕЙ І СОЦІАЛЬНОГО БУТТЯ ЛЮДИНИ

Актуальність проблеми вивчення здоров'я людини в контексті біотехнологічних можливостей обумовлена, перш за все, необхідністю осмислення сучасних реалій життєдіяльності людини, специфіки небезпечності її існування. На світанку цивілізації переважали небезпечності природного походження: землетруси, завали, повені, пожежі, виверження вулканів, посухи, зміна клімату, небезпечності від диких тварин та інше. Людство пішло шляхом не тільки адаптації до навколишнього світу, але й адаптування навколишньої сфери, виходячи зі своїх меж здатності виживати в екстремальних умовах. Спроможність адаптувати навколишній світ є також для людини проявом здатності виживати. Особливість виживання пов'язана як з адаптивно-адаптуючою природою людини, так і з її біосоціальною сутністю. Людині недостатньо зберегти тільки біологічне життя, їй необхідно зберегти свою соціальність, в якій вона виявляється як сукупність суспільних відносин.

Ідеї щодо соціально-філософського осмислення феномену здоров'я знаходимо у Г. Сковороди, який вказує на духовну детермінацію здоров'я. «Думка — головна і серединна наша точка. Звідси вона й серцем зветься. Відтак — не зовнішня наша плоть, а наша думка — головна наша людина. В ній ми перебуваємо. А вона є нами [8, с. 156]. Мислитель вважає думку основним фактором впливу на тіло, яке є рабом думок, а душевні страждання важлими за тілесні. На думку П. Юркевича, здоров'я тіла є дуже важливим для нормального духовного і соціального розвитку, а турбота про тіло і здоров'я повинна мати моральну основу: «у людині і тілесне здоров'я повинне бути силою моральною, тобто силою, що збільшує її здатність до самовладання і самоуправління» [7].

Для популяційного рівня здоров'я характерними є хвороби, які мають біологічну природу, але часто пов'язані з соціально-психологічними проблемами і залежать від багатьох факторів, в тому числі і від свідомості. На думку Е. Фромма, здорове суспільство — «це суспільство, в якому такі якості, як жадібність, схильність до експлуатації і володіння, самолюбівання, неможливо використувати для досягнення матеріальної вигоди і росту особистого престижу» [10, с. 315]. Таке суспільство, на думку мислителя, повинне бути побудоване на засадах людської солідарності, де можливо, будучи хазяїном свого життя, впливати на життя суспільства, яке не повинне суперечити природі людини. Соціально-філософський зміст поняття здоров'я суспільства має заключати у собі ідею внутрішньої узгодженості, злагодженої взаємодії індивіда та суспільства. Також не менш важливою є гармонійна взаємодія суспільства із оточуючим його природним середовищем. Застосування системного підходу до розгляду суспільства передбачає врахування можливості впливу різних факторів на стан рівноваги між природним і соціальним. Одним із таких факторів можна назвати розвиток і впровадження науково-технічних розробок і новітніх високих технологій у соціальне буття людини.

Сучасні тенденції у розвитку наукових техніко-технологічних галузей та їх вплив на соціальне буття створюють екстремальні умови для фізичного і соціального здоров'я людини. Вагоме значення у осмисленні проблеми соціального здоров'я мають біотехнології, які виступають у ролі високотехнологічних засобів для трансформації болю, недомагання і хвороби, а також розвиток біотехнологій, які здатні впливати на тіло людини. Сучасний етап розвитку людства характеризується посиленням впливу біології та суміжних з нею наук на суспільне життя. Сьогодні навіть ідентифікація особи відбувається із застосуванням біометричних даних, а у деяких випадках — з використанням аналізу ДНК. Надзвичайної актуальності набули також питання, породжені стрімким розвитком та зростанням популярності технологій оперування біологічним матеріалом. Їх міждисциплінарний потенціал порушує велику кількість важливих проблем, як природознавчого, так і суспільного характеру.

Термін «біотехнологія» складається із трьох грецьких слів — життя, мистецтво та наука, слово. Сутність біотехнології полягає у використанні живого в технологічних цілях. Біотехнологія сьогодні є комплексною науково-практичною галуззю людського знання, а людство стоїть на порозі біотехнологічної революції. Біотехнологія виконує роль потужного інструменту для вирішен-

ня різноманітних проблем, а саме: запобігання невиліковним та спадковим хворобам, отримання практично цінних продуктів із відходів сільського господарства, очищення екологічно забруднених територій. Але з біотехнологіями пов'язано і багато пересторог і ускладнень при їх застосуванні. Однією з основних причин цього є те, що біотехнології застосовують арсенал генно-інженерних методів маніпулювання спадковим механізмом живих організмів. Надзвичайної актуальності в таких умовах набувають морально-етичні проблеми трансгуманізму. Більше того, біотехнології в поєднанні із більш ґрунтовним науковим розумінням роботи людського мозку можуть надати новий поштовх для виникнення соціальної інженерії [11, с. 26].

Соціобіотехнологія є свідченням соціального прогресу і розвитку сучасної цивілізації разом з процесом релятивізації культурних цінностей. Свого часу Г. Зіммель писав про спустошення культурних форм, про розростання прірви між формою та змістом, що супроводжується індивідуалізацією людини. Індивідуалізація є загальносвітовою тенденцією, яка супроводжує процес глобалізації. Економіка, що глобалізується, «породжує, як відомо, все глибший розрив між процвітаючими і бідуючими шарами населення» [1, с. 98].

Однією із особливостей «відокремленості» людей в епоху глобалізації є те, що за умов матеріального неблагополуччя більшості населення планети «можна говорити про індивідуалізацію пристосування, про варіанти, типи адаптації до несприятливих умов у соціумі. У таких умовах людина концентрується на задоволенні простих і найнеобхідніших фізичних потреб. Саме поняття «виживання», яким характеризують такий стиль життя у сучасному українському суспільстві, вже констатує стан нездоров'я суспільства, відсутність рівноваги, гармонії між потребами людини і можливостями їх задоволення. В такій ситуації нівелюються актуальність будь-яких культурних форм, моралі та інших соціальних нормативів, і першочерговою стає проблема підтримання життя людини. В даному контексті влучною є думка Г. Зіммеля про те, що життя «бажає того, що повністю недосяжне для нього, — воно прагне проявити себе у своїй голій безпосередності поза всякими формами» [5, с. 79].

Біотехнології, пов'язані з задоволенням базових потреб людини, поглинатимуться соціальною сферою суспільства, незважаючи на можливу негативну соціокультурну наповненість. Новітні соціобіотехнології є потужним засобом впливу на фізичне здоров'я людини, і їх затребуваність за кращих економічних умов буде збільшуватись, незважаючи на низку ускладнень соціального

і морального характеру. Нагальною стає проблема урівноваження науково-технічного прогресу відповідним рівнем розвитку культури людини і культури суспільства. Новітні соціобіотехнології використовують людське тіло у технологічних цілях, в результаті людина сприймається як частина біотехнологічного процесу, умовно перетворюючись на біологічного агента у фізико-хімічному середовищі. Інструменти генної інженерії націлені змінювати людське тіло, у тому числі ігноруючи незворотні наслідки для здоров'я. Отже, постає питання стосовно того, чи варто людству продовжувати поспішати впроваджувати у життя соціобіотехнологічні здобутки? До якої межі ми можемо змінювати себе, щоб не перестати бути людьми? Як зазначає Ф. Фукуяма, «...якщо ми хочемо знайти джерело цього переважаючого морального статусу людини, який ставить нас над усіма іншими тваринами і при цьому робить нас рівними один з одним як людей, нам потрібно дізнатись більше про ту підмножину властивостей людської природи, які не просто типові для нашого виду, але специфічні тільки для нього. І лише тоді ми будемо знати, що найсильніше за все треба захистити від майбутнього розвитку біотехнологій» [11, с. 197].

Таким чином, сучасний розвиток соціобіотехнології все більше віддаляє людину від власної внутрішньої суті. Декартівське «*cogito, ergo sum*» відводить людину від внутрішньої духовно-екзистенційної сутності. Здоров'я є сферою, де людина може черпати смисли свого буття, засвоюючи які вона здатна осмислювати світ природи і суспільства.

На думку М. Бердяєва, техніка ослаблює активність людського духу, роблячи людину лише частинкою виробничого процесу: «це і є відчуження людської природи, і руйнування людини» [2, с. 303]. Завдяки соціобіотехнологіям людина трансформується в механізм, елементи якого підлягають заміні, що віддаляє індивіда від самого себе, оскільки проблеми хвороб і турботи про здоров'я починають залежати від таких технологій. Сам феномен здоров'я десакралізується, при цьому зникає необхідність духовної активності людини, цінності людського духу зміщуються від духовного до тілесно-матеріального. Сучасні соціобіотехнології все активніше починають перетворювати здоров'я людини на товар. У суспільстві споживання пріоритетними є інтереси окремої особистості, що підвищує вірогідність розгортання небезпек, пов'язаних із соціобіотехнологіями. До таких небезпек можна зарахувати, до прикладу, можливість коригувати генетичний код людини, нерегламентована апробація цифрових технологій, які здатні тотально відстежувати і контролювати людину, пору-

шуючи її приватний простір та ін. Відчуження у соціально-філософському ракурсі пов'язане зі створенням неконтрольованих біологічних субстанцій, вірусів, мікроорганізмів та нанороботів, здатних заподіяти шкоду людству. Щоправда, існує й оптимістичний погляд на подібні загрози, який висловлює, наприклад Ф. Фукуяма: «Якщо ви знаєте, що вас уб'є машина, яку ви створили, то ви передбачите якісь міри захисту» [11, с.17].

Генетична інженерія може впливати безпосередньо на тілесність людини. Хоча під питанням залишається мораль людини та алгоритми її мислення, біотехнологія може зберегти внутрішній природний світ людини, природне в ній. Для безпечної реалізації соціобіотехнологічних проектів необхідним є відповідний рівень культури людини, який формується на основі органічного зв'язку між конкретним біологічним дослідженням і його рефлексивно-методологічною оцінкою. Однак, адекватність такої оцінки залежить від соціальної реальності і морального здоров'я суспільства. Воно є необхідним для адекватного користування високотехнологічними продуктами науково-технічного прогресу.

Розвиток соціобіотехнологій формує нову реальність — біотехносферу, де живе лишається біологічним, але вже не природним. Таким чином, це створює ґрунт для формування нових взаємовідносин природи та техніки, а отже, людини і природи, людини і суспільства. У концепції біотехнологічного суспільства задіяна тріада «здоров'я — ментальність — соціобіотехнологія». Ментальність як система думок, вірувань, навичок духу, що створюють відносно цілісну картину світу і об'єднують культурну традицію суспільства, пов'язана із проблемою здоров'я. Здоров'я є певною матрицею, на якій може формуватися уявлення про відновлення у природі. Ще стародавня міфологія демонструє уявлення про функціонування людських органів. Міфологічні уявлення стали частиною людського світогляду, який формувався протягом тривалого часу і став витоком поведінкових реакцій соціокультурного характеру.

Сучасні технології дозволяють замінювати пошкоджену нирку на здоровий донорський орган. Стереотип, що при втраті нирки хворій людині може допомогти лише нирка іншої людини, з появою новітніх соціобіотехнологічних методів руйнується. Можливо, уже в недалекому майбутньому вчені зможуть виростити новий орган «у пробірці» та вживити його хворому. Таким чином, соціобіотехнологія здатна замінити взаємовідносини «людина-людина» на «людина-техніка». Соціально-філософський аналізу тріади «здоров'я — ментальність — соціобіотехнологія» вказує на

опосередкований вплив соціобіотехнологічних здобутків через людське здоров'я на ментальність людини та сферу взаємовідносин «людина-людина». Соціобіотехнологізація здоров'я трансформує світогляд людини в напрямку технократичного мислення, а зважаючи на ціннісно-нормативну і духовну кризу сучасного соціуму, це є несприятливим фактором формування здоров'я.

Сучасні технології використання клітинного і тканинного матеріалів дають людині змогу бути донором для самої себе. «При клонуванні людина ніби сама себе роздвоює на донора і реципієнта» [9, с. 99]. Завдяки соціобіотехнологіям хворий індивід для себе сам може стати ціллю і засобом, тобто можна відмітити зміни поведінкових нормативів у соціальному бутті людини.

Сучасні соціобіотехнології є потенційно небезпечними для людства, а тому формувати необхідну культуру свідомості при користуванні новітніми технологіями з допомогою біоетики. Біосоціальність природи людини в наш час стала причиною загострення біо-онтологічних проблем у розрізі життя суспільства. Констатується поява нової стратегії суспільного розвитку — стратегії вітальності, тобто налагодження консенсусу між валеологічними, екологічними, морально-правовими та етнічними аспектами життя людини [6, с. 357]. Гуманітаризація проблеми людського здоров'я демонструє його зв'язок не лише з матеріальним світом, але і також зі світом духовним, інтегрованість у інтраперсональне буття людини у соціальному бутті. Сходження проблеми людського здоров'я до вершин піраміди цінностей сучасного індивіда спонукає його більш уважно ставитись до даної проблеми, що обумовлює потребу пошуку причинно-наслідкових зв'язків у системах «спосіб життя і здоров'я людини», «здоров'я людини — екологія», «соціобіотехнології — здоров'я людини» [4, с. 299]. У сучасному високотехнологічному соціумі проблема здоров'я людини тісно пов'язана зі значним розвитком біоетичної науки. Соціобіотехнології використовують свої можливості як для лікування хвороб, так і для покращення природних форм людини.

Активне використання новітніх соціобіотехнологій для вирішення проблеми здоров'я людини та покращення якості її життя іноді сприймається як потенційна панацея від багатьох страждань; надії змінити власну зовнішність і зупинити біологічний годинник створюють досить екстремальні умови соціального буття, людина опиняється у зоні ризику, іноді в досить екстремальних соціальних умовах, в ситуації аморальних досліджень, у форсуванні впровадження соціобіотехнологічних інновацій у повсякденне життя.

Феномен гуманізму в контексті соціобіотехнологізації здоров'я людини набуває нових граней у «турботі про себе». Маючи змогу в багатьох аспектах управляти власним здоров'ям, сучасна людина має можливість поглибити рівень самопізнання шляхом духовного самоусвідомлення та інтерпретації персонального смислу у станах хвороби та використання нових технологій для покращення умов існування людини на конкретній території. На думку В. Вернадського, «вперше поставлена ... проблема свідомого регулювання розмноження, продовження життя, ослаблення хвороб для всього людства» [3, с. 50]. Соціобіотехнології вже з минулого століття допомагають людині боротись з недугами за допомогою антибіотиків, переважну більшість яких отримують біотехнологічними методами. Взаємопроникнення біотехнологій у фармацевтичну індустрію дало поштовх до виробництва вітамінів, гормонів, імуномодуляторів, медичних ферментів, медичних амінокислот, кровозамінників та інших препаратів для боротьби з недугами. Серед футурологів іде дискусія щодо можливості зміни геному людини, або селекції людини, тобто відбору індивідів з найкращим генетичним матеріалом [11]. Вважається, що дії такого роду могли б позбавити вид *Homo sapiens* від хвороб взагалі. Таким чином, розвиток соціобіотехнологій можна трактувати як один із потенційних засобів, завдяки якому людина може нейтралізувати негативні аспекти своєї природи, але при цьому вона потрапляє у зону ризику. Соціобіотехнології можуть дати людині можливість замінити зношений орган, ніби деталь в технічного механізму. Соціобіотехнологізація здоров'я може, таким чином, трансформувати параметри внутрішнього екзистенційного існування людини, сферу її смисложиттєвості. Різноманітні генно-інженерні маніпуляції з людським та іншими живими організмами мають бути чітко виважені та продумані. Більше того, генна інженерія підвищує свободу міграції генів між організмами, котрі природним чином не можуть схрещуватись. Це явище потенційно може призвести до непередбачуваних наслідків як для самої людини, так і для всього суспільства.

Проблема здоров'я пов'язана з ноосферним мисленням, а еволюція людини являє собою еволюцію її духу, де можливим стане життя людини без хвороб. До тих пір, поки соціобіотехнології не будуть підкріплені належним рівнем духовного розвитку, вони не зможуть стати панацеєю від хвороб та інших проявів людського нездоров'я, ставлячи людину в екстремальні умови соціального буття.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бауман З. Индивидуализированное общество / Зигмунт Бауман; пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева. — М. : Логос, 2005. — 390 с.
2. Бердяев Н. А. Царство духа и царство кесаря / Н. А. Бердяев. — М. : Республика, 1995. — С. 288–356.
3. Вернадский В. И. Философские мысли натуралиста / В. И. Вернадский. — М. : Наука, 1988. — 520 с.
4. Газнюк Л. М. Філософські етюди екзистенціально-соматичного буття: монографія. — К. : ПАРАПАН, 2008. — 368 с.
5. Зиммель Г. Избранные работы / Георг Зиммель; [пер. с нем.]. — К. : Ника-Центр, 2006. — 440 с. (Серия «Сдвиг парадигмы»; Вып. 4).
6. Кримський С. Б. Під сигнатурою Софії / С. Б. Кримський. — К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. — 367 с.
7. Сакральная педагогика сердца Памфила Юркевича. Хрестоматия научно-христианской педагогики (Составление и введение Ильченко В.И.). — Луганск: «Глобус», 2000. — 400 с.
8. Сковорода Г. Наркіс. Розмова про те: пізнай себе. Т. 1 // Сковорода Г. Твори: у 2 т. / Г. С. Сковорода. — К. : АТ «Обереги», 1994. — 528 с. (Гарвард. б-ка давнього укр. письменства).
9. Тищенко П.Д. Био-власть в эпоху биотехнологий / П.Д. Тищенко, 2001. — 177 с.
10. Фромм Э. Здоровое общество. Догмат о Христе : [пер. с нем.] / Э. Фромм. — М. : АСТ : Транзиткнига, 2005. — 571 с. (сер. «Philosophy»).
11. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции / Фрэнсис Фукуяма; [пер. с англ. М. Б. Левина]. — М. : ООО «Издательство АСТ»: ОАО «ЛЮКС», 2004. — 349 с. (сер. «Philosophy»).

Феномен здоров'я розглядається у дискурсі соціального буття через концепт «соціобіотехнологія». Амбівалентність соціобіотехнологій полягає у тому, що їх вплив на людину може бути як позитивним, так і негативним, що унеможливорює застосування моральних імперативів. Одним із впливів соціобіотехнологій на соціальне буття людини є посилення індивідуалізації і опосередкування біологічними технологіями відносин людини з людиною у абрисах соціальної реальності.

Ключові слова: соціобіотехнологізація здоров'я, адаптивно-адаптуюча природа людини, біотехнологія, релятивізація культурних цінностей.

Gazniuk L., Semenova Yu.

The phenomenon of health in the context of biotechnological opportunities and social human being

The phenomenon of health is considered in the discourse of social being through the concept of «sociobiotechnology». The ambivalence of sociobiotechnologies is that their impact on humans can be both positive and negative, making it impossible to apply moral imperatives. One of the effects of sociobiotechnology on human social being is to strengthen individualization and mediate human-human relations in the outlines of social reality by biological technologies.

Keywords: sociobiotechnology of health, adaptive-adaptive nature of the person, biotechnology, relativization of cultural values.

Сергій Голіков
(м. Харків)

ГУМАНІСТИЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ УНІВЕРСИТЕТСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ В УМОВАХ СУЧАСНОГО ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА

Сучасний стан суспільства характеризується швидким розвитком інформаційних та комунікативних технологій, які широко використовуються у всіх сферах суспільного життя. У цій ситуації, як це маніфестує чимала кількість дослідників у філософії, соціології, історії, культурології, антропології, знання мають відігравати вирішальну роль в подальшому розвитку суспільства в цілому. Адже очікується, що розвиток інформаційного суспільства сприятиме підвищенню ефективності виробництва шляхом запровадження інформаційних технологій у виробничі процеси, надасть можливості для участі різних груп населення в політичних процесах, стверджуючи демократичний державний устрій, забезпечить доступність культурних надбань, цінностей та знань для значної частини людства, що обумовить вплив на формування громадянської думки, світоглядних орієнтирів та спричинить активні соціальні дії, що мають масовий характер.

При цьому не менш загально визнаною є думка, що інформаційне суспільство не має майбутнього без належної освіти. Так, наприклад, В.С. Голубовська стверджує, що «сьогодні чітко окреслився тісний зв'язок між освітою, навчанням і розвитком, тому ключовим фактором будь-якої галузі, організації або компанії стає ефективний доступ до освіти» [1, с. 99].

З іншого ж боку, розвиток інформаційних та комунікативних технологій не завжди позитивно впливає на особистісний розвиток людини, формування її способу життя, організацію та управління діяльністю людини. Широкий доступ до інформації та технологій призводить до того, що людина ставить перед загрозою інформаційної надлишковості, в результаті чого стає важче її осмислити та проаналізувати, виокремити головне та необхідне, визначити істинне та хибне, вичленувати сутнісне та несуттєве для себе та свого життя. В такій ситуації актуалізуються та

інституціоналізуються можливості маніпулювання думкою і свідомістю як окремої людини, так і суспільства в цілому. В результаті впливу цієї надмірності та, говорячи мовою Н. Лумана, гіперконтингентності (зокрема, контингентності комунікації), а також застосування маніпуляційних дій людина може навіть втрачати адекватне сприйняття реального світу, що взагалі дозволяє поставити сторонньому спостерігачеві питання про те, чи продовжує вона зберігати в такій ситуації свою власну людську природу, суб'єктність, свободу.

Отже, в умовах інформатизації суспільства особливо нагальною проблемою постає сама людина, збереження, відтворення та розвиток у людині людського.

Адже саме людина є джерелом, споживачем та носієм інформації — звісно, не інформації як міри ентропії, як про це пишуть теоретики кібернетики, але інформації як комунікативного продукту та умови спільного існування людей. Значення інформації в житті будь-якої людини в будь-яку епоху та поза залежністю від розвиненості засобів комунікації важко переоцінити, оскільки інформація у різних виглядах формуючим чином впливає на світогляд людини, її стиль мислення та поведінку — саме про це писав К. Леві-Строс, вважаючи обмін інформацією одним з трьох обмінів, що конституують суспільство. Вміння орієнтуватися в нескінченному потоці інформації, редукувати контингентність, вибирати необхідну та значущу інформацію, виявляти її політичну чи релігійну спрямованість, оцінювати інформацію з етичної точки зору відповідно до власних цінностей, пріоритетів, духовних засад є конче необхідним для сучасної людини, оскільки це вміння в умовах наростання інформаційних потоків є базою її суб'єктності та свободи, як ми вже зауважили вище. Це вміння має формуватися у людини насамперед під час набуття нею освіти, професійних знань та навичок. Саме освіта дозволяє людині не лише формально та механічно засвоїти певну сукупність професійних знань, але й долучитися до культурних цінностей, моральності, що базується на принципах відповідальності, гідності, поваги до іншого, порядності тощо. І тут особлива роль належить університетам.

Адже саме університетською місією, покликанням університету є, «крім поширення знання через викладання студентам, ще й підготовка фахівців через вишкіл, поступ знання через дослідження та розповсюдження знань через видавничу діяльність, а також створення вільної та відповідальної спільноти, в якій такі поступ і поширення знання були б постійним і нескінченим

процесом». Університет — це місце, де «формується спосіб мислення, що залишається на все життя» [4, с. 302]. За думкою Є.А. Зеленова, «універсальність університету присутня і в його ролі у формуванні людини як істоти універсальної, що володіє унікальним духовним світом, що і робить власне з неї людину» [2, с. 59]. В університетському середовищі у студента формується не лише цілісне і універсальне світобачення, але й потреба, прагнення до самовдосконалення протягом всього життя, здатність та потреба розуміти Іншого, толерантне відношення до чужої культури, що складає підґрунтя для плідної міжкультурної комунікації.

Відповідно, виникає проблема локації цих опцій університетської освіти. Далеко не завжди такі опції є доступними для професійно орієнтованих курсів — які, власне, перш за все і здійснюють вищезгадану механічну трансляцію спеціалізованих знань. Тут і проблематизується гуманістичний потенціал сучасної університетської філософії, який формується завдяки тому, що після «кризи гуманізму» у XX столітті в філософії набула свого розвитку тенденція на «оновлення» чи «відродження» гуманізму. Розвиток філософії людиноцентризму, яка актуалізує гуманістичні цінності в сучасну епоху, розробка, деталізація та поширення нового розуміння людини, її суб'єктності та духовності, ствердження моральних засад людського життя саме з цієї причини мають бути пріоритетними у дослідженнях та лекціях університетських філософів. Оприлюднюючи та аргументуючи, відстоюючи та публікуючи результати своїх філософських роздумів чи досліджень, в яких репрезентовані різноманітні філософські течії чи системи, критично осмислені основні морально-етичні ідеї філософської спадщини, запропоновано новітній підхід до розв'язання «вічних» проблем людського буття, а також наявні особистісні інтерпретації філософських текстів, університетські філософи втілюють в університетській практиці філософування такі специфіки, як прагнення до саморозвитку, самовдосконалення, постійна потреба нового знання, націленість на творчу діяльність та наполеглива праця для досягнення визначених цілей, що є необхідним та супутнім для особистісного становлення людини.

«Університет — це місце, де без жодних застережень шукають істину в будь-якому сенсі. Усі можливості дослідження мають служити істині. Оскільки пошук істини радикальний, в Університеті мусить панувати найвища духовно-інтелектуальна напруга. Це умова поступу. Але напруга, яка веде до духовних змагань, має смисл, коли вона є всеохоплюючою, що проявляється в популяризації. Справжні дослідники перебувають водночас у гострій бо-

ротьбі та в солідарному зв'язку» [6, с. 134]. Університетська філософія — це передусім духовно-інтелектуальний простір, в якому відбувається вільний процес філософування, пошук відповідей на найбільш значущі проблеми людського буття — і тому його радикальність є перш за все пошуком коренів (з лат. *radix* — корінь) та докорінного розуміння. Університетський філософ, втілюючи власні дослідження в певний спеціальний філософський курс, намагається залучити студентів до фахового академічного спілкування, яке є основою духовного (в широкому сенсі слова) життя та соціального (само)(від)творення університету. Щоб розкрити гуманістичний потенціал університетської філософії, необхідно забезпечити умови для реалізації, як це визначив К. Ясперс, «сократичного виховання» [6, с. 131]. Подібні умови, як ми це і намагаємося продемонструвати, можна створити здебільшого на філософському факультеті, оскільки викладач і студент мають перебувати в єдиному, хоча і гетерогенному, вільному, полістилістичному теоретико-методологічному просторі. Проте сократівський спосіб спілкування, як нам здається, необхідно намагатися використовувати під час викладання філософських дисциплін на будь-якому факультеті університету. Формування філософсько-проблематичних запитань, відсутність однієї-єдиної правильної відповіді, сумісний пошук в безмежному морі інформації можливих варіантів вирішення тієї чи іншої проблеми слугують не нав'язуванню знання зовні, а розкриттю здібностей студентів, розвиткові їхнього власного потенціалу, в кінцевому результаті — формуванню людини пізнаючої, людини, для якої знання є самоцінністю та необхідною складовою людського життя, оскільки для неї цей процес пов'язаний з самоексплікацією, саморозгортанням, самореалізацією, самоздійсненням, та, нарешті, базою для комунікації з Іншим, шансом його побачити та зрозуміти.

Окремим викликом для університетської освіти є загрози дегуманізації закладів освіти, прагматизації та вузької спеціалізації освіти, утилітарної спрямованості наукових досліджень, які стимулюються інтервенцією ринку в простір освіти та поваленням автономії простору освіти на користь маркетингованих та комодифікованих форм освітніх практик. І тут стержневий статус філософії у класичній університетській освіті проявляється в тому, що вона має забезпечити філософсько-гуманітарну складову вищої освіти. Університетська філософія має відігравати дуже важливу роль в становленні людини як особистості, виконуючи функцію формування її світогляду: «Адже виникнувши як нерозчленоване синкретичне знання («епоха, що схоплена думкою»),

філософія інваріантно зберігає можливості озброювати людину осмисленням світу як цілісного утворення, в якому гармонійно, узгоджено розташовані всі його складові (природа, суспільні артефакти, духовний, ціннісний світ особистості)» [3, с. 53]. Формування уявлення про цілісність світу, тісний взаємозв'язок природного та соціального, неприпустимість абсолютизації однієї із сторін людського буття та ігнорування інших його сторін вказує на духовно-моральну, гуманістичну спрямованість університетської філософії.

В умовах інформатизації та віртуалізації сучасного суспільства важливу роль відіграють знання. Проте знання не завжди сприймаються та інтерпретуються при цьому як цілісне, системне знання про світ та людину, а здебільшого в освіті акцент робиться лише на одній із складових (економічному, політичному, технічному, технологічному знанні тощо), що становить фахову підготовку студента. В результаті виникає загроза абсолютизації частини знань конкретно-професійної спрямованості, «легко комодифікованих» та конвертованих знань, що може призвести до деформації людини як цілісної, відповідальної особистості, яка перебуває в залежних зв'язках з суспільством та природою, розуміє та рефлексує ці зв'язки, віддає собі звіт у своїй відповідальності та своїй обмеженості у них. Університетська філософія, маючи гуманістичний потенціал, репрезентуючи світ як єдину та цілісну систему, висвітлюючи місце та роль людини в системі взаємодії з суспільством та природою, акцентуючи увагу на людині як відповідальному суб'єктові соціальних взаємодій та змінювання природи запобігає цій загрози, забезпечує людині імунітет від згубливого стремління стверджувати лише власні потреби чи інтереси (які неодмінно апелюють до безмежності, до агресивної та безвідповідальної, нереклексивної та споживацької інтервенції до навколишнього світу), незважаючи на ті наслідки, які спричиняють подальший соціальний та природний розвиток.

Сучасна людина — це людина, яка стоїть перед викликом постійного, активного орієнтування в нескінченному потоці інформації, її постійно примушують та підштовхують з наявних ідей, теорій, концепцій відбирати, критично аналізувати, засвоювати та осмислено застосовувати необхідні знання, які в результаті складають корпус власних знань особистості. Саме від власних знань значною мірою залежить те, яким є духовний світ людини, її світобачення, етичні норми та цінності. Отже, відбір необхідного знання безпосереднім чином впливає на особистісне становлення людини. Університетська філософія, виконуючи свою гуманістич-

ну місію, має озброїти студента методологічною, світоглядною, навіть в чомусь екзистенційною культурою відбору того знання, яке не лише стане в нагоді у майбутній професійній діяльності, а і дозволить визначити стратегію власного життя в цілому.

Це особливо актуально тому, що університетська філософія являє собою процес трансляції філософського знання, примноження та передачі його від покоління до покоління. Адже тоді закономірно виникає питання: для чого студентові це знання і яке значення воно має для нього особисто? Видається, що найбільш вдалою буде відповідь на це питання в тому разі, якщо розглядати філософію саме як світоглядне знання. Вивчаючи філософію, студент має «(пере)відкрити» для себе сенс власного життя, «віднайти» своє призначення та місце в соціумі та природі. Це важливо тому, що в сучасному насиченому інформацією суспільстві актуалізується здатність випускника університету до продукування сенсу та цілей власної діяльності. Водночас така цілеспрямована, рефлексивна, відповідальна діяльність особистості має ґрунтуватись на гуманістичних засадах, орієнтуватись на людину як вищу цінність, яка є морально відповідальною за навколишню природу та суспільну дійсність. Тож у цьому вимірі гуманістичне покликання університетської філософії полягає в тому, що вона повинна допомогти людині навчитись будувати власне життя в умовах соціальної реальності, яка безперервно ускладнюється.

Безсумнівно, сучасні інформаційні технології надають змогу швидко отримувати інформацію з широкого кола питань різних галузей знання. Формулюючи конкретне питання чи проблему, студент, використовуючи сучасні технології, отримує відповідь, яка не завжди є вичерпною та здебільшого «вирвана» з більш широкого контексту, а також імпліцитно несе в собі вже заздалегідь готові міфологеми, ідеологеми, категорії сприйняття та мислення. Таким чином у студента формується фрагментарне і «залежне» (від певної зовнішньої інстанції, несамостійно спродуковане) знання, яке, як це очевидно, впливає на стиль мислення, а врешті — і на образ життя, і на його продукти, результати, (епі)феномени. Фрагментарне знання призводить до появи уявлення про фрагментарний, розірваний світ, де людина почуває себе самотнім індивідумом, самотійною, закинутою у ворожий та несприятливий простір без осей координат та сенсів існування — або, що, можливо, ще гірше, — частиною майже тоталітарно врегульованого та продиктованого порядку. Університетська філософія, розкриваючи єдність світу, взаємозв'язок та взаємозалежність предметів, явищ, подій, має запобігати подібним тенденціям.

Людина не є «вирваною» із світу і тому вона не може нехтувати довколишнім природним і соціальним світом, реалізуючи егоїстичні потяги. Гуманістична складова університетської філософії виражається ще й в тому, що філософія, формулюючи відповіді на питання про природу людини, її відношення до світу, людей та самої себе, постійно актуалізуючи універсальні цінності людського буття, допомагає студентові виробити власне особистісне сприйняття світу, знайти своє місце в ньому, відчути свою єдність з світом природи і світом людей та відповідальність за них.

Студент університету набуває власні знання в процесі комунікації, яка відбувається в університетському просторі. Спілкування між викладачем та студентом в межах університетської філософії, передбачаючи обмін інформацією, характеризується емоційною взаємодією, обміном ціннісними судженнями, ідеологічними та світоглядними структурами та категоріями. З огляду на це, філософське спілкування веде до становлення моральності людини як здатності до оціночного судження, розвитку її культури, утвердженню орієнтації особистості на ідеали істини, добра, правди. Взаємини студента з викладачем філософії спрямовані на формування у студента гуманістично спрямованої поведінки, відчуття власної гідності, прийняття самоцінності іншої людини, готовності надати необхідну допомогу чи підтримку оточуючим людям. Саме тому для університетського філософа є важливими не лише володіння певною системою чи сукупністю філософських знань та вміння їх передати іншим, а і власна модель професійної поведінки, стиль філософського спілкування зі студентом, прояв особистісних моральних якостей. Викладач філософії покликаний не лише проголошувати з кафедри високі морально-етичні цінності, але й втілювати їх в практику взаємодії зі студентом, намагаючись відтворити ці цінності в поведінці студента, зробити їх центром духовного життя самодостатньої особистості. Це є гуманістичною місією університетської філософії та особливістю взаємодії викладача-філософа та студента в межах університетської філософії: спілкування наукових фахівців зі студентами націлене передусім на набуття студентом професійної ідентичності.

Звичайно, викладач фізики чи хімії теж має демонструвати високий рівень культури та виховувати людяність у студента. Проте це завдання для нього є дотичним до головного — підготовки студента до майбутньої професійної діяльності. Тоді як університетська філософія є сферою активної реалізації гуманістичної спрямованості пізнавального процесу, який скеро-

вано на розвиток творчого потенціалу викладачів та студентів, гармонізацію відношень між ними. Творчу реалізацію студента як активного суб'єкта освітнього процесу можна забезпечити лише за умови **діалогічності** освітнього простору університетської філософії.

Діалогічність освітнього простору університетської філософії обумовлена самою природою філософського знання. Адже об'єктом дослідження у філософії є людина, якості якої реалізуються та виявляються у соціальній практиці, і в процесі філософування неможливо повністю абстрагуватися від її особливостей, проявів, властивостей. Відповідно, на наш погляд, найбільш адекватною формою вираження філософського знання є діалог як простір активної участі всіх суб'єктів філософування.

А тому освітній простір університетської філософії має включати студентські можливості визначення індивідуального смислу вивчення певних навчальних дисциплін, формування власних цілей освоєння конкретної теми чи розділу, обрання оптимальної форми та темпу навчання, використання тих прийомів навчання, які найбільше відповідають індивідуальним особливостям студента, здійснення рефлексії власної пізнавальної діяльності.

З іншого боку викладач філософії повинен мати право в аудиторії чи в своїх творах проповідувати лише те, що він щиро вважає істиною, вільно виражати філософські ідеї, орієнтуючись на створення своїх особистих, неповторних текстів.

Відповідно, повноцінний та плідний діалог в межах університетської філософії можливий лише за наявності академічної свободи — причому академічної свободи багаторівневої та багатосторонньої. Академічна свобода передбачає три рівня свободи суб'єктів філософсько-пізнавального діалогу: свободу дослідження (пізнання), свободу викладання (результатів свого процесу пізнання) та свободу вибору студентами навчальних дисциплін (свобода обирати в множинному просторі результатів процесів пізнання). Саме академічна свобода, можна висунути гіпотезу, дає шанс на створення такої духовної атмосфери, що сприяє продуктивному діалогу, спроможному слугувати розвитку індивідуальної творчості, самореалізації суб'єктів філософування. В умовах академічної свободи студент вільно маніфестує свої судження, критикує «визнані авторитети», ґрунтуючись на фундаментальних знаннях текстів першоджерел, — тобто студент стає повноправним суб'єктом освітнього процесу, який намагається не лише висловити та обґрунтувати свою думку, а і почути думку іншого, зреагувати на слушні зауваження чи заперечення.

Отже, гуманістична орієнтованість університетської філософії виявляється у тому, що її діалогічність сприяє подоланню деструктивності в соціальному житті, досягненню взаємопорозуміння між представниками різних поколінь, верств населення тощо.

Необхідно мати на увазі і те, що випускники університету є не лише фахівцями в певній галузі суспільного життя, але й активними суб'єктами соціальної дії, носіями тих ідей, пріоритетів, цінностей, що будуть втілюватися в життя в найближчому майбутньому та які будуть претендувати на гегемонію в суспільстві в цілому. Університетська філософія як одна з гуманітарних наук, розкриваючи свій гуманістичний потенціал, має на меті «формування моральної особистості, сприяння тому, щоб саме доброзичливі принципи визначали міжіндивідні стосунки, сприяли «олюдненню» суспільного життя» [3, с. 59], нагальною вимогою якого є толерантність, терпляче та відкрите ставлення до Іншого. Засвоєння філософської спадщини в університеті, враховуючи її плюралістичний характер, є структурною та світоглядною запорукою ствердження толерантного ставлення до Іншого. За умови наявності постійних конфліктів в світі, зростання суперечливої, контрверсійної та часто взаємовиключної інформації, толерантність людини має важливе значення як в повсякденному спілкуванні, так і в професійній діяльності. Взаємоповага, визнання прав Іншого є умовою справжнього спілкування між людьми та досягнення взаєморозуміння, завдяки чому виникає можливість мобілізувати суспільні зусилля на подолання кризових явищ, конфліктів та побудову людського суспільства.

Отже, з цієї точки зору успішністю університету буде факт, що випускник університету не лише є спроможним виконувати певні професійні функції, виступаючи в ролі знаряддя виробництва, але й оволодів такими компетентностями, що характеризують його як розвинену, високоосвічену та моральну людину, яка спроможна до активних усвідомлених соціальних дій та готова бути відповідальною за власну долю, долю суспільства та стан оточуючого світу. В умовах глобалізаційних процесів, трансформацій, ризиків та протиріч, що мають місце на сучасному етапі розвитку суспільства, людина знаходиться в ситуації постійного вибору, необхідності прийняття обґрунтованих рішень та вчинення зважених дій. І вища освіта повинна забезпечити достатню підготовку здобувачів для життя в означених умовах. І здається, що без філософії цю гуманістичну місію вища школа зреалізувати не зможе. Без достатньої філософської освіти, на якій базується світогляд, людина стає вразливою, відкритою до маніпулювання за

допомогою сучасних засобів пропаганди та ідеологічних штампів. Тому закономірно в нових умовах, що, на думку М.Д. Щелкунова, на перший план в філософській освіті висуваються культурно-ціннісні сторони, а саме: критицизм мислення на противагу маніпуляційним діям, науковість мислення як спосіб протистояння «ренесансу» паранаукового знання, гуманізм як захист людяності в суспільстві ринкового типу [5, с. 77].

Звичайно, неможливо окреслити весь гуманістичний потенціал університетської філософії в сучасному інформаційному суспільстві, проте, на наш погляд, важливо, щоб в цих умовах університетська філософія не «переродилася», слідуючи за утилітарними тенденціями сучасних наук, чи не зникла взагалі як «зайва» дисципліна університетської освіти, а продовжила виконувати свою гуманістичну місію, сприяючи формуванню освіченої, самодостатньої та відповідальної людини, забезпечуючи особистісний розвиток кожного викладача та студента.

ЛІТЕРАТУРА

1. Голубовська В.С. Інформаційне суспільство: можливості, проблеми та перспективи розвитку // Інформація і право. — № 2(8). — 2013. — С. 98–104.
2. Зеленов Є.А. Призначення сучасного університету // Духовність особистості: методологія, теорія і практика. — Вип. 1 (48). — 2012. — С. 55–67.
3. Пазенок В. Гуманістичний принцип сучасної філософії освіти // Філософія освіти: Науковий часопис. — № 1. — 2005. — С. 52–73.
4. Пелікан Я. Ідея Університету. — К.: Дух і літера, 2009. — 360 с.
5. Щелкунов М.Д. Для чего нужно философское образование. // Философское образование: Вестник Ассоциации философских факультетов и отделений. — Вып. 2011. — 1(2). — 2011. — с. 77–80.
6. Ясперс К. Ідея Університету // Ідея Університету: Антологія. — Львів: Літопис, 2002. — С. 109–165.

Статтю присвячено висвітленню проблеми гуманістичного потенціалу університетської філософії в умовах сучасного інформаційного суспільства. Автор виходить з тези, що гуманістичний потенціал університетської філософії виявляє себе у розвитку філософії людиноцентризму, актуалізації гуманістичних цінностей, подоланні загрози фрагментації знання, а також формуванні у студентів цілісного універсального світобачення, методологічної культури відбору знання, прагнення до саморозвитку та досягнення взаєморозуміння з іншим.

Ключові слова: університетська філософія, інформаційне суспільство, гуманістичний потенціал, освіта.

Sergey Golikov

The Humanistic Potential of University Philosophy in Contemporary Information Society

The article is devoted to the problem of humanistic potential of university philosophy in conditions of contemporary information society. The author argues that the humanistic potential of university philosophy manifests itself in the development of the human-centric philosophy, in actualization of humanistic values, overcoming the threat of knowledge fragmentation, the formation of students' holistic universal outlook, a methodological culture of knowledge selection, the pursuit of self-seeking and achieving mutual understanding with other one.

Keywords: university philosophy, information society, humanistic potential, education.

Алла Гужва

(м. Харків)

ІНТЕЛЕКТУАЛЬНИЙ КАПІТАЛ ТА ЕМОЦІЙНИЙ ІНТЕЛЕКТ: ТОЧКИ ДОТИКУ

Сучасне постіндустріальне суспільство, в результаті трансформації самих основ економічного виробництва, вивело на провідні позиції нематеріальні активи, що мало неоднозначні соціальні наслідки. З одного боку, пріоритет нематеріальних активів — це підвищений попит на ідеї, обмін інформацією, теоретичні знання, перетворення яких на провідну продуктивну силу викликало до життя суспільство знань, з усіма його гуманістичними цінностями та функціональними перевагами, а з іншого — самодостатність споживання задоволення, продукування ілюзій, ірраціональні механізми регуляції суспільного життя, які спричинили низку критичних теорій, що викривали критичну залежність сучасного суспільства від ідеології і практики надмірного споживання. Зазнав трансформації і головний чинник отримання прибутку — капітал, який стали визначати не тільки як частину матеріальних запасів, від якої планується отримати дохід, за А. Смітом [4, с. 291], але також і як нематеріальне, певною мірою, символічне надбання, «потенційну здатність виробляти прибуток» [1, с. 519]. Однією з форм капіталу, без якої неможливо уявити функціонування сучасного світу та яка хоча й не веде своє походження з економічної теорії, проте, з огляду на реалії інформаційного суспільства, самим безпосереднім чином пов'язана з економічними та фінансовими інтересами, стає **інтелектуальний капітал**.

Коли ми намагаємось визначити інтелектуальний капітал, чи то використовуємо вже існуючі дефініції [5, с. 868], чи то складаючи власне уявлення щодо цієї категорії успішності сучасних організацій, у тому числі й освітніх, то виявляється, що більша частина факторів, які формують активи інтелектуального капіталу, мають стосунок до комунікативної та емоціональної сфери буття людини. Особливо — якщо брати до уваги, що знання, які статистично оцінюються наукометричними інструментами на кшталт Scopus, Web of Science, перетворюються у щось корисне

на практиці тільки тоді, коли їх швидко впроваджують у практику. А останнє можливе завдяки ефективній внутрішньо-організаційній науковій комунікації та зовнішній щодо науки, принаймні поки що, соціальній взаємодії — саме людським особистим контактам не меншою мірою, аніж налагодженій формалізованій взаємодії між академічними організаціями і бізнес-структурами. Незважаючи на визначальну роль інтелекту і раціонального мислення, яку всіляко підкреслюють успіхи високотехнологічних компаній та провідних закладів вищої освіти, саме емоційна складова сприяє злагодженій взаємодії як у повсякденній соціальній комунікації, так і в ефективному лідерстві бізнесового середовища. Як аргумент продемонструємо методику ранжирування найбільш відомого глобального рейтингу університетів за їх досягненнями в освіті та науці QS World University Rankings (раніше The World University Ranking) [6], що тільки 20% — це дані наукометрії, а решта 80% — оціночні судження експертів, студентів, роботодавців, соціально-комунікативні аспекти університетської спільноти, що у комплексній взаємодії, взаємопідсиленні трансформуються в активи інтелектуального капіталу і конкурентно позиціонують заклад вищої освіти.

Про те, що емоції — це невід’ємна частина лідерства у спільнотах, а надто у бізнес-середовищі, активно йдеться останні декілька десятиліть. Теоретичні розмисли щодо природи лідерства звертаються у пошуку пояснень цього феномену до вивчення особливостей влаштування неврологічних основ будови мозку людини [3, с. 45–48]. Саме звернення до біологічних особливостей дало можливість авторам «Емоційного інтелекту лідера» не лише дати новий імпульс дослідженню закономірностей розвитку ділових стосунків, але й через їх дослідження створити успішну пояснювальну модель для аналізу взаємин між людьми. Проте розглядаючи емоційність у групах [3, розд. 9], автори знову опираються на ситуації, що характерні для менеджерів різних ланок управління. Тож слід зробити висновок, що інтелектуальний капітал організації задіює емоціональні механізми взаємовідносин між людьми і спільнотами, що притаманні не тільки діловим стосункам, а теорія емоційного інтелекту не має обмежувати свій предмет стосунками ділової спільноти. І це в реаліях сучасного соціального світу, який характеризується розвитком своєрідних спільнот-мікрогруповань без логіки та ідентичності, без цілей та суб’єктності, за висловом М. Маффесолі, сучасних племен (трайбів) [6, с. 39].

На наш погляд, така ситуація може бути краще прояснена, якщо взяти до уваги той факт, що підвищена емоційність, а осо-

бливо у спільнотах і групах може мати і негативні наслідки. Емоційність, що виходить за межі помірних площин психоемоційних реакцій, в цілому призводить до погіршення логіко-дискурсивного мислення [2, с. 88]. Це означає, що вже сам термін «емоційний інтелект» не є новою панацеєю, його застосування все ще має дискусійний характер і містить певні самообмеження, які ще слід виявити і оцінити. Зокрема, ще слід вивчити зворотний вплив зростання інтелектуального розвитку членів спільноти на їхню емоційну сферу, адже тут можливі як нові проривні емоційні досягнення, так і пригнічення емоційного розвитку. Таким чином, нині інтелектуальний капітал організації практично необмежено задіює емоційні аспекти соціальної комунікації, тоді як сам емоційний розвиток особистостей і соціальних спільнот не розглядається як належно важливий самодостатній ресурс. Загалом видається, що спеціальні дослідження емоційної сфери, які спиратимуться на останні наукові відкриття у галузі не лише гуманітарних, але також і природничих, і технічних наук, а також комплексні дослідження людини, зокрема генетичні, відкривають широкі перспективи для взаємного підсилення розвитку інтелектуального капіталу та емоційного інтелекту. Можливо варто говорити про перспективу введення поняття «емоційний капітал» як ресурсу, що здатен не лише до нарощування самого себе (як і кожен капітал), але й стимулювати розвиток інших форм капіталу — передусім інтелектуального. Проте дослідження такого вдалого симбіозу інтелектуального капіталу та емоційного інтелекту потребує також врахування диференціації емоціональних завдань різних учасників комунікації, кожен з яких робить власний неповторний внесок у створення загальної емоційної творчої атмосфери у спільноті. Хоча наявні дослідження емоційного інтелекту нині обмежуються переважно постаттю лідера спільноти як високоорганізованого представника ділового співтовариства [3], однак, видається доцільним значно розширити коло таких соціальних ролей для виявлення не лише рівня емоційного інтелекту, але й інших важливих параметрів емоційного життя особистості й спільноти. Все це надасть новий рівень не лише для теоретичних досліджень засад інтелектуального капіталу, але й практичних розробок щодо суттєвої оптимізації його функціонування.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бурдьє П. Формы капитала : [пер. с фр.] / П. Бурдьє // Западная экономическая социология : Хрестоматия современной классики. — М. : Российская политическая энциклопедия, 2004. — С. 519–536.

2. Гужва А.А. Соціокультурні трансформації суспільних екстатичних станів : Дис ... канд. філос. наук: 09.00.03 / А.А. Гужва. — Харків, 2018. — 199 с.
3. Гоулман Д. Емоційний інтелект лідера / Д. Гоулман, Р. Бояціс, Е. Маккі : пер. з англ. В. Глінка. — К. : Наш формат, 2019. — 288 с.
4. Маффесолі М. Час племен. Занепад індивідуалізму у постмодерному суспільстві / М. Маффесолі ; пер. з фр. В. Плющ. — К. : ВД «Киево-Могилянська академія», 2018. — 264 с.
5. Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов : пер. с. англ. / А. Смит. — М. : ЭКСМО, 2007. — 957 с.
6. Gogan L.-M. A Model to Evaluate the Intellectual Capital / L.-M. Gogan, A. Draghici // Procedia Technology. — 2013. — V. 9. — P. 867–875. — Way of Access: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S2212017313002508>. — (date of the application: 28.05.2019). — Title from the screen.
7. QS World University Rankings : Methodology. — Way of access: <https://www.topuniversities.com/qs-world-university-rankings/methodology>. — (date of the application: 28.05.2019). — Title from the screen.

У публікації висвітлено взаємозв'язок нематеріальних інтелектуальних ресурсів (капіталу знань) та емоційних властивостей людини та спільноти, які впливають на ефективність перетворення знання у провідну складову сучасного виробництва. Емоційний інтелект постає як один з перших відомих, однак далеко не останній за значущістю параметр дослідження емоційної сфери. Симбіоз інтелектуального капіталу та емоційного капіталу відкриває широкі перспективи для розвитку як освіти і науки, так і усього суспільства.

Ключові слова: емоційний інтелект, інтелектуальний капітал, емоційний капітал, спільнота, емоційний розвиток.

Guzhva Alla

Intellectual capital and emotional intelligence: points of contact

The publication highlights the interrelation of intangible intellectual resources (knowledge capital) and emotional properties of the person and community, which influence the efficiency of transformation of knowledge into a leading component of modern production. Emotional intelligence appears as one of the first known, but far from being the last significant parameter of the study of emotional sphere. The symbiosis of intellectual capital and emotional capital opens broad prospects for the development of both education, science, and of society as a whole.

Key words: emotional intelligence, intellectual capital, emotional capital, community, emotional development.

Андрій Дахній
(м. Львів)

БЛЕЗ ПАСКАЛЬ: ЙОГО ПІДХІД ДО ПРОБЛЕМИ ЛЮДИНИ ТА СПРОБА ЇЇ ВИРІШЕННЯ

У хронологічному відношенні Блез Паскаля можна вважати першою фігурою серед попередників екзистенційної філософії. Якщо спробувати коротко визначити місце цього французького вченого і мислителя в межах тодішньої *теорії пізнання*, яка, як відомо, у своїх двох панівних тенденціях тяжіла або до *емпіризму* й *сенсуалізму* (нерідко говорять про емпірико-сенсуалістичну лінію в теорії пізнання), або до *раціоналізму*, то Паскаля ми не зможемо «вписати» однозначно у жодну з названих парадигм.

Натомість можемо назвати його *критиком раціональності* (критиком того, що в подальшому назвали *сієнтізмом*), ба навіть ірраціоналістом, щоправда, ірраціоналістом особливого роду (бо той, хто мріяв побачити «людський розум приниженим», все ж вважав, що лише в *мисленні* полягає наша гідність, позаяк лише воно вивищує нас над простором і часом). Таким чином, француз був однаково віддалений і від емпірико-сенсуалістичної, і від раціоналістичної ліній у філософії XVII століття (йдеться, річ ясна, про Паскаля після двох «навернень» [1 с. 56], про Паскаля як автора «Думок»).

Французький мислитель не міг збагнути, як у вирішенні основоположних світоглядних питань можна покладатись на — значною мірою випадкове й відносне — емпіричне знання, так само він рішуче відкидав і надмірні претензії стосовно всеосяжності пізнання з боку раціоналістів, він узагалі був переконаним у безнадійній слабкості розуму проникати в найбільш сокровенні таємниці і світу, і *людського буття*, вважаючи, що тотальне знання під силу лише Богам: «Всі речі вийшли з ніщо і прямують у нескінченність. Хто простежить цю дивовижну ходу? Тільки Творець цих див досягає їх. Ніхто інший не спроможеться на це» [2, с. 75]. Паскаль усвідомлював природу наукового знання як доволі чужу існуванню людини: тривалий час займаючись фізикою і математикою, він врешті-решт дійшов висновку, що остання відволікає

від Бога, що це чиста абстракція, у якій немає нічого людського. Звичайно, скажімо, Платон ніколи б не наважився піддавати критиці науку лише на тій підставі, що в ній немає нічого людського, що у своїй абстрактності вона виявляється чужою людській природі. Але тут, вочевидь, йдеться не стільки про таке собі емоційне перебільшення з боку Паскаля, скільки про *докорінну зміну* — порівняно з античними часами, *масштабів дії точних і природничих наук*, адже наслідки цієї діяльності стали грандіозними саме у *новочасну епоху* (і, звісно, непорівнянними у своїй впливовості, якщо зіставляти їх із античністю й середньовіччям), причому ця значущість обернулася, як це вже бачив сам Паскаль, не лише відчутними перевагами, але й численними *недоліками* і *втратами*. Якщо повертатися до Платона, то зрозуміло, що він не міг уявити того драматизму і тих духовних небезпек, з якими згодом зіткнулася новоевропейська людина.

На думку Паскаля, раціоналізм просто внаслідок обмеженої природи самих по собі наших можливостей не повинен претендувати на всеосяжне пізнання людської екзистенції; людина — істота складна, суперечлива, неодновимірною, а саме в *одновимірності*, через схематизацію, а тому вельми спрощено її намагається розглядати *наукова раціональність*. Звісно, для славного XVII століття (його нерідко називають, і цілком справедливо, «століттям геніїв» [1, с. 7]) раціоналізм, надто для Франції, важив дуже багато (у літературі він знайшов своє вираження, приміром, у Жан-Батіста Мольєра, у живопису — у Ніколя Пуссена, проявився він, скажімо, і у правильних геометричних формах паркової культури). Декарт був яскравим натхненником і виразником цієї тенденції (втім, забігаючи наперед, варто зауважити, що Гайдеггер, виявляючи прихильність до постаті Паскаля, на всіх етапах свого шляху мислення енергійно критикував погляди Декарта).

Водночас, якщо апелювати до ближчих Паскалеві за духом його сучасників-моралістів, то й тут чітко простежується його «окремішність»: так, він різко дисонує із останніми, приміром, у тому, що зовсім позбавлений характерного для авторів на кшталт Франсуа де Лярошфуко відчуття переваги над читачем чи ж, скажімо, тяжіння до витонченого естетизму, невимушеності і фривольності. Паскалева парадоксальність не є, подібно до парадоксальності Лярошфуко, самоціллю і примхливою, витонченою грою, ця парадоксальність, попри те, що і Паскаль не цурався іронії, вписується у контекст дуже *серйозного, ґрунтовного обговорення*, на кшталт тих глибоких антропологічних розвідок, які згодом провадили К'єркегор і Достоевській (загалом унікальний стиль Паскаля, як

слухно підмічав Дмитрій Мережковській, визначався такими рисами, як *стислість, простота, точність, бездоганий порядок слів, поєднання пристрасті з думкою, антиномічність* [3, с. 62–63], і в багатьох із цих речей він, власне, суттєво відрізнявся від моралістів того часу, був унікальним явищем на тлі своєї доби).

Тобто стає зрозумілим, що голос Паскаля явно дисонував з духом його епохи — пронизаної назагал *оптимістично-науковим пафосом*, прихильністю до *раціоналістичних ідей* і водночас дедалі більшим *скепсисом щодо віри*. Відтак симптоматичним і цілком зрозумілим є болісне зізнання французького мислителя: «Je suis seul» (я є самотнім), на що, зокрема, особливу увагу звертав, серед інших, такий тонкий дослідник творчості Паскаля, як швейцарський богослов Ганс Урс фон Бальтазар [4, с. 15]. *Самотність* посеред власної епохи спонукала Паскаля шукати альтернативу у свого роду «третьому шляхові» — і йдеться не лише про вже згадуване дистанціювання від емпіризму, з одного боку, та раціоналізму, з боку іншого. «Третій шлях» виражається не лише у гносеологічному вимірі (пошуком якого у XVIII ст. безуспішно зайнявся Кант). Йдеться про іншу важливу дихотомію — релігії та науки.

З одного боку, Паскаль аж ніяк не прагнув зректися християнської традиції, до чого, правду кажучи, тяжіла більшість його сповнених ентузіазму щодо науки сучасників, з іншого, він не міг відкинути тих велетенських надбань наукового знання, які на той час уже нагромадились достатньою мірою і до яких Паскаль, причому вельми результативно, долучився сам. Тобто вчений шукав певного *балансу традиції та новаторства*, іншими словами, хотів пройти між Сциллою старого (що більше стосувалося *релігії*) та Харібдою нового (що більше пов'язувалося з *наукою*). Тому, до речі, «натяжкою» є думка Льва Шестова про те, що Паскаль, відкидаючи розум і ставлячи на віру, абсолютно не приймав цінностей своєї епохи і тим самим ніби уподібнювався до Юліана Відступника, який хотів повернути «колесо часу» назад [5, с. 65]).

Паскалеве перебування в контексті духовної історії значно збалансованіше окреслив уже згадуваний Г. У. фон Бальтазар: «Паскаль перебуває між сучасним природознавством, яке розвивається стрімко і неухильно, і суто релігійним світовідчуттям реформаторів і янсеністів; між двома цими полюсами відсутній єднаний елемент філософії буття» [4, с. 31]. Саме пошукові цього єднального елемента Паскаль і присвятив чимало своїх зусиль: як відомо, одна з ключових проблем «Думок» — зіштовхування аргументів *атеїста* і *християнина*, їхня напружена суперечка. Принагідно варто процитувати слова про Паскаля, які належать

аргентинцеві Хорхе Луїсові Борхесу: «Не стільки Господь непокоїть його (Паскаля. — А. Д.), скільки спростування тих, хто спростовує Господа» [6, с. 48]).

Якоюсь мірою Б. Паскаль став жертвою, як висловився фон Бальтазар, різко вираженого «дуалізму відносин між точними науками і релігією надприродного... Єднальну функцію виконує ідеал *cor gentile* (шляхетного серця), аристократичності духу, *cortesia* (сердечної шляхетності), *honnête homme* (шляхетної людини), заповіданий епохою трубадурів і Данте, ідеал, сприйнятий гуманістами...» [4, с. 31-32].

Щодо ідеалу *honnête homme* — шляхетної, порядної, добродісної людини, то, як зазначає російська дослідниця Г. Я. Стрельцова, він «стоїть вище за будь-яку обмежену спеціалізацію і володіє універсальністю змісту і самовираження» [7, с. 68]. Саме така благородна, чесна людина є для Паскаля людиною як такою, істотою, яка володіє *людяністю*. «Важливо, аби можна було сказати: не математик, не проповідник, не оратор, а чесна людина. Тільки ця універсальна якість подобається мені. Коли, бачачи людину, згадують про її книгу, це погана ознака» [цит. за 7, с. 68] (водночас потрібно розуміти, що ідеал «шляхетної людини», сповідуваний Паскалем виходячи із невідмінних *християнських засад*, вступає у суперечність із ідеалом шляхетної людини, як його згодом, через два століття, розумів, приміром, Фрідріх Ніцше: останній якраз протиставляв такий ідеал, який уособлювався, по суті, у типі панівного аристократа, до ідеалу християнського святого; причому Ніцше опонував саме Паскалеві — як виразникові такого «надміру самозневаги» (в «Антихристиянині» німець писав: «Ось приклад, який викликає щонайбільший жаль: загибель Паскаля, який вірив у те, що причиною загибелі його розуму був первородний гріх, тим часом як нею було лише християнство» [8, с. 635]), у розумінні ж Ніцше «шляхетна людина» є уособленням жадання влади [9, с. 637]).

Той серединний простір, що утворився між науками та релігією, заповнює для Паскаля «*стойчна*» *антропологія*, до якої француз приходив, зокрема, ідейно зіставляючи догматизм Епіктета і скептицизм Мішеля Монтеня. Автор «Думок» прагне *зв'язати воедино світ*, який розпадається на *тутешній* (на який орієнтуються науки) та *потойбічний* (як предмет уваги релігії). Паскаль виявляє «образ людини, яка зі свого перехідного, серединного щабля спостерігає себе в природничонауковій подобі внизу, нагорі ж — у подобі Боголюдини» [4, с. 33]. Схожу, християнську у своїй основі, інтерпретацію бачимо й у Дм. Мережковського: наголо-

шуючи на тому, що Паскаля впродовж усього його життя мучила *боротьба знання та віри*, російський письменник і мислитель у підсумку приходив до висновку, що «...ці два протилежні начала з'єдналися у третьому вищому — у Любові» [3, с. 59]. В узагальнюючий і синтетичний спосіб можна було б ствердити, що «*стойчна*» *антропологія* нерозривно зв'язана з *любов'ю*, яка є основою буття *шляхетної людини*.

Себто ці наведені тлумачення (фон Бальтазара і Мережковського) насправді дуже подібні: вбачаючи головним джерелом «Думок» з'єднання, примирення, *збалансування розуму і віри*, обидва автори показують, що цей синтез Паскаль доволі майстерно віднаходить, і саме спираючись на релігійні антропологічні засади. Зрештою, якщо звернутися до Паскалевого *opus magnum*, ми знайдемо там чітке висловлювання француза з приводу несуперечності віри та розуму: «Люди зневажають релігію. Вони ненавидять її і бояться, що вона істинна. Щоб їх від цього вилікувати, треба почати з показу того, що релігія аж ніяк не суперечить раціо...» [2, с. 15].

Кажучи про *серединність* Паскаля і його прагнення уникати крайнощів, екстрем, можна навести і характеристику, запропоновану вже згадуваною дослідницею Г. Я. Стрельцовою: «Паскаль — релігійний мислитель, але не фідеїст, так, він — критик раціоналізму Декарта, але не ірраціоналіст, так, він — філософ серця, але — далеко не містик, він критик «гносеологічного оптимізму», але — не скептик» [10, с. 181]. Справді, було б ще однією «натяжкою» (як у випадку з Шестовим) вважати Паскаля фідеїстом чи, навпаки, скептиком, адже він цінував розум і його «невід'ємність» відносно природи людини, а беззастережне відкидання розуму, раціо сприймав як щось шкідливе, небажане: «Раціо наказує нам куди владніше, ніж будь-який пан, бо хто не слухається одного — нещасливий, а хто не слухається іншого — дурень» [2, с. 261].

Іншими словами, ми можемо — і, вочевидь, повинні — говорити не лише про *самотність* Паскаля (і, тим не менше, його прагнення знайти вихід із непростого становища гносеологічного штибу), але рівночасно і про його своєрідний «*єретизм*» — передусім щодо адептів науки, щодо їхнього безмежного пізнавального оптимізму, який особливо посилювався у XVII сторіччі і свідком якого Паскаль став. Як відомо, Рене Декарт вважав, що немає нічого такого далекого, чого не можна було б досягти, і нічого такого потаємного, чого не можна було б розкрити, людина сприймалася Картезієм як «пан і володар природи», і у світлі такого сприйняття сама природа у нього «піддається такому знеціненню, якого вона не переживала у всій попередній історії людства» [11, с. 33].

Натомість Паскаль висловлював переконаність у необхідності *ввести претензії раціональності в певні межі*. Як слушно стверджували Джованні Реале й Даріо Антісері, «Паскаль визнає панування розуму в науці, але в заданих рамках, за межами яких залишаються релігія і мораль» [12, с. 407].

Подолання ілюзій раціоналістичного оптимізму ґрунтувалися на баченні *онтологічної і космологічної обмеженості людини*, на долю якої «випала середина» між безмежністю і ніщо (людина, підкреслював Паскаль, є «нічим» порівняно з Богом і «всім» стосовно «ніщо»), середина між макро- і мікросвітом: «Бо що ж таке, врешті, людина у природі? Ніщо проти нескінченності, все проти ніщо, середина між нічим і всім...» [2, с. 75].

І хоч уже в античності філософи достатньо акцентовано підкреслювали *серединність* людини, — зокрема, у *гносеологічному аспекті*: між абсолютним знанням, яким володіють лише боги, та цілковитим невіглаством, що є чинним у випадку з тваринами; а також у *морально-етичному плані*: між двома крайнощами, одна з яких тяжіє до *надмірності*, а друга — до *недостатності* (себто згадаймо *mesotes*, «середину» як ключову категорію Арістотелевої етики, експліковану в «Нікомаховій етиці»), — все ж проблема *серединності* набула особливого драматизму, принаймні у специфічно *екзистенційному вимірі*, саме в Новий час, тобто в епоху «розверзання просторів», у час, коли вперше з'явилося відчуття *мізерності людини* і її запаморочення від осягнення безмежності всесвіту. Причому найбільшою мірою цій актуалізації сприяв саме Паскаль (до речі, про *антиномії людської природи*, надто в морально-етичному вимірі, про боротьбу віри та невір'я чимало розмірковували двома століттями пізніше і псевдонімічні латинізовані «автори» у К'еркегора, і чимало героїв романів Достоевського).

Себто коли в подальшому йтиметься про скепсис Гайдегґера стосовно догматизації наук, про його радикалізм щодо усталених метафізичних поглядів, про сприйняття німцем антропологічної проблематики, про його схоплення реальності людини через її динамічну і серединну природу, то у всіх цих моментах Паскаль слугував очевидним предтечею. Принагідно відзначимо, що реалізована у ХХ сторіччі *концептуалізація серединності*, а саме з допомогою поняття «між», відбулася головню завдяки зусиллям Мартіна Гайдегґера (в оригіналі це поняття звучить: *das Zwischen*, звідси походить інколи використовуване поняття «цвішенізація»), причому останній теж робив наголос на *драматизмі* ситуації індивіда. Згідно з позицією німця, «приналежність до

між є суттєвим визначенням людини» [13, с. 383], людське буття перебуває між *закиненістю* та *проективністю*, між *народженням* та *смертю* і т. д. Проте, знову ж таки, витоки цього погляду — і передовсім в екстраполяції антропологічних акцентів стосовно «серединності» специфічно на екзистенційну площину — треба шукати саме у Блезе Паскаля.

Отже, Паскаль нехтував характерними, поширеними для його епохи способами філософування, його постать різко контрастувала з загальним тлом думки XVII століття, він був далекий від «цехової» манери мислення, йому властива незалежність від будь-яких «шкільних» норм і кліше, «закруглених» формулювань, натомість йому притаманна схильність до *парадоксів*. Він, як уже зазначалося, вельми вільно й невимушено почувався відносно усталених філософських підходів і традицій, він усвідомлював не лише свою самотність, але й *маргінальність* (особливо з часів «другого навернення») стосовно «магістральних» доріг, прокладених, з одного боку, емпіриками й сенсуалістами, з іншого — раціоналістами (хоча виглядає, що попервах усе ж був ближчим до других), а, в іншому ракурсі, він однаково дистанціювався як від фідеїзму й догматизму, так і від скептицизму. Названі дихотомічні способи сприйняття не спроможні, за Паскалем, пізнати *таємницю людини*, хоча обидва й можуть виставляти таку претензію. Відтак Паскаль вдається до підходу, який різко розходиться із окресленими філософськими інтенціями.

«Людина, — писав Паскаль, — найнезбагненніше для себе творіння природи, бо їй важко зрозуміти, що таке матеріальне тіло, ще важче — що таке дух, і вже цілком незрозуміло, як матеріальне тіло може з'єднатися з духом. Немає для людини завдання важчого, а тим часом це і є вона сама» [14, с. 169]. Водночас не забуваймо, що ці слова говорить той, хто починав як науковець, до того ж науковець непересічний, ба більше — геніальний. Численні досягнення Паскаля у фізиці й математиці принесли йому заслужену славу.

Тим не менше і в заслугах Паскаля перед людством, і у вдячності останнього стосовно вченого на перший план перед нами постає той вимір його творчості, який зводить француза до рівня *науковця*, «раціоналізатора» життєвої реальності. Однак *реальність людська*, як у підсумку збагнув Паскаль, не може бути раціоналізованою повністю, там завжди має залишатися місце для *таємниці*.

Коли ми говоримо про *песимістичну* тональність головного філософського твору Паскаля, то, очевидно, є цілком виправданим

пов'язувати її із його жалюгідним станом здоров'я (яке було підірване непосильною роботою в юності над конструюванням обчислювальної машини) («Тільки в одному природа йому відмовила — у фізичному здоров'ї, відповідному його інтелектуальній і духовній силі» [1, с. 32]) і складними обставинами життя (важко не погодитися з Х. Л. Борхесом, який стверджував, що вияв радості у Паскаля не такий красномовний, як *опис самотності* [6, с. 47]).

У будь-якому разі, *екзистенційний фундамент* Паскалевої інтелектуальної роботи, такий вагомий для всіх подальших представників філософії існування, завжди був вельми суттєвим. І тим самим француз ніби задав особливу парадигму в умовах панування пронизаної прагненням до об'єктивізму й загальності новочасної доби. «Майже всі його наукові, філософські і поемічні праці... впливали з конкретних обставин його життя» [15, с. 279]. Ось це зауваження (щодо вагомості конкретних обставин життя) можна легко застосувати, знову ж таки, і до інших екзистенціалістів — починаючи з К'єркегора і закінчуючи Сартром (на цю особливість, зокрема, звертається серйозна увага у дисертації Юлії Ковальчук [16], а ще раніше такого роду проблематика була предметом ґрунтовного наукового дослідження Вадима Менжуліна [17], зрештою, незайве покликатися на німецького філософа Петера Слотердайка: «Без екзистенційного імпульсу філософія була б порожньою і поверховою затією» [18, с. 6]). У тому числі до цієї парадигми можна зарахувати, звісно, і Мартіна Гайдеггера, який завжди підкреслював вагомість *фактично-історичного виміру людської екзистенції*.

Іншими словами, саме емпіричні обставини Паскалевого життя примусили його вдатись до неупорядкованих, розрізнених, часом хаотичних нотаток (хоча при цьому мислитель завжди приділяв прискіпливу увагу стилістичному оформленню своїх думок — «він не вмів нічого робити наполовину і погано» [1, с. 31]). Відтак попервах замислена ним «Апологія християнства», яка, до слова, призначалася все ж не стільки як поглиблення і скрупульозне відпрацювання християнських догм, скільки як практична допомога у *наверненні невіруючого*, була приречена на неуспіх, саме у сенсі апології — як систематичного і ретельно, детально опрацьованого цілісного твору. Якщо точніше, то «достатньо систематично є розробленою тільки перша, антропологічна частина апології; друга ж, теоретична, через недуги Паскаля розроблена набагато менше...» [15, с. 303].

Отже, науковець Паскаль усвідомив *несуттєвість науки* у справі аналізу антропологічних матерій (і в цьому сенсі теж міг

би сприйматися як один із віддалених попередників Гайдеггера — байдуже, чи йдеться про протиставлення останнім «категорій» та «екзистенціалів», чи про утверджену німцем різючу відмінність між «наявністю» (*die Vorhandenheit*) та «екзистенційністю» (*die Existenzialität*)), зокрема, у справі досягнення людиною щастя чи принаймні упорядкування власного життя.

Тим часом у розставлянні пріоритетів Паскаль демонструє односторонність: «Треба знати себе самого. Як це не знадобиться для пошуків істини, то принаймні послужить для упорядкування власного життя, і немає нічого справедливішого за такий чин» [2, с. 31]. Вочевидь, саме в цьому контексті треба сприймати Паскалеву тезу в «Думках», яка зводиться до того, що здебільшого людина схильна проявляти дивовижну увагу до речей неістотних і індиферентність — до суттєвих (остання обставина завжди неприємно дивувала і вражала Паскаля): «Явище потворне, що в одному й тому ж серці в один і той же час виявляється така чутливість до найменших речей і така байдужість до найважливіших» [19, с. 126].

У будь-якому разі, у випадку з філософією Паскаля спостерігаємо не лише *один із перших прецедентів* протиставлення наукових, раціональних, з одного боку, та екзистенційних, антропологічних, з іншого боку, істин, але й утвердження пріоритетності й адекватності останніх в осягненні людини. Хоча, як вже було показано вище, він схилився до того, аби примирити розум і віру, докази розуму і докази серця. Побудова нормативної моделі людини передбачала у Паскаля врахування як сильних сторін рацію, так і віри (звісно, «серединність» природи людини проявлялася і в розрізі згадуваної одночасності її величчя й нікчемності, анґело-і звіроподібності).

ЛІТЕРАТУРА

1. Стрельцова Г. Я. Паскаль. — М. : Мысль, 1979.
2. Паскаль Б. Думки / пер. з фр. Анатоль Перепада, Олег Хома. — К. : Дух і Літера, 2009.
3. Мережковский Д. С. Реформаторы. Лютер, Кальвин, Паскаль. Под ред. и с предисловиями Темиры Пахмусс. — Брюссель : Жизнь с Богом, 1990.
4. Бальгазар Х. У. Паскаль / пер. с нем. // Логос. — 1992. — № 47. Брюссель-Москва. — С. 15–81.
5. Шестов Л. Гефсиманська ніч (Філософія Паскаля) // Філософська і соціологічна думка. — 1991. — № 1–2.
6. Борхес Х. Л. Письмена Бога. Составление, вступ. статья и прим. И. М. Петровского / пер. с испанск. — М. : Республика, 1992.

7. Стрельцова Г. Я. Паскаль и европейская культура. — М. : Республика, 1994.
8. Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 1. Сост., ред. и авт. примеч. К. А. Свасьян / пер. с нем. — М. : Мысль, 1990.
9. Рассел Б. История западной философии / пер. з англ. Ю. Лісняка, П. Тарашука. — К. : Основи, 1995.
10. Стрельцова Г. Я. Рецензия на кн.: [Б. Н. Тарасов «Мыслящий тростник». Жизнь и творчество Паскаля в восприятии русских философов и писателей. — М. : Молодая гвардия, 2004.] // Вопросы философии. — 2007. — № 7. — С. 180–183.
11. Хесле В. Гении философии Нового времени / пер. с нем. А. К. Судачкова. — М. : Наука, 1992.
12. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. — Т. 4. От романтизма до наших дней / пер. с итал. — СПб : Петрополис, 1997.
13. Vetter H. Grundriss Heidegger. Ein Handbuch zu Leben und Werk. — Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2014.
14. Паскаль Б. Из «Мыслей». Ларошфуко Ф. Паскаль Б. Лабрюйер Ж. Суждения и афоризмы / Пер. с фр. Э. Линецкой. Сост., предисл., примеч. Н. А. Жирмунской. — М. : Политиздат, 1990.
15. Тарасов Б. Н. Паскаль. 2-е изд. — М. : Молодая гвардия, 1982.
16. Ковальчук Ю. В. Феномен любові у європейській філософії ХІХ–ХХ століть: онтологічно-екзистенційний вимір: автореф. дис. канд. філос. наук: 09.00.05. Львів, 2017.
17. Менжулін В. І. Біографічний підхід в історико-філософському пізнанні: монографія. — Київ: НАУКМА [Аграр Медіа Груп], 2010.
18. Слотердайк П. Хайнрихс Г.-Ю. Солнце и смерть: Диалогические исследования / пер. с нем., примеч. и послесл. А.В. Перцева. — СПб: Издательство Ивана Лимбаха, 2015.
19. Паскаль Б. Мысли / пер. с фр. — К. : REFL-book, 1994.

Володимир Дейнека
(м. Харків)

ТЕОСОФСЬКІ АСПЕКТИ ТВОРЧОСТІ Г.С. СКОВОРОДИ

Двоїста сутність буття є центральною ідеєю філософської системи Григорія Сковороди. Ця антитетичність проявляє себе в усіх аспектах кожного з трьох світів самотнього українського філософа. Внутрішнє протиріччя реальності робить її неосяжною для розуму, що блукає безкінечним лабіринтом роздвоєних шляхів. На який би об'єкт не націлювався розум, він завжди опиняється на роздоріжжі двоїстості та сам роздвоїться не здатен. Сковорода бачить вихід у тому, щоб скористатись двоїстою природою самої людини, яка має окрім розуму ще й серце — ключовий елемент теософської містики Г. Сковороди. Його філософська система стала в значній мірі провідником тогочасних загальноєвропейських тенденцій у сфері спекулятивної філософії. Серед дослідників, які звертають увагу на зв'язок творчості Сковороди із європейським містицизмом можна назвати Дмитра Чижевського та Леоніда Ушкалова. Вони проводять паралелі між текстами Григорія Савича та ідеями таких представників європейського містицизму, як Мейстер Екхарт, Йоганн Таулер, Генріх Сузо, Себастьян Франк, Валентин Вайгель, Якоб Бьоме, Ангел Сілезій.

Складні перипетії європейського цивілізаційного процесу знайшли своє відображення у філософській системі слобожанського мислителя. Довготривалий розпад церковної монополії на істину, що супроводжувався відпадинням протестантів та маргіналізацією християнської схоластики з розвитком науково-природничих методів опису реальності, спровокував зростання інтересу до містики.

Особливе місце у європейській містичній традиції посідає німецька спекулятивна філософія, основи якої були закладені у ХІV ст. величним Мейстером Екхартом. Особливо впливовою частиною його теософського вчення стала концепція самоспоглядання Бога через Сина. Зв'язок між ними є любов, яка являє себе через Духа. Церковне вчення про Трійцю для Екхарта лише

символічний образ справжнього першобуття — Божественного. Він є початок і кінець будь-якого буття, оскільки містить у собі потенції всіх об'єктів. Символ кола, в якому початок і кінець стають одним цілим, став одним із ключових мислообразів містичної традиції зображення першобуття та повноти реальності. Варіантами кола виступають символи сфери та кулі, а також ока, яблука та змії, що кусає свій хвіст. У Г. Сковороди дані символи найбільш явно представлені у «Бесѣда 2-я, нареченная Observatorium. Specula. Еврейски: Сион»: «Сей шарик есть Присносущный Центр Пресвятыя ВѢЧНОСТИ. В храмѣх Божіих образуется так: В центрѣ Треугольника ОКО. 1). АЛФА, всякую тварь предваряет. 2). ѱ-МЕГА, послѣ всей твари остается. 3). ВИТА, есть раждающаая и ищезающаая Средина. Но по НАЧАЛУ и КОНЦУ вѣчна. СІЯ ТРОИЦА ЕСТЬ ЕДИНИЦА. «ТРИСОЛНЕЧНОЕ ЕДИНСТВО». Смыслообразу кола присвячений також об'ємний діалог «Кольцо. Дружескій разговор о душевном мирѣ». Класичним образам гріхопадіння, а саме змія й яблука він надає зовсім інших тлумачень: «А что есть яблоко, естли не шар? Что ж есть шар, естли не фигура, состоящая из многих колес?» [4, с. 587] або «Вспомните Михаила, поднявшаго шар и вопіющаго: «Кто яко Бог?». Вспомните старинных любуудрцев реченіє сіє: «Центр Божій вездѣ, окружности нигдѣ». Вспомните ж и жерновный уломок, сокрушившій тѣмя Авимелеху. Развѣ жерновный камень не то же есть колесо?». [4, с. 590] Також наступне: «...змії в кольцо свивается, притом и острый взор имѣет, как свидѣтельствуєт имя его дракон, т. е. прозорливый. Дѣрковъ значит видящій, а Дрѣковъ — будущій видѣть. Око есть правитель дѣлу. Оно в животном есть то, что солнце (есть) в мірѣ, что драгоцѣнныи камни в землѣ. Притом змії свивает такой свиток, что, не узнав ока, не узнаеш намѣренія. Библия есть точный змії. Из множества таковых образов сплетается історія...» [4, с. 592].

Інший важливий аспект містичної практики Екхарта — ідея «внутрішньої людини», того божественного образу, який присутній у «глибинах душі». Більш детально цей концепт був розроблений учнями М. Екхарта: Йоганном Таулером та Генріхом Сузо. Образ безодні духа в якій приховане Царство Господне. Ту ж думку знаходимо у Сковороди: «Так не дивує ніщо, як безмір сердечний святий... Все проминує, та серцем людина вічна. Чистее сердце — в любви, і в сердці любов зостається, Бог же і є ця любов, отже, — він вічна ЛЮДИНА. ... Все-бо іде із безодні глибокого серця» [4, с. 1245], або наступне: «Бог — побіч тебе, з тобою, в тобі! Так-так, Луцілію: десь у глибині нашого ества поселився священний ДУХ»

[4, с. 1264] та «...апостольская правда внутри нас, как написано: «Царствие Божіє внутри вас есть» [4, с. 561], «Господь наш внутри нас есть, в сердцѣ нашем» [4, с. 562].

Широку відомість у Європі на поч. XVII ст. здобув Якоб Бьоме. Він став популяризатором містичної традиції розкриття сутності божественної природи в природі людини. Справжньою сутністю останньої є, так звана, «внутрішня людина», яка являє собою той божественний образ, за яким було створено людину. Сутність цього образу розкривається в дуалізмі і всемогутності людини-образу. Найбільш яскравим символічним вираженням двоїстої природи внутрішньої людини є об'єднання й одночасне протиставлення Адама і Ісуса. Ці образи дійсно підсилюють і доповнюють один одного, як дві половини одного цілого. Разом із тим вони взаємно протистоять. Адам втілює в собі образ і подобу Бога. Він був створений безсмертним, натомість став зачинателем смерті, тим, хто вперше після Бога почав створювати за своїм образом і подобою. Таким чином, нащадки Адама мали зовнішність за подобою батька тілесного, але внутрішньо зберігали подобу образу божественному — батьку духовному. Адам став прообразом «зовнішньої людини», якій передав своє надбання — смерть, тлін і страждання.

На противагу Адаму Я. Бьоме ставить Христа, який був народжений смертним, та породив безсмертя. Таким чином, через Ісуса Христа Бог-отець відновлює чистоту «внутрішньої людини» та повертає людству вічне життя й блаженство. Як в першому, так і в другому випадку, Бог творив опосередковано через людину. Через Адама Він породив смерть, а через Ісуса — безсмертя.

Григорій Сковорода активно використовує в своїй філософській системі цей дуалізм Адама-Ісуса. До прикладу, можна навести наступні цитати: «О новый мой Адаме! о краснѣйшій сын!» [4, с.57] або «Сам Бого-Человѣкъ, котораго не подлый дух, по прахѣ ползущій, как Змії, но вышній оный Архангел Дѣмвѣ благовѣстит, нарицається новым Адамом» [4, с.457]. Та Сковорода доповнює цю бінарну позицію Адам-Ісус третім персонажем — Наркіссом. Він символічний образ людства, яке знаходиться у проміжку між Адамом і Христом. Кожна людина несе в собі смертний образ Адама і безсмертний образ Христа. Антитетичності людської природи Сковорода розкриває у таких висловах: «Видно, нужно вездѣ видѣть ДВОЕ. Видѣть болван — не знать, что в болванѣ, есть не знать себе. ... Тѣло есть вода и кожа, в которую одѣт Истинный наш АДАМ». [4, с.396] Завдання Наркісса — милуватися собою внутрішнім та зневажати зовнішню оболонку.

Сковорода намагається представити власну герменевтику Біблії в традиції середньовічного символізму з поєднанням методів іконічного богослов'я. Він намагається представити Святе Письмо як образ, подібний іконі, з тією різницею, що його символи зображені не фарбами, а словами. Наступна цитата розкриває цю ідею: «Мнѣ кажется, что и самая Библия есть Богом создана из священно таинственных образов. Небо, луна, Солнце, звѣзды, вечер, утро, облак, дуга, рай, птицы, звѣри, человек и прочая. Все сіе суть образы высоты небесной премудрости, показанной Мойсею на горѣ; все сіе и вся тварь есть стѣнь, образующая Вѣчность». [4, с. 577]

Г.С. Сковорода послідовно розкриває класичну ренесансну концепцію іманентності Бога природі та дуалізму буття. Матеріальна природа, Людина і Біблія — це форми, в яких Творець утворює свій власний Образ, а внутрішньою природою цього образу є любов, що є способом зв'язку між Богом і Людиною. Щоб коло замкнулося, потрібна любов у зворотному напрямку, від людини до Бога. Через Людину Бог породжує сутності, за допомогою яких може бути і в середині, і зовні людини. Через прах Він породив Адама, через Адама — смерть, гріх і розлучення із Творцем, через Ісуса — безсмертя, праведність і возз'єднання з Богом. Зовнішньою природою Господь сховав внутрішню, та через Одкровення розкрив приховане.

ЛІТЕРАТУРА

1. Беме Якоб. Аврора или Утренняя заря в восхождении / Вступ. ст. и комм. И. Л. Фокина. — СПб. : Амфора, 2008. — 509 с.
2. Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. В 2-х т. — Т. 1. От Возрождения до Канта / В. Виндельбанд; пер. под ред. проф. А.И. Введенского. — 3-е изд. — СПб : Тип. М.М. Стасюлевича, 1913. — VIII, 479 с.
3. Грибков Т. В. Німецька містика і Григорій Сковорода у європейській ірраціоналістичній традиції [Текст]: автореф. дис. на здоб. наук. ступ. канд. філос. наук : 09.00.05 — історія філософії / Грибков Тарас Володимирович ; Львівський нац. ун-т ім. І. Франка. — Львів, 2006. — 18 с.
4. Григорій Сковорода. Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Леоніда Ушкалова// 2-е вид. — Едмонтон; Торонто: Видавництво Канадського Інституту Українських Студій; Харків : Майдан, 2011
5. Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2-х т. — К. : Наукова думка, 1973. — Т. 1. — 532 с.; — Т. 2. — 576 с.

6. Сузо Генрих. Книга Вечной Премудрости / Пер. со средневерхне-немецкого М. Хорькова. — М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2008. — 296 с.
7. Ушкалов Леонід. «Кинь коперниківські сфери!» Містична астрономія Сковороди // Українське небо 2. Студії над історією астрономії в Україні: збірник наукових праць / За заг. ред. О. Петрука. — Л. : Інститут прикладних проблем механіки ім. Я.С. Підстригача НАН України, 2016. — С. 241–262.
8. Ушкалов Леонід. Українське барокове богомислення. Сім етюдів про Григорія Сковороду. — Х. : Акта, 2001. — 221 с.
9. Царство Божие внутри нас. Проповеди Иоханна Таулера. / Пер., вступ. ст. Прохоровой И.М. — СПб : Изд-во РХГИ, 2000. — 288 с.
10. Чижевський Д.М. Нариси з історії філософії на Україні. — К., 1992. — С. 43–79.
11. Чижевський Д.М. Філософія Сковороди // Праці Українського наукового інституту: Серія філософічна, т. 24, кн. 1. — Варшава, 1934

Філософська творчість Г.С. Сковороди містить значний пласт не класичного богословського матеріалу, який зближає ідеї слобожанського мислителя з теософськими практиками Західної Європи. В роботі здійснено спробу наочно продемонструвати зв'язок релігійно-філософських поглядів Г. Сковороди з концепціями німецьких містиків.

Ключові слова: Г.С. Сковорода, містицизм, теософія.

H.S. Skovoroda's philosophical work contains a considerable layer of non-classical theological material that brings the ideas of the Slobozhian thinker closer to the Theosophical practices of Western Europe. An attempt is made to demonstrate the connection of religious and philosophical views of H. Skovoroda with the concepts of German mystics.

Keywords: G.S. Skovoroda, mysticism, theosophy

Любомир Дмитришин
(м. Київ)

СВОБОДА ТА НЕПОВТОРНІСТЬ ЯК ЕКЗИСТЕНЦІАЛИ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ У ФІЛОСОФІЇ КАРЛА ЯСПЕРСА

Що таке людина? Відповідь на це питання пов'язана із значними труднощами. З одного боку, це повна байдужість і пасивність до подібного роду проблематики, з іншого — спроба дати повну й остаточну відповідь. У першому випадку ми стикаємося із затиранням індивідуальності та неповторності людського суцього; ситуацією, в якій людина, відмовляючись приймати рішення, зводиться виключно до біологічного існування (*Dasein*), що виражається в усвідомленні нею фальшивої завершеності наявного буття. У другому випадку дослідник, який намагається дуже чітко визначити або окреслити поняття людини, рано чи пізно мусить усвідомити межі власного пізнання, позаяк будь-яке бажання дати остаточну відповідь неодмінно приведе його до фатальної помилки, а абсолютизація підходів окремих дисциплін — до марної спроби замінити філософію [10, с. 381]. Обидва підходи випускають із поля зору свободу, яка як неминуча можливість не піддається жодному предметному дослідженню, а є джерелом наших дій і свідомості нашого буття.

Актуальність. У наш час свобода розуміється як невід'ємний атрибут людського буття. І якщо у часи Карла Ясперса тоталітарні ідеології ставили особисту свободу під сумнів, то зараз вона нерідко розглядається анархічно, поза інституціями, як абсолютна вимога індивіда, вільна від будь-яких обмежень. Ми часто стикаємося із таким формулюванням свободи у дискурсі прав людини четвертого покоління, антидискримінаційних законів чи гендерної антропології, де формування поняття постлюдини зміщується до релятивізму, з характерним для нього тлумаченням людини як міри всіх речей. З іншого боку, у наш час крайня індивідуалізація супроводжується глобалізацією, наслідком якої є спроби уніфікувати будь-які культурні, ціннісні чи релігійні особливості. Іншими словами, як ніколи актуально постає питання усвідомлен-

ня людиною свободи та неповторності як невід'ємних атрибутів власної екзистенції. У цій справі корисно буде звернутися до спадщини Карла Ясперса з властивим йому закоріненим у трансценденції розумінням свободи.

Характерна риса Ясперса полягає у тому, що у своєму філософуванні він не намагається наслідувати тогочасних академічних філософів, з притаманним їм суворо систематичним викладом думок (як, наприклад, в неокантіанців чи неогегеліанців). Не будучи цілковито антисистемним, він, проте, подає свої ідеї у формі «прикрашеного особистою інтонацією вільного роздуму, позбавленого прагнення вивести весь склад думки із єдиного загального принципу» [4, с. 9]. Це не означає, що поглядам Ясперса притаманний еклектизм: вони пов'язані єдністю позиції автора, що, будучи вільний у своєму висловлюванні, часто відмовляється від класифікації чи систематизації. Ясперсу взагалі притаманна ширина погляду, що виявляє себе, наприклад, у постійному розширенні поля розуміння питання людини: від «Філософії світоглядів» (1919) до «Шифрів трансценденції» (1970); від межових ситуацій до правдивої комунікації як способів набуття екзистенції; від неповторності до свободи як невід'ємних умов її висвітлення.

Звідси й варіативність можливостей дослідження думок філософа. Ми ж для здійснення цього завдання обрали гайдеггєрівське поняття екзистенціалу. На відміну від поняття категорії воно дає змогу уникнути суб'єкт-об'єктного розщеплення, притаманного раціональному пізнанню, і виявити буття у його зв'язку з людською свідомістю. Екзистенціали як невід'ємні атрибути екзистенції є основою для висвітлення буття — «...ми називаємо буттєві риси присутності екзистенціалами» [8, с. 62] — і стають явними саме у межових ситуаціях [7, с. 225].

Міркування Карла Ясперса щодо людини лежать у полі поняття межових ситуацій. На думку філософа, вони є способом висвітлення екзистенції за допомогою власного екзистенційного досвіду. Тут слід звернути увагу на певною мірою полемічний характер ідей Ясперса, що особливим чином прослідковується в окресленні ним двох можливостей людини розуміти себе саму. Перша з них, характерна для емпіричних наук, розглядає людину як предмет пізнання. Такий підхід передбачає ототожнення свідомості індивіда з буттям самим по собі (*Umgreifende*), що дозволяє досліднику висунути претензію на абсолютне знання об'єктивізованого буття. У питанні людини це виявляється в уявленні про можливість безпосереднього пізнання буття через прояви свідомості, що розцінюються як предмет дослідження окремих наук. Відповідно

зникає характерне для процесу самопізнання напруження межових ситуацій, а проблему людини можна висвітлити суто в науковий спосіб [10, с. 378–379].

Прикладами використання такого підходу Ясперс вважає марксизм, психоаналіз і расову теорію. На його думку, кожна з цих теорій може принести певну користь лише якщо самообмежить себе рамками окремого погляду на людину — соціологічного, психологічного чи антропологічного. Натомість спроба абсолютного ствердження буття людини за посередництвом наукового методу приречена на ситуацію, в якій «людина, як така, завжди зникає в подібному уявному знанні» [10, с. 381].

На протигагу цьому, Карл Ясперс пропонує шлях екзистенційного філософування, що розглядає людину як можливу екзистенцію. На рівні існування, свідомості взагалі й духу людина пов'язана зі світом і ним зумовлена, проте як екзистенція вона виходить за межі видимого, наявного буття і прямує до трансценденції [13, с. 448; 12, с. 36]. Екзистенція є неповторним, типово людським способом існування, у повноті його унікальності: «Екзистенція — це головна умова моєї одиничності, моєї унікальності. Вона є тайна, яку людина носить у собі, при цьому це тайна не лише для інших, а й для самої цієї конкретно взятої людини» [3, с. 15]. Звідси й неповторність екзистенційного досвіду, що стає можливим в одиничній ситуації, яка не може бути відтворена.

Відповідно ми не можемо висвітлити екзистенцію за іншого або у ролі іншого, лише особистий досвід межових ситуацій відкриває цю можливість. Ось чому людина, на думку Карла Ясперса, не може бути розглянута ані як предмет науки, ані як предмет філософського споглядання: «Усе екзистенційне перебуває поза тими об'єктивностями, які я можу раціонально-доцільно бажати або не бажати» [11, с. 64]. Екзистенція не може стати предметом теоретичного пізнання, оскільки вона ніколи не є завершеною, а завжди є лише можливою [5, с. 186].

Ба більше, у межових ситуаціях індивід одночасно бачить свою обмеженість і рух до подолання цієї обмеженості. Цей досвід відсилає його до трансцендентного як протиставлення світовому. Іншими словами, втративши зумовленість світом, людина усвідомлює себе як можливу екзистенцію, обумовлену трансценденцією. Це означає, що людина ніколи не існує сама по собі: «...екзистенція також існує не задля себе самої і не становить собою все; позаяк вона є лише якщо співвідносить себе з іншою екзистенцією і з трансценденцією, перед якою як перед чимось абсолютно іншим вона усвідомлює, що існує не лише завдяки самій собі» [11, с. 4].

Саме тому Карл Ясперс наголошує, що свобода людини не є сваволею, а знаходить свої рамки у трансценденції, через усвідомлення людиною безумовного і нескінченного. Суттєвим тут є особистісний зв'язок, який екзистенція шукає з трансценденцією: «...ставлення до трансценденції ... стає переконливо присутнім у зустрічі з особовим Богом. Божество притягається до нас в аспекті його особистісного буття, і одночасно ми піднімаємося до істоти, яка може говорити з цим Богом» [9, с. 72]. Так усвідомлення можливостей екзистенції неминуче приводить нас до діалогу зі світом та з трансценденцією. У цьому діалозі світ виступає способом комунікації, спільною мовою екзистенції та трансценденції. Це означає, що я зустрічаю трансцендентне через зашифровані можливості емпіричної реальності, використовуючи при цьому свою правдиву свободу. У такий спосіб свобода виступає необхідною умовою прочитання шифрів трансценденції [1, с. 253–254].

Своєю чергою, вийшовши за рамки історичної ситуації, людина віднаходить себе у екзистенції як вияв всеохопного, адресований їй ззовні трансценденцією: «Як форма деякого божества трансценденція виявляє всеохопне через філософську віру, посилаючи шифри, зрозумілі лише для кожної окремої людини» [6, с. 94]. Проте людина віднаходить її послання саме у світі, і тому реалізація правдивої свободи можлива лише в конкретній історичній ситуації. Зв'язок з історичною ситуацією уможливорює власну свободу людини та дозволяє трансценденції виявитися. Іншими словами, вертикальний вимір свободи доповнюється горизонтальним.

Так свобода людини не існує сама по собі чи у невизначеному просторі, а є обмежена відповідальністю й обов'язком. Її вертикальний вимір проявляється в незумовленості нічим світовим, натомість з горизонтальної точки зору свобода можлива лише як залученість до конкретних форм життя, в яких емпіричні реалії сприймаються як вияви всеохопного. У зустрічі з трансценденцією в історичній ситуації людина виявляє себе як неповторну екзистенцію та бере на себе повну відповідальність за її актуалізацію: «Іншими словами, Ясперс сказав би, що людина зобов'язана бути вільною» [2, с. 18].

Висновки. Свобода та неповторність відкривають нам особливий погляд на людське буття. Оскільки вони є невід'ємними атрибутами екзистенції, то ми ніколи не можемо остаточно вирішити питання людини, воно завжди є відкритим. Повне знання людського буття є неможливим, лише в екзистенційному досвіді людина поступово відкриває себе як можливу екзистенцію.

Набуття екзистенції — це постійний вибір можливості мого власного буття у тому сенсі, що я сам реалізую себе через власний вибір. Дійсно, визнання свободи є актом людини, яка, не зважаючи на страх змарнувати екзистенцію, готова взяти відповідальність за реалізацію своїх можливостей. Основою для цього є сутнісна неповторність людського буття, а стимулом — свобода, що виступають необхідною основою виявлення всеохопного через екзистенцію.

ЛІТЕРАТУРА

1. Hartt J. God, Transcendence and Freedom in the Philosophy of Jaspers // *The Review of Metaphysics*. — Vol. 4. — No. 2. — 1950. — P. 247–258.
2. Wilde Jean T. Introduction // *JASPERS Karl, Truth and Symbol / translated and Introduction by J. Wilde, W. Kluback and William Kimmel*. — New York : Twayne Publishers, 1959.
3. Апполонова Ю. Специфика понимания экзистенции в философии К. Ясперса / Магістерська дисертація: Алтайський державний університет, Барнаул 2016.
4. Гайденко П. Человек и история в экзистенциальной философии Карла Ясперса // *Ясперс К. Смысл и назначение истории / пер. с нем. М. Левиной*. — М. : Республика, 1994.
5. Коплстон Ф. История философии, XX век / пер. с англ. А. Сафронова. — М. : Центрполиграф, 2002.
6. МАНДРИЩУК Л. Поняття Dasein у філософії Карла Ясперса // *Філософська думка*. — № 4. — 2015. — С. 87–103.
7. Мануковский В. Экзистенциалы в философии Карла Ясперса // *Вестник Воронежского государственного университета. Серия «Лингвистика и межкультурная коммуникация»*. — № 1. — 2011. С. 225–227.
8. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. Бибихина. — Х. : Фолио, 2003.
9. Ясперс К. Введение в философию / пер. с нем. А. Михайлова. — Минск : Пропилеи, 2000.
10. Ясперс К. Духовная ситуация времени // *Ясперс К. Смысл и назначение истории / пер. с нем. М. Левиной*. — М. : Республика, 1994.
11. Ясперс К. Философия. Книга вторая. Просветление экзистенции / пер. А. Судакова. — М. : Канон+, 2012.
12. Ясперс К. Философия. Книга первая. Философское ориентирование в мире / пер. А. Судакова. — М. : Канон+, 2012.
13. Ясперс К. Философская вера // *Ясперс К. Смысл и назначение истории / пер. с нем. М. Левиной*. — М. : Республика, 1994.

У статті автор намагається розкрити питання людини у руслі філософії екзистенції Карла Ясперса. Для цього він досліджує поняття неповторності і свободи як необхідних умов набуття і виявлення екзистенції. Окрім цього, згадано два способи розгляду питання людини: науковий і філософський, зокрема у його екзистенційній традиції. Для цього автор використовує поняття «екзистенціал», водночас наголошуючи на екзистенції як одному із шляхів виявлення всеохопного (Umgreifende).

Ключові слова: екзистенція, трансценденція, неповторність, свобода, всеохопне.

In the article author reveals the issue of a human towards the philosophy of Karl Jasper's existence. He researches the concept of freedom and uniqueness as prerequisites for the existence acquisition and identity. Furthermore, it is also mentioned two ways to consider human aspect, i.e. scientific and philosophical ones, including its existential tradition. Author uses the concept of «existential», while highlighting the existence as a way to identify comprehensive (Umgreifende).

Keywords: existence, transcendence, singularity, freedom, comprehensive.

Юлія Доброносова
(м. Київ)

АКСІОЛОГІЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ЕКОЛОГО-ЕТИЧНИХ ІДЕЙ СВЯТОГО ФРАНЦИСКА АСИЗЬКОГО

Святий Франциск у покаліченому й зіпсутому гріхом світі повертав колишню райську гармонію, гармонію між людьми, тваринами й рослинами. Хоча світ був вовком, що клацав зубами й нападав на людей, Франциск усміхався до всіх, бо в кожному, навіть у вовкові, бачив брата.

Отець Ян Твардовський

Багатомірність постаті Святого Франциска Асизького зумовлює актуалізацію його ідей у горизонті сучасності, адже вони долають рамки християнства і мають багато продовжень у релігійній і світській культурі завдяки їх аксіологічному потенціалу, який розширює кордони гуманізму. У часи трансгуманістичних технологій увиразнюються етичний і філософсько-антропологічний смисли його життя та значення проголошених ним світоглядних орієнтацій для тих хто, присвятив себе екологічній і соціальній активності. Проекологічні практики сучасності мають ціннісні основи, близькі до еколого-етичних орієнтирів життя, висловлених Франциском Асизьким майже тисячу років тому. З другої половини ХХ століття і донині динамічно розвивається екологічна етика, тож ідеї філософів, релігійних діячів, митців, які презентували екологічні цінності в культурі минулих епох, сьогодні переосмислюються. Еколого-етична лінія в ідеях святого робить його унікальною частаттю в історії і християнської етики, і етики екологічної. Для сучасного філософсько-антропологічного розмислу **актуальним** є виявлення смислів еколого-етичних пропозицій Франциска Асизького, котрий жив задовго до появи викликів екологічної кризи, та розгляд їх у зв'язку із розвитком екологічної етики. Таким чином перед нами постає **мета** проаналізувати аксіологічний потенціал ідей святого та зв'язок запропонованих ним еколого-етичних ціннісних орієнтацій із ідеями екологічної етики. Різні варіанти актуалізації спадщини Франциска Асизького в сучасній культурі зумовлюють появу різних варіантів інтересу до нього з боку дослідників. У Хосе Антоніо Меріні [9; 10], Мари-

ни Самаріної [5], Ірини Дмитрів [4] знаходимо осмислення ідей і значення постаті святого під час реконструкції смислів розвитку культури, у Олега Туренка [8] і Олександра Голозубова [2; 3] представлено виявлення смислових зв'язків між ідеями Франциска Асизького та сьогоденням. Реалізація нашої мети зумовлює звернення до міждисциплінарного підходу із використанням потенціалу філософської антропології, етики, аксіології, культурології.

У світі глобальних комунікацій, ризиків і конфліктів осмислення ідей християнських святих часто є викликом для філософського розмислу. Український природоохоронець Володимир Борейко [1, с. 152] зазначає, що Франциск Асизький є предтечею екологічної етики та її концептуальних ідей. Нині, в часи плінності цінностей і поширення моральної нечутливості, нам варто задати собі кілька простих запитань. Що суттєвого може сказати нам середньовічний містик, віддалений своїм земним життям від сьогодення століттями, народжений в світі відмінних від сучасних культури, соціальних відносин, смислових орієнтирів? Чому його прості ідеї мають таке виняткове значення для пошуку людством відповідей на глобальні виклики екологічної кризи і виклики, пов'язані із втратою цінності довіри до світу, до інших, до себе? Навіщо нам, котрі живуть в світі медіакомунікацій, інформаційних і біо-технологій, прислухатися до його ідейної спадщини, ціннісно щільної і багатовекторної за можливостями розвитку смислів? Чи не є етико-екологічні ідеї Франциска Асизького такими, які саме нині постають як екзистенціальний виклик перед нами?

Перш за все акцентуємо на тому, що в ідеях святого присутній потенціал діалогу між різними релігіями і культурами, церквами і світськими громадськими організаціями. Недарма світорозуміння Франциска Асизького було суттєвим для письменників ХХ століття (Германа Гессе, Віктора Домонтовича, Бориса Пастернака, Жозе Сарамага, Жульєна Гріна). Райнер Марія Рільке одну зі своїх збірок закінчує гімном святому, Оскар Вальд у сповіді «*De profundis*» називає його єдиним християнином після Христа, філософ Йоган Гейзінга робить героєм трактату « *homo ludens*», Михайл Бахтін вбачає в феномені його життя зразок карнавалізованого католицизму, грецький письменник Нікос Казандзакіс розглядає його як людину, котра повернула в християнство поезію буття і речей, а його співчуття до створінь Божих повернуло людині смисл живого світу природи. На значення ідей святого звертають увагу й сучасні екологічні діячі, зокрема, відомий захисник прав тварин Пітер Сінгер і український природоохоронець Володимир Борейко, йому присвячені художні фільми «Франциск, блазень

Божий» (режисер Роберто Росселліні, 1950), «Брат Сонце, сестра Місяць» (режисер Франко Дзеффіреллі, 1972), «Франциск» (режисерка Ліліана Каванн, 1998), «Клара і Франциск» (режисер Фабриціо Коста, 2007). Захоплення ідеями Франциска Асизького помітне у керамічних роботах української скульпторки Ольги Рапай-Маркіш та творах сучасної української письменниці Богдани Матіяш зі збірок «Твої улюблені пси та інші звірі» і «Братик Біль, Сестричка Радість». Олександр Голозубов справедливо вказує, що в історії культури постать святого виняткова, адже в його випадку можна говорити про кілька вимірів діалогічності: про міжкультурний діалог, діалог між середньовічним філософським, теологічним та естетичним дискурсом в житті ассизького святого та його сприйняттям в сучасній культурі, про зустріч у самому Святому Франциску різних культурних типів, що проявляється в діалозі святого, мученика, лицаря і водночас блазня Божого і про діалог в його спадщині між релігією та мистецтвом, адже і сам святий по життю постійно перебував у ситуації діалогу із самим собою та іншими людьми, а його життя було ще й діалогом із історією Христа.

Близькість спрямувань екологічної етики до ідей святого вражає. Франциск Асизький як предтеча еколого-етичних орієнтацій говорить до нас з часів, коли загарбницька дикість у поведженні з природою ще не набула сучасних масштабів, і ніби попереджає людство щодо того, із чим воно зіткнулося нині, але з іншого боку його ідеї відкривають двері до доби Відродження і наступних за нею епох, в яких проростають смисли перетворювального фанатизму людини в утвердженні її центрального положення в світі. В його ідеях ми маємо справу із смисловим мостом між двома епохами, тож він майже робить крок до ренесансних пантеїстичних спрямувань і водночас не рухається в напрямку до надмірного антропоцентризму. Важливою для його ціннісної орієнтації є ідея того, що возвеличення людини як створіння неможливе за наявності приниження інших створінь, адже принижуючи природу як розмаїття створінь ми зневажаємо Творця. Зверхнє визнання неможливості комунікації з братами і сестрами в природі у життєвій позиції людини означають недовіру до того, хто їх створив, а значить і нестачу віри. Ціннісна ж позиція святого передбачає не просто рівність всіх створінь, але й неможливість розглядати когось із них або будь-що в природі як чуже. Нечужість природи і нечужість творіння є підставою для усвідомлення їх самоцінності. У Франциска Асизького важливе усвідомлення дару — як дару життя. Кожне називання тварини,

рослини, каменя, ріки, вогню братом чи сестрою передбачає щоразу відкриття **дару втілення**. Феномен дарування втілюється в відкритості до комунікації зі створіннями і стає підґрунтям еколого-етичного спрямування ідей святого, в чому і проявляється їх відмінність від деяких поширених сучасних проєкологічних практик, зациклених лише на протидії забрудненню довкілля, і по суті таких, яким не вистачає чогось дуже суттєвого. Марина Самаріна [5] вважає, що францисканські ідеї свого часу виявилися визначальними для італійської культури XIII століття, тому святого можна справедливо називати предтечею інтенцій доби Відродження. Прикметами його нової життєвої установки були позитивна оцінка Всесвіту і людини, радість життя і захоплення красою природи. Володимир Борейко [1, с. 153] вказує на те, що святий звертався до всіх живих істот як до близьких родичів, проте йшлося не лише про цінність спорідненості, а й про цінність відмінності всіх тих, кого він називав братами і сестрами. Повага і любов до тварин, води, землі, вогню пов'язувалася зі спорідненістю їх із людиною і разом із цим — із цінністю варіантів втілення. З цього джерела виростили і його дії щодо захисту тварин, заклики до звільнення їх із неволі, співчуття і співпереживання всьому живому та поваги до всіх проявів життя. Володимир Борейко називає розширення ідеї спорідненості людини із природою в цілому, без винятків, проявом геніальності святого, котрий в будь-якій формі життя вбачав елемент святості, тому саме в його особі в історії західної культури ми вперше стикаємося із базовою світоглядною установкою на те, що природа має цінність сама по собі. Особливість еколого-етичних ідей Франциска Асизького полягає в тому, що вони долають рамки релігії. Ціннісні орієнтації святого часом ексцентричні навіть для нашого часу. У пропонованому ним світовідношенні екзистенціальна напруга знаходить вияв у єдності етичного та естетичного моментів і комунікація зі створіннями, відмінними своїм існуванням від людини, стає можливою завдяки такій єдності. В ідеях святого ми зустрічаємося із особливим тлумаченням стосунків людини з природою — вони мають характер взаємозалежності. Проте така життєва позиція має дві засадові установки: по-перше, значущість природи не пов'язана із її користю для людини, а із тим, що розмаїття її форм є свідченням доброї присутності Бога в світі, і, по-друге, багатоманітна присутність Бога в присутності облич і форм існування в природі несе в собі запоруку радості, котру людина повинна переживати, живучи серед цього розмаїття. Розмаїття створінь в природі стає головною підставою

для того, щоб сприймати світ із радістю, прославляти творця всього розмаїття та в кожній формі існування вбачати привід до захоплення. Цей момент прекрасно інтерпретує відомий поет і священник отець Ян Твардовський (текст подаємо із пунктуацією автора, у перекладі з польської Дзвінки Матіяш):

*Святий Франциску,
патроне зоологів та орнітологів,
навіщо
зубр зітхає
олень волає
лис скімлить
вивірка пирскає
дрізд свистить
орел клекоче
перепілка підпадьомкає
вальдшнеп хрипить
синиця видзвонить
голуб бубонить і туркоче
держак скрипить
галка гелгоче
ластівка насвистує
журавель курличе
дрофа кричить
людина говорить співає і виє
тільки в метелика — великі очі
і ще стільки пронизливого мовчання
яке не відповідає на запитання [7, с. 31].*

Здатність бачити індивідуальності всіх, названих Франциском Асизьким братами і сестрами, так само, як і спорідненість їх як створінь із людиною, є запорукою можливості комунікації із ними. Здатність до спілкування із природою в ідеях святого є проявом служіння Творцеві, а запропоновані ним спосіб життя і система цінностей є прикладом особливих стосунків з Богом і світом. Як вказує Марина Самаріна [5], стиль його поведінки був пов'язаний із бажанням вийти за рамки певного зразка нормальності, тому і позначений максималізмом і ексцентричністю, яка стає запорукою можливості комунікації із тими іншими, що є створіннями, існування яких відрізняється від людського. Для життєвої позиції святого, за словами, дослідниці, були характерні ірраціональність, балансування на хиткому уявлюваного і реального,

відмова від формалізму і протиставлення себе суспільству, маргінальність й ексцентричність поведінки й містичне сприйняття живого природного світу. Відоме його намагання декларувати своє шаленство публічно, і цей момент особливо важливий, адже такий безум був запорукою віри у те, що для здорового глузду є таким, що і уявити неможливо. Проте таке шаленство не є самоціллю, бо дозволяє внести у світ можливість життя із новими ціннісними орієнтаціями. Тому в Францискові Асизькому ми стикаємося із особливим типом лицарства — **лицарства комунікації** із творінням в його розмаїтті. Навіть нині можливість розмови з тваринами і переконання їх в чомусь, читання Святого письма птахам чи квітам, довіра до створінь та віра у їх здатність зрозуміти брата-людину є для повсякденної свідомості наших сучасників свідченням шаленства. Сама можливість ставлення до всіх проявів природи як до Ти для людини, котра уявляє себе володарем природи, є проявом чогось, як мінімум, незвичного для буденної свідомості навіть віруючої особи. Святий Франциск бачить в кожному створінні присутність Бога, тож вони стають для нього по-справжньому присутніми тоді, коли він відкриває їх як братів і сестер і водночас відкриває в собі можливість комунікації із ними. Естетика сприйняття природи перетворюється на етику комунікації із нею. Тому і його *молитва-поезія, названа автором «Піснею Брату Сонцю» («Cantico di Frate Sole»)* або *«Пісня брату сонцю, інакше названа як похвала створінням» («Canticum fratris solis vel Laudes creaturarum»)* і нині znana як *«Гімн або Пісня створінь»*, є гімном життя у його розмаїтті. Світ природи удостоєний у Франциска Асизького любові і поваги, натомість світ матеріальних благ і його розкоші і принади отримують зневагу. Розрізнення величі краси існування навіть наймізерніших створінь та ницості матеріальних благ, за якими женеться людина в світі людському, характерне загалом для францисканської духовності. Із цього джерела живиться еколого-етичне спрямування векторів продовжень ідей святого — в екологічній етиці, сьогодні пов'язаний із рухом за обмеження споживацьких апетитів людства та сумнівами щодо того, що людина потребує більше істоті із того, чим її спокушає споживацька культура. Опозиція між красою природного світу та ницістю матеріальних благ, на які перетворюється частина природи, є важливим місцем напруги. І саме тут виникає фігура Святого Франциска та обриси його ідей. Одним і яскравих нововведень святого, котре і сьогодні вражає є проповідування тваринам і рослинам : людина виступає як медіум, здатності якого не замикаються світом людей. Недарма Володимир Бореико

зазначає, що святому було зрозумілим почуття рівності створінь Божих та повага до їх гідності, а Пітер Сінгер [6], описуючи історію ставлення людини до тварин, згадує Франциска Асизького серед тих, для кого гуманність в діях не обмежувалася діями щодо людей і вказує на те, що враження від його поглядів буде хибним, якщо не врахувати його звернення не лише до тварин як до братів і сестер, але й до сонця, місяця, вогню. Аксиологічний потенціал ідей святого пов'язаний із тим, що вони можуть жити і надихати світські і релігійні проєкологічні практики. Показовою є послідовність позиції щодо екологічних проблем та шляхів її вирішення Римо-католицької церкви, адже Папа Іван Павло II в енцикліці «*Evangelium vitae*» схвалював споглядальний підхід тих, хто не намагається привласнювати довкілля собі, а бере її як дар. Еколого-етичні принципи відображені й у Спільній декларації з екологічної етики, підписаній 10 червня 2002 року Папою Іваном Павлом II та Константинопольським патріархом Варфоломієм I. У енцикліці Папи Франциска «*Laudato si'*» питання про збереження довкілля пов'язане із питаннями про сенс існування, тому екологічні турботи представлені як такі, що не можуть бути відірвані від екзистенціальних пошуків, а джерелом екологічних проблем визнано надмірне зосередження людини на самій собі. Папа Франциск вступає у діалог із філософією і доходить висновку, що логіка технократичного панування веде не лише до знищення природи, але й до визискування найслабших народів.

Аксиологічний потенціал ідей Святого Франциска Асизького робить їх смисловим мостом між епохами, бо в його світорозумінні ми зустрічаємося із установкою на пошук єдності зі світом у всіх його проявах та спрямуванням на діалог із багатоманітним Я і Ти. Комунікативна відкритість до світу природи, довіра до всіх створінь виростає у Франциска Асизького з любові, а віра в можливість порозуміння живить таку любов. Антиспоживацькі орієнтації сучасної екологічної етики разом із рухом за права тварин і права природи суголосні світорозумінню святого і проявляють винятковий смисл в умовах екологічної кризи.

ЛІТЕРАТУРА

1. Борейко, В. Святой Франциск Ассизский // *Философы зоозащиты и природоохраны*. — К. : Киевский эколого-культурный центр, Ассоциация зоозащитных организаций Украины, 2012. — С. 152–155.
2. Голозубов, О. Містичний досвід Св. Франциска Ассизького та Г. С. Сковороди: можливості компаративного дослідження // *Практична філософія*. — 2013. — № 2. — С. 168–174.

3. Голозубов, А. Францисканское отношение к радости, смеху и глупости в контексте дальнейшего развития западной христианской мысли // *Докса*. — Вип. 7. — Одеса, 2005. — С. 72–83.
4. Дмитрів, І. Святий Франциск з Асизу і Богдан-Ігор Антонич: доточність світоглядів // *Збірник наукових праць молодих вчених Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка*. — 2012. — Вип. 1. — С. 187–197.
5. Самарина, М. С. Франциск Ассизский и его наследие: от истоков к современности. — СПб : Издательство Санкт-Петербургского университета, 2008. — 176 с.
6. Сінгер П. Визволення тварин / Пер. з англ. Катерини Гуменюк. — К. : Pabulum, 2019. — 456 с.
7. Твардовський, Я. Святий Франциску, патроне зоологів та орнітологів... // *Твардовський Я. Ще одна Молитва / Пер. з пол. Дзвінки Матіяш*. — К. : Грані-Т, 2009. — С. 31.
8. Туренко О. С. Грані святості Франциска Ассизького : пошук європейської індивідуалізації // *Наука. Релігія. Суспільство*. — 2011. — № 1. — С. 31–40.
9. Marini, A. *Sorores alaudae. Francesco d'Assisi, il creato, gli animali*. — Assisi, Porziuncola, 1989. — 194 p.
10. Marini, A. «*Pauperem Christum, virgo pauper, amplectere*»: Il punto su Chiara e Agnese di Boemia / A. Marini // *Chiara e la diffusione delle Clarisse nel secolo XIII. Atti del convegno di studi*. — Lecce: Università degli studi di Lecce, 1998. — P. 121–132.

Автор обґрунтовує актуальність аксиологічного потенціалу екологічних та етичних ідей Святого Франциска Асизького. В інтерпретації святого людина є медіумом, що може комунікувати не лише з людьми, але й з природою. Його ідеї долають рамки релігії і споріднені із рухом за права природи.

Ключові слова: еколого-етичні ідеї, аксиологічний потенціал, екологічна етика, права природи, комунікація.

The author substantiates the relevance of axiological potential of ecological and ethical ideas of Saint Francis of Assisi. In the interpretation of the Saint human is a medium that can communicate not only with people, but also with nature. His ideas overcome the limits of religion and are related to the movement for the rights of the nature.

Key words: ecological and ethical ideas, axiological potential, environmental ethics, rights of the nature, communication.

Анатолій Довгань
(м. Тернопіль)

ПОСТМОДЕРНІСТСЬКІ ВАРІАЦІЇ ГНОСЕОЛОГІЧНОГО ОПТИМІЗМУ В ПІЗНАВАЛЬНИХ ПРАКТИКАХ СУЧАСНОГО УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Демонструючи себе як заперечення модерної філософської думки, постмодерн, ходом розгортання різноманіття пізнавальних практик в освітніх, соціально-політичних, економічних, правових проектах перебудови світу, здійснює у XXI столітті становлення нової гносеологічної парадигми на підставі пошуку для людини ірраціональних елементів осягнення сенсу буття пересічним громадянином світу. Чому ірраціональних? Тому що постмодерн базується на протилежності домінуючому в новочасну епоху принципу наукової раціональності організації соціального життя, до якого завжди прагнула і прагне сьогодні переважна більшість людей, незалежно від їх приналежності до конкретної нації, народу чи держави. Така гносеологічна парадигма продукування соціальної дифузії в людських відносинах призводить до руйнації стереотипів повсякденності буття того пересічного громадянина, світогляд якого сформований історичними традиціями національних відносин. У практику запроваджується принцип абсолютної свободи, доведеного до абсурду в одному із його проявів — соціальному нігілізмі через екстремізм і тероризм. Однак суспільство не може існувати у стані постійного саморуйнування через продукування принципу соціального хаосу. Суспільство прагне утримуватись у динамічній рівновазі потреби постійного самооновлення і необхідності власної постійної сталості у формах, способах, технологіях, типах організацій суспільного життя. Тому методологічна вичерпність постмодерністських практик організації пізнавальної активності людини частково компенсується поворотом до першооснов взаємодії раціонального та ірраціонального в пізнавальній практиці перетворення буттєвості людини. На даний момент актуальним для суспільства є питання субординації цих начал (раціонального та ірраціонального)

у практиці повсякдення конкретного індивіда, соціальної групи, громадянського суспільства, держави.

Крім того, на протигагу теоріям, що проголошують ірраціональне істинною сутністю буття людини, у лоні постмодерністської орієнтації виникають філософські теорії, які демонструють той самий раціоналізм світовідношення як панівний принцип буттєвості світу людини. Достатньо звернутися до праці Г. Маркузе «Одновимірна людина», в якій засвідчується ідея глобалізму з його раціоналізованою світоглядно-філософською парадигмою реконструкції світу. Постмодерн розриває раціональне та ірраціональне, перетворює їх на дві на позір незалежні лінії пізнавального процесу у соціальній практичній діяльності та світосприйняття загалом. Навіюється ідея, що ірраціональне є поширеною формою мислення і практичної світоглядної дії натовпу, людської маси (ле Боне), «одновимірної людини», а раціональне перебуває в затінку, невидиме масовидному погляду на буття свідомості), яке одгак, як і перша лінія поведінки, активно функціонує в суб'єкті соціальної дії. І тут виникає колізія: з одного боку, постмодерніст заперечує актуальність раціонального в житті людини, а з іншого, безупинно та з прискоренням застосовує здатності інтелектуального розуму (бо інакшого розуму в людині просто немає) для показу реальності повсякденного життя, для вдосконалення цього життя і для заперечення самого розуму. Так постмодерн позиціонує себе на подіумі історії єдино правильною, істинною світоглядно-пізнавальною та практично перетворювальною парадигмою буття людини. Така модель трансформації суспільства сьогодні ним успішно втілюється в різних геополітичних проектах перебудови світу.

Ухиляння постмодерну від класичних проблем гносеології є свідомим продовженням утвердження лінії, започаткованої ним самим: дискредитації раціональності розуму як сутнісної сили людини. Висування постмодерністським філософом концепту свободи громадянської в її навіть ірраціональних формах із периферії філософського інтересу в першочергове завдання гносеології та антропології сприяє подальшому розгортанню тих самих сил, що демонструють відсутність будь-якої традиції світосприйняття. Відомий американський антрополог К. Гірц справедливо наголошував: «Якщо виключити слово *розум*, то разом із ним зникнуть і *віра*, *надія*, й *милосердя*, а також *причина*, *сила* та *потяг*, *мотив*, *роль* і *культура*» [2, с. 71]. Той же Ортега-і-Гассет, у філософії якого ми не спостерігаємо симпатій ідеям домінанти раціональності мислення, наголошує, що скептицизм, зведений до заперечення всякої іншої гносеологічної теорії, є самозгубним [3, с. 326].

Міркування іспанського філософа, на нашу думку, досить точно науково обґрунтовано та верифіковано практикою діагностує скептичну позицію гносеологічного оптимізму постмодернізму. Якою практикою? Візьмімо для демонстрації істинності його міркувань повсякденне життя деяких сучасних українців початку ХХІ століття, філігранно представлене в нещодавно «популярній» телепрограмі «Світське життя». Захоплива, емоційно розрекламована демонстрація розкішного небґрунтованого ніякими моральними приписами та економіко-юридичними постулатами організації матеріального життя окремої групи сучасних українців засвідчує практичну реалізацію так званого принципу «демонстративного споживання», сформульованого відомим американським економістом і соціологом Т. Вебленом. Йдеться про демонстративне споживання цими українцями матеріальних благ (та духовних цінностей), вироблених суспільством і не доступних більшості пересічних громадян України через високу вартість (ціну). Таке споживання штучно підкреслює соціальну значимість тої особи, яка може собі таку поведінку дозволити. У сучасних демократичних державах також існують достатньо багаті громадяни, але публічно вони свої матеріальні статки не демонструють надмірно через засоби масової комунікації, бо так не прийнято культурою повсякденності усіх громадян конкретної демократичної країни.

Буття повсякденності є демонстрацією волі до соціального самозбереження та волі продовження роду. Буденність життя оформлюється в цивілізацію як процес відтворення матеріального життя, підтримуваний і оточений технікою. Буденність не дає проявитись неповторно особистісному началу. У повсякденності як перебуванні можна проявляти велику зовнішню активність, але вона завжди задана зовні, а не зсередини, і врешті-решт абсурдна, адже активність перебування повсякденності не породжує нічого оригінального і нового. Саме так характеризує нашу з вами повсякденність відомий український філософ Н. Хамітов [8, с. 124, 145]. На нашу думку, подібні міркування демонструють лише один із варіантів сенсу людського існування взагалі і процесу соціального оновлення в контексті демократизації його змісту.

Дійсно, буденність нашого повсякденного життя може перетворити його (життя) на рутину, соціальну «нудоту» власного існування (Ж.-П. Сартр). І щоб уберегтись від «нудотної повсякденності», зазначена вище нами група українців створює свій рівень сприйняття дійсності та участі в руху історії власного народу завдяки снобізму, декларованому публічно в заявленій телепередачі. Однак повсякденність є вмістилищем оптимістичних роздумів

різних рівнів відображення дійсності, і саме вони демонструють той неповторний пізнавальний оптимізм кожного із нас, який лежить в основі необхідності реалізації принципу самозбереження і творчого продовження людського роду.

Повсякденність не тотожна буденності. Саме повсякденність і демонструє нам той оптимізм, який лежить в основі життєдіяльності людини, Термін «повсякденність» розкриває ритміку життя, повторюваність подій, явищ в житті поколінь людей. «Буденність» розкриває ціннісну сутність явищ у житті цих же поколінь тим, чим наповнена повсякденність життя. Іншими словами, буденність є різновидом повсякденності, її песимістичності стосовно майбутнього. Саме буденність і не дає проявитись неповторно-особистісному началу в повсякденному житті.

Повсякденність суб'єктивного ходу пізнавальних подій наповнена дихотомією «оптимізм-песимізм» як формами суб'єктивного відношення системи «людина-світ». Життєві цикли повсякденного пізнавального оптимізму в різних соціально-політичних системах набувають історичних відмінностей свого прояву. У тоталітарних системах життя людини розпадається на офіційне зовнішнє та неофіційне приватне, внутрішнє. У зовнішньому офіційному житті людина діє як бездумний виконавець державної волі, ідеологічно запрограмованим «гвинтиком» суспільного механізму. У приватному, прихованому від «чужого ока», людина живе власним уявленням про добро і зло, правду та неправду і роздумами про своє сьогодення та майбутнє. Виникає соціальне роздвоєння особистості, яке поступово може закріплюватись на всіх щаблях системи, коли людина говорить публічно одне, може робити інше, або те, як говорить, а думає інакше. Такі подвійні стандарти повсякденності розкриваються в критичні для суспільства, країни, держави періоди, коли на авансцену історії висуваються моделі дезорганізації суспільного ладу.

Аналіз показує, що дослідники сучасності та попереднього століття звертають увагу на стан повсякденної свідомості у кризові періоди функціонування того чи іншого суспільства. Вони акцентують увагу на різних формах прояву так званої кризової свідомості мас у повсякденному житті. А. Тойнбі називає такі стани «розколами людської душі» [6, с. 614]. Повсякденність як відсутність пристрасі розглядав М. Бердяєв [1, с. 333]. Сутність трагічного відчуття індивідуального повсякденного життя глибоко розкрив Мігель де Унамуно [3].

Новизна сучасної ситуації повсякденного життя українського суспільства в тому, що постійно дезорганізується його соціальна структура, виникають нові соціальні суб'єкти, неоднорідність

поглядів яких формує складну мозаїку буденності. Повсякденна свідомість індивіда, стиснута реальними фактами життя, змушена шукати практичний вихід із суперечливих ситуацій, проживаючи і переживаючи їх у свій, обраний ним спосіб. Тому повсякденний пізнавальний оптимізм є тим, що швидше за все видиме незброєним оком пересічного індивіда, але здебільшого не зрозуміле ним. Повсякденний пізнавальний оптимізм, як і песимізм, такого суб'єкта історії не виступає у формі грандіозних цивілізаційних проектів, програм, доктрин соціальної зміни існуючого загальноприйнятого порядку.

Оптимістичність постмодерну ілюзорна, оскільки він наголошує на безпорадності світоглядної парадигми новочасної філософії, на неспроможності розуму знайти відповідь на споконвічні питання про сенс буття людини. А насправді той же постмодерний філософ, до якого зараховують себе і деякі українські філософи, використовуючи трагізм розумового життя людини ХХ – початку ХХІ століття як підставу свого прагнення сформувати нову оптимістичну парадигму людського існування на рубежі ХХ–ХХІ ст., конститує нові гносеологічні реалії тим засобом, проти якого сам і виступає, тобто розумом. На протигагу гегелівському принципу подвійного заперечення в розвитку як «зняття», постмодерний філософ обмежується простим механістичним запереченням-знищенням минулого, пропонуючи цілком відмінний, на його думку, прогресивний вектор розвитку філософського пізнання та соціальної практики. Постмодерний філософ чудово розуміє, що нівелювати, знищити, заперечити універсальну здатність інтелекту розуму пізнавати і перетворювати неможливо, оскільки зупиниться хід історії, тож йому потрібно відвернути увагу людини від сутнісних «родових» істин, для цього і акцентує увагу пересічного громадянина на агональності думок і поведінки (Т. Гобс) як єдино правильному методі пізнання та перетворення соціуму з домінуванням чуттєвості людини.

Зміна засобу пізнавального інтересу, перемикання дослідницької уваги розпорошила гносеологічну проблематику на різноманіття інтелектуальних практик досягнення сутності буття, тих «вічних істин», через які постмодерніст, бажаючи заперечити і продемонструвати їх ілюзорність, сам впадає в ту саму гносеологічну ілюзію, проти якої начебто в образі гносеологічних ідеалів модерної філософії виступає.

У контексті нашої теми ми зупиняємося лише на «пізнавальних практиках» та їх сучасних модифікаціях у просторі вияву свободи волі людини. Оскільки суб'єктивне мислення притаманне людям як пізнавальна діяльність, а об'єктивне розуміння речей

становить її сутність (Гегель), то вийти за межі такої діяльності й існувати без неї ми не можемо. Пізнавальна діяльність людини інтерпретується поняттєво-категорійною системою, в якій одним із ключових є поняття «гносеологічне відношення». Саме ж пізнавальне відношення фокусує зміст відношення «суб'єкт-об'єкт» як універсального відношення «людина-світ». Щоб пізнати або зрозуміти якесь відношення між предметами чи живими істотами, і тим паче між людьми, потрібно, насамперед, зосередити свою увагу на конкретному об'єкті, виокремити його (відношення) подумки з відповідної сукупності наявного різноманіття відношень. Така зосередженість думки людини є вольовим актом. Однак вольовий акт нездатний довільністю власного вияву перевершити його необхідність у розвитку пізнання. Роль волі в пізнанні не в довільному виборі предмета пізнання, а в тому, що воля засвідчує суб'єктивне прагнення пізнавати ті чи інші суттєві сторони реальності. Вольове рішення людини визначається не тільки її індивідуальними уявленнями, а й «універсаліями», тобто загальними поняттями. Завдяки волі людина здатна підпорядкувати вищій моральній ідеї не тільки чуттєві потяги, а й усі свої бажання, обрати з переліку можливих дій саме ту, яка відповідає прийнятному принципу пізнавальної діяльності, зорієнтованої на досягнення істини. Здатність до такого вибору безпосередньо пов'язана зі свободою вияву волі суб'єкта до пізнавальної активності. Аристотель доводить, що для розумного пізнання потрібна тверда і постійна воля. Вона діє вільно через вибір предметів пізнавальної уваги та способів діяльності. Оскільки людина наділена не тільки розумом, а ще й пристрастями душі, то вона здатна до задоволення не тільки велінь розуму, а й пристрастей душі, надати перевагу саме їм, а не розуму, тобто меншому чи нижчому благу, ніж благу більшому та вищому, в чому і полягає її свобода та відповідальність. Отже, за Аристотелем, зумовлена розумом і пристрастю душі свобода волі є лише виявом недосконалості природи людини.

Пізнавальний ентузіазм знаменитого давньогрецького мислителя не сприймається як вияв лише «екстазності», підвищеної емоційної чутливості людини у пошуку істини, він містить і раціональні компоненти, до яких філософ відносить волю. Воля штовхає силу розуму до непізаної істини все далі і далі. Однак, воля ніколи не задовільниться досягненим, тобто завершеним актом пізнання. Бо воля пізнання, на думку Дж.Бруно, має свою мету, що визначена джерелом буття людини та цілісності світу — Богом. А от у Р. Декарта активність пізнання виявляється не тільки через діалектику сумніву-впевненості, а ще й через свободу вибору.

Людина вільна не тільки тоді, коли незнання добра й істини роблять нас байдужими. Людина виявляє свою свободу в пізнанні переважно тоді, коли ясне й чітке пізнання якоїсь речі підштовхує до нових пошуків. Для Р. Декарта найбільшою та найосновнішою досконалістю людини є не здатність проявляти пізнавальний сумнів, а здатність її волі утримувати себе — суб'єкта пізнання — від поспішних суджень, про істинність яких людині не до кінця відомо. Така здатність волі дає можливість людині неодноразово повторювати те, що потрібно запам'ятати, і як наслідок — пригадати щось, набуваючи у такий спосіб звички не помилятися.

Отже, для пізнаючого суб'єкта, згідно з декартовими міркуваннями, важливим є не сам факт сумніву, а вольова здатність формувати і використовувати пізнавальний досвід сумніву в подальшому осягненні істини. Буттям свободи новочасний мислитель Г.Ляйбніц демонструє поступально прогресивне звільнення універсуму від пасивної, інерційної, механістичної необхідності в напрямі нескінченного вияву свободи пізнавального пошуку людини аж до досягнення досконалого знання, втіленого в Богові. Також принцип свободи для Г. Ляйбніца важливий в його теорії пізнання тим, що дає людині можливість вільного, нічим не обмеженого вольового вияву пізнавальної здатності людини як абсолютної свободи її ставлення до світу і самої себе. Причину нестабільності пізнавальної здатності розуму французький філософ-теолог тієї ж доби Н. Мальбранш добирає в регуляторній, детермінуючій ролі людської волі. Дією людини керує воля, і вона скеровує пізнавальну увагу людини на ті предмети, які сама обирає і які любить саме вона. Воля вступає у суперечність із розумом, який інколи зосереджується на вічних, абстрактних істинах, сама ж вона (воля) постійно штовхає шукати ті предмети, які любі їй (волі), які здатні задовольнити її бажання та зробити її щасливою. Проте, примха волі не має зупину, вона постійно то згасає, то спалахує знову й знову, та примушує розум задовольняти ті бажання волі, які їй видаються свідченням благодаті. Отже, розум у людини є підпорядкованою сутністю, над якою домінує чуттєвість. Саме ж чуттєве пізнання не дає істинного знання. Так Н. Мальбранш замикає коло пізнавальних можливостей людини для обґрунтування головної тези своєї філософської концепції істини — людина з усім притаманним їй пізнавальним потенціалом неспроможна осягати істини тими засобами, які виробило людство і які воно сформувало в здатностях людини на чуттєвому та раціональному рівнях пізнання. В такому разі постає питання: чому Європа для нас — ідеал в освіті? Адже ми бачимо, що Європа сама інтенсивно шукає нові світоглядні та

пізнавальні орієнтири свого подальшого існування. Разом із тим європейська цивілізація нав'язує нам нові повсякденні стандарти буття, які не зовсім тотожні її власним, тим, які продукує вона сама для себе і які є відмінні в ціннісному варіанті від наших попередніх, тих, від яких ми вже відмовилися. Справді, Європа сита універсально з другої половини ХХ ст., що призвело до втрати суспільством розуміння повсякденної праці як головної життєвої необхідності та потреби постійності свого буття, а значить і постійної потреби повсякденного організованого пізнання. Праця, як орієнтир повсякденного життя, втрачає сенс для мільйонів молодих людей на противагу Панглосу, Марітену, Кандиду — героям Вольтера з повісті «Кандид або оптимізм».

Поступово неприйнятним українській культурі також стає все, що неможна звести до повсякденної емпірії, в якій іде зміщення світоглядних орієнтирів від праці як життєво необхідної потреби до розваги як виду повсякденного буття, як різновиду існування життя, до життя як гри. Сама розвага продукується на принципах ірраціональності сприйняття світу, через заперечення потреби масових форм розвитку інтелекту людини. Вже І. Кант звернув увагу на те, що філософію досить погано застосовують, якщо нею користуються для того, щоб спотворити принципи здорового розуму [5]. В сучасних вітчизняних пізнавальних, освітніх практиках відбувається заміна діалогіки, діалектичного спілкування «викладач — студент», «учитель — учень» на монолог викладача, який стає тільки ретранслятором накопичених людством знань. Завдяки сучасним технічним засобам передачі інформації вербальне, живе гуманітарне спілкування перетворюється в формалізовану систему зворотньої інтелектуальної реакції студента, учня, слухача на дії викладача у формі тестування за одним із законів формальної логіки, тобто за принципом вибору однієї з опозицій знакової дихотомії «так-ні» в єдиному правильному варіанті відповіді. Крім того, водночас продукується так звана концепція «траєкторії вільного вибору предмета студентами». Така схема навчання має свій позитив, але не в масово організованій вищій освіті. При цьому не всі європейські країни позитивно сприймають такі новітні освітні технології як позитивно новаторські. Складається враження, що західна європейська культура прагне зберегти власну цивілізаційну особливість за рахунок зміни статусу інших, дотичних до неї в географічному плані освітніх культур у напрямі зниження ролі інтелекту в суспільному розвитку країн пострадянського простору. І саме вона, ця «світова воля», продукує своїми освітніми інноваціями спробу змінити спосіб мислення людей сучасними

комунікативно-інформаційними технологіями і лозунгами «свобода понад усе», «свобода як найвищий вияв демократії».

У К. Ясперса різним вимірам поняття комунікації відповідають різні рівні свідомості та способи ставлення їх носіїв до світу й себе самого. Тому філософ неодноразово підкреслює дискомфорт світу комунікації «наявного буття», спричинений унеможливленням консенсусу між носіями різних пізнавальних дискурсів [9]. У сучасному суспільстві засмічення інформативного поля, каналів комунікації, часто достовірною, але й одночасно факультативною, однією і тією самою часто повторюваною подією «інформацією-знанням», стало буденним фактом духовного життя. Кількісний і якісний (технічно) ріст сигнальних систем зробив передачу інформаційного повідомлення не обов'язково безпосередньо пов'язаного і задоволення необхідних життєвих потреб. Людська воля отримала практично нічим і ніким нерегламентовану свободу свого вияву не тільки в пасивній обробці отримуваної інформації як споживач, а також у вияві своєї активності як передачі-засвоєння знання. Отже, гносеологічна функція волі отримала поштовх подальшого розгортання варіацій свого втілення, зокрема, в пізнавальних практиках. Плюралізм думок призвів до суттєвих змін у можливостях інформаційної поведінки особи. В такому багатогранному і багатому змістом середовищі інформації (не завжди соціально якісному в ціннісному вимірі) свобода волі виявляє себе односторонньо, однолінійно, цілеспрямовано на максималізацію численості не завжди достатньо змістовних повідомлень, монологів, діалогів. Європейська наука, європейський тип організації, європейський світогляд працюють на формальну раціональність, перетворюючи її із засобу на мету. Навіть філософському середовищу, наділеного відповідними інтелектуально-творчими здібностями осмислювати світ в його онтологічній даності, запропонована практика пояснення не цього реального буття світу, а інтерпретація, тлумачення, скажімо, лише тексту як носія знань, не самого знання, його семантичного навантаження, змісту, символу, а форми, знака і не більше. Така реконструкція, наприклад предмета філософії, поступово приводить суспільство до зміни логіки мислення, перетворення моносоціального сприйняття світу на плюралізм автономних стосовно одна одної пізнавальних практик, критерії яких у розумінні приведення ними індивідів до істини спокують сприймати світ як конгломерат відносних істин, кожна з яких має власне інформаційне поле свого буття в часі. Виявляється, що принцип деконструкції тексту (Деріда) вийшов за межі свого власного статусу, визначеного ним самим своєю функціональною сутністю. Від реконструкції тексту цей принцип перейшов до

деконструкції реальних емпіричних відносин, серед яких значне місце займає пізнавальне відношення «людина-світ». Виступаючи проти методологічного примусу монопізнавальної практики (П. Фесрабенд) [7], замінюючи його на плюралізм пізнавальних інноваційних технологій, суспільство само продукує анархізм і волюнтаризм, зокрема і в освітньому секторі виробництва ідей, знань, принципів відношення «людина-світ». Розривається спадкоємність пізнавальних практик, сформованих на інтелектуальному рівні вияву розуму людини. Ситуація нагадує добу еkleктичності розвитку конкуруючих філософських шкіл, течій і напрямів в античній культурі елліністичного періоду кінця IV — II ст. до нашої ери.

У сучасному українському філософському середовищі відбувається здебільшого еkleктичне коментаторство вже наявних у західноєвропейському проблемному полі гносеологічних практик як єдино істинних і жаданих з одночасною спробою відмови від здобутків української філософської та освітньої думки ХХ ст. Відбувається так звана гуманізація інформаційного поля суспільства, яка проявляється в розширенні можливостей «свободи волі» кожного індивіда. Однак, ця свобода волі кожного і всіх конститується лише як «право» і не більше. «Ти маєш право» — такий принцип перетворюється на поведінкову настанову повсякденного життя кожного «я маю право», виштовхуючи із системи норм принцип обов'язку. Розривається дихотомічність відношення «право-обов'язок», що за будь-яких історичних колізій виконувала функцію нормування і регулювання людських стосунків, бажань, воль завжди ефективно. Домінування одного модусу цієї дихотомії призводить у сучасному інформаційному суспільстві до зміни розуміння свободи індивіда як безвідповідальності, беззаконня, безправ'я, безсовісності тощо. Також відбувається зміщення світоглядних орієнтирів індивіда: від розуміння праці як необхідної умови свободи його існування, до свободи мовлення як необхідної умови існування. На перший план буття людини висувається лозунг: «Не мовчи, кажи, що хочеш.». Такий спосіб буття демонструє відродження софістики, демагогії, догматичності, еkleктики мислення людини як норм її вербальної поведінки. Отже, всенародним національним масовим розмовним жанром змінюється парадигма розвитку мислення людини.

Але ми забуваємо, що свобода волі дає людині ще один спосіб себе виявити — це мовчання. Говорять усі, не мовчить ніхто. Ніхто не хоче скористатися на українському просторі цим способом вияву свободи. В соціальному шумі загального вербального спілкування воля людини опустила такий важливий аспект вияву своєї свободи. В інформаційному просторі сучасного

демократизованого суспільства мовчання носія інформації, живого в «плоті і крові» індивіда, не отримало статусу рівноцінного засобу вербального спілкування та пізнання світу. Сучасний носій гносеологічного оптимізму — член інформаційної структури (преса, телебачення, інтернет) діє на основі максималізованої настанови: говорити і писати що завгодно, тільки не мовчати.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. Философия свободы. — М. : АСТ, 2004. — С. 333.
2. Гірц К. Розвиток культури й еволюція розуму // Гірц К. Інтерпретація культур. Вибрані есе / Пер. з англ. — К. : Дух і Літера, 2001. — С. 71.
3. Ортега-і-Гасет Х. Кант. Тема нашої доби // Ортега-і-Гасет Х. Вибрані твори / Пер. з іспанської. — К. : Основи, 1994. — С. 326.
4. Мальбранш Н. О методе // Разыскания истины / Н. Мальбранш — СПб : Наука, 1999. — Кн. 6. — Ч. 1. — С. 464–591.
5. Кант И. Опыт некоторых рассуждений об оптимизме / Кант И. Сочинения: в 6 т. — Т. 2. — М. : Мысль, 1964. — С. 41–48.
6. Тойнбі А. Дослідження історії. — К. : Основи, 1995. — С. 614.
7. Фейерабенд П. Против методологического принуждения / П.К. Фейерабенд // Хрестоматія по філософії: учеб. пособие; [сост. П.В.Алексеев, А.В.Панин]. — Изд. 2-е. перераб. и дополн. — М. : Проспект, 1997. — С. 362–36
8. Хамитов Н.В. Философия человека: от метафизики к метаантропологии. — К. : «Ника-Центр», 2002.
9. Ясперс К. Философия как трансцендирующее мышление / К. Ясперс // Хрестоматія по філософії: учеб. пособие; [сост. П.В. Алексеев, А.В. Панин]. — Изд. 2-е. перераб. и дополн. — М. : Проспект, 1997. — С. 138–142.

У статті дається спроба аналізу прояву постмодерністських ідей гносеологічного оптимізму в пізнавальних практиках сучасного українського суспільства. Звертається увага на те, що гносеологічна парадигма продукування соціальної дифузії в людських відносинах веде до руйнації стереотипів повсякденності буття пересічного громадянина, світогляд якого сформований історичними традиціями національних відносин. В практику впроваджується принцип абсолютної свободи волі, доведеного до абсурду через екстремізм та тероризм. Новизна сучасної ситуації повсякденного життя українського суспільства в тому, що постійно дезорганізується його соціальна структура, виникають нові соціальні суб'єкти, неоднорідність поглядів яких формує складну мозаїку буденності. Повсякденна свідомість індивіда, стиснута реальними фактами

життя, змушена шукати практичний вихід із суперечливих ситуацій, проживаючи і пере-живаючи їх у свій, обраний ним спосіб. Гносеологічна функція волі отримала поштовх подальшого розгортання варіацій свого втілення в пізнавальних практиках. Плюралізм думок призвів до суттєвих змін у можливостях інформаційної поведінки особи. В такому багатогранному і багатому змістом середовищі інформації (не завжди соціально якісному в ціннісному вимірі) свобода волі виявляє себе одно-сторонньо, однолінійно, цілеспрямовано на максималізацію численності не завжди достатньо змістовних повідомлень, монологів, діалогів.

Наголошується, що поступово в українській культурі іде зміщення світоглядних орієнтирів до розваги як виду повсякденного буття, як різновиду існування життя, до життя як гри серед окремих соціальних груп громадян.

Ключові слова: постмодернізм, гносеологічний оптимізм, соціальна дифузія, ірраціональне, буденність, повсякденність, світське життя, свобода волі, деконструкція, гра, пізнавальна практика, парадокс Т.Веблена

The article attempts to analyze the manifestation of postmodern ideas of epistemological optimism in the cognitive practices of modern Ukrainian society. Attention is drawn to the fact that the epistemological paradigm of the production of social diffusion in human relations leads to the destruction of stereotypes of everyday life of the average citizen, whose worldview is formed by the historical traditions of national relations. The principle of absolute freedom of will, which is brought to the absurd through extremism and terrorism, is put into practice. The novelty of the current situation of everyday life of Ukrainian society is that its social structure is constantly disorganized, new social subjects emerge, the heterogeneity of which forms a complex mosaic of everyday life. Everyday consciousness of the individual, compressed by the real facts of life, is forced to seek a practical way out of the contradictory situations, living and re-living them in their own chosen way. The epistemological function of the will was the impetus for the further unfolding of variations of its embodiment in cognitive practices. Pluralism of thoughts has led to significant changes in the possibilities of information behavior of a person. In such a multifaceted and rich content of information environment (not always socially qualitative in the value dimension), free will manifests itself unilaterally, unilaterally, aimed at maximizing the number of not always meaningful messages, monologues, dialogues.

It is emphasized that gradually in Ukrainian culture there is a shift of ideological orientations to entertainment as a kind of everyday being, as a kind of existence of life, to life as a game among individual social groups of citizens.

Keywords: postmodernism, epistemological optimism, social diffusion, irrationality, everyday life, everyday life, secular life, free will, deconstruction, play, cognitive practice, T. Veblen's paradox.

Анатолій Єрмоленко

ЛЮДИНА ЯК «НЕЗАВЕРШУВАНИЙ ПРОЕКТ ІСТОРІЇ» ТА ПРОБЛЕМАТИЧНІСТЬ ПРИНЦИПУ «ПРИРОДНИХ ПРАВ»

Вкрай важливо, що XIX-і Сковородинівські читання присвячені проблемам філософської антропології, адже людина була не просто в центрі уваги філософських міркувань Г. С. Сковороди, а становила основу його філософствування. До того ж читання відбуваються за доби, коли сама ідея людини ставиться під сумнів різноманітними концептами пост-і трансгуманізму, «кінця людини» та «кінця історії», що навряд чи було б прийнятним для самого Сковороди. Хоча варто зауважити, що ідея « нової людини », точніше, ідея того, що « вітхий Адам » має поступитися місцем « новому Адаму » — це провідний біблійний мотив. Однак для Біблії « новий Адам » — це наслідок насамперед духовного, а не фізичного перетворення. Ця думка важлива й для Сковороди, який вважав, що людина є « найкращою з усіх творінь ». Слід наголосити також, що й класична філософська антропологія до останнього часу спиралась на концепт природи людини як константної, трансісторичної, категорії, щоправда, вважаючи людину не найкращою, а найнедосконалішою істотою за природою.

У зв'язку з цим варто зауважити кілька аспектів щодо філософської антропології й переглянути деякі її фундаментальні положення. Треба також зазначити, що філософська антропологія як галузь філософського знання і філософська антропологія як наукова парадигма — це різні речі. І досі у нас говорять про антропологічний поворот, який давно вже минув у світі. Згадаймо, що філософська антропологія як парадигма тягне свій родовід ще з 20-х років XX сторіччя, коли прагнення пояснити світоглядні проблеми і соціальні явища (культуру, етику, соціальні й політичні інституції тощо) саме через людину перетворилось на наукову парадигму. За часів панування марксистсько-ленінської ідеології в цій галузі наша філософія відстала на добрих шістдесят років, і прагнення надолужити це відставання нерідко здійснювалось без врахування нових тенденцій, які відбувалися в світовій філософії,

а також того факту, що будь-яка теорія як наукова парадигма має свої історичні й методологічні межі.

Звісно, філософська антропологія як галузь наукового знання і як академічна дисципліна залишається й залишатиметься невід'ємною складовою частиною сучасної філософії. Проте як парадигма філософська антропологія вже давно стала складником інших філософських методологічних підходів. І сьогодні, за доби глобальних ризиків технологічної цивілізації, особливо екологічної кризи, викликані великою мірою антропоцентризмом, ці зміни не можна вже пояснити, а тим більше вирішити нагальні проблеми, спираючись на парадигму філософської антропології. Така обмеженість філософської антропології як парадигми далася взнаки вже тоді, коли Юрген Габермас (до речі, учень одного із класиків філософської антропології Ериха Ротгакера) ще у своїй промоції виступив проти ідеї людської природи як константної, раз на завжди даної, інстанції. І сьогодні в філософській антропології вже не йдеться про незмінну конституцію людини як « недостатньої істоти » (« недовершений проект природи »), а про людську конституцію як *незавершуваний проект історії*.

Хотів би з цього приводу пояснити два моменти: по-перше, я вживаю термін « незавершуваний » слідом за Рихардом Мюнхом, який на протигагу Габермасовому концепту « модерну як незавершеному проекту » (unvollendetes Projekt), висуває концепт « модерну як незавершеного проекту » (unvollendbares Projekt) [10]. Звернімо увагу на зміну суфіксів, виділених мною, що означає, що цей проект у принципі не може бути завершеним, адже, за Мюнхом, будь-яка завершеність призводить до догматизму, а зрештою, і тоталітаризму; по-друге, тимчасом як класична філософська антропологія спиралась на концепт людини як незавершеного проекту *природи* (людини як недовершеної істоти від природи), що потребувало компенсації такої недостатності соціальними інституціями, в сучасній філософській антропології природа людини постає не константною величиною, а субстанцією, відкритою до змін і трансформацій в ході історії, коли людина бере в свої руки і під свій власний контроль подальшу еволюцію розумного життя в умовах високотехнологічної цивілізації. Ці процеси й розглядаю на основі концепту людини як « незавершеного проекту історії ».

Останнім часом, коли на передній план наукових досліджень виходять проблеми генних технологій, можливостей клонування людини та « редагування її генетичного коду », нової евгеніки, преімплантаційної діагностики тощо, нагальним стає питання, якою мірою людина взмозі контролювати подальшу еволюцію

розумного життя, аж до створення його нових форм. Ці питання підважують також принцип «природних прав», засадничий для універсалістичної «філософії прав людини», морально-правової системи сучасного демократичного суспільства загалом.

Розв'язання цих проблем здійснюється кількома напрямками: у релігійно-метафізичному, коли недопустимість втручання в людську природу обґрунтовується тим, що природна конституція людини є онтологічною даністю, успадкованою нами від природи, або даною Богом, зокрема, цю концепцію висуває Ганс Йонас [7, с.80].; зверненням до саморефлексії науки, зокрема біології, а саме — твердженням, що сама біологічна конституція людини забороняє їй клонувати саму себе, на чому наполягає біолог Дітер Ціммер [8, S.248]; і, нарешті — соціально-філософською аргументацією, пов'язаною з тим, що генні технології, змінюючи успадковані природним чином характеристики біологічної конституції людини, ставлять під сумнів концепцію «рівності від природи», засадничувальну для західної демократії. Цю концепцію висуває Ю.Габермас у полеміці з Ціммером у своєму есеї з красномовною назвою «Не природа забороняє клонування. Ми самі мусимо вирішувати» [8, S. 249].

Цю тему Габермас розвиває і в книжці «Майбутнє природи. На шляху до ліберальної евгеніки?» [4]. Він зауважує, що біотехнології стирають досить значущу для життєсвіту відмінність між тими, хто виростає (народжується) природним чином, і тими, кого створено штучно (сконструйовано). Тобто засобами біотехнологій змінюються критерії усього того, що виникає «у природний спосіб», відповідно до якого ми усвідомлюємо й розуміємо себе як нероздільних авторів власного життя й рівноправних членів моральної спільноти, пов'язаної з міжособистісними стосунками взаємного визнання, егалітарним ставленням особистей одна до одної.

Знання своєї «сконструйованості», «запрограмованості», на думку Габермаса, призводитиме до того, що утворюватиметься новий тип асиметричних відносин. У разі генетичної інтервенції дитина буде не в змозі посісти позицію рівноправного учасника інтеракції, що надалі консервуватиме таку асиметричність. З подібним застереженням виступає й американський філософ Френсіс Фукуяма, стверджуючи, що генні технології, які змінюватимуть успадковані природним чином характеристики біологічної конституції людини, ставлять під загрозу концепцію рівності, засадничувальну для західної демократії [9, р. 13].

На мою думку, спроба вивести зі спільних біологічних рис людини моральні й правові норми, а також соціально-політичні

інституції є ще одним варіантом «натуралістичної хиби». Річ у тім, що «народження природним чином» тільки на позір утворює основу для симетричності, тобто рівних прав. Насправді люди за природою народжуються якраз **нерівними**, і така нерівність утворює основу для асиметрії міжсуб'єктних стосунків і соціальних відносин.

Принцип «рівності від природи» є очевидним лише тоді, коли дієвим стає концепт рівності як регулятивної ідеї, контрфактичної щодо «(не)-рівності від природи». Тому симетрія — це регулятивна ідея, що спричиняє рух суспільства до такого стану, в якому вона уможливується, фактично ніколи не виповнюючись остаточно. Відтак апеляція до «народження неприродним чином», відповідно, до «природних прав» не є підставою для заперечення евгеніки, клонування та інших способів творення інакших «розумних істот».

До того ж процеси розвитку науки і техніки навряд чи можна зупинити, і тільки справа часу, коли з'являться нові розумні істоти. І вже сьогодні ймовірно припустити черговий «кінець історії», коли поруч з нами існуватимуть «нові люди» або з цілковито новою тілесною конституцією, або з гібридною. Зокрема, Вікторіо Гьосле в книжці «Практична філософія в сучасному світі» показує два ймовірні шляхи створення нової людини.

Перший шлях це — генно-технологічні маніпуляції, внаслідок яких людська природа зазнає радикальних змін, хоча й залишатиметься в межах органічного геному. Другий — це можливе й заміщення людських дій неорганічними засобами, такими як комп'ютер, який виконуватиме моторні, а урешті-решт й розумові функції. На думку Гьосле, другий шлях розвитку ще небезпечніший. Небезпека полягає в тому, що такі роботи-люди можуть майже не відрізнятися від людей зовні, але не мати внутрішньої сторони, тобто душі. Можна уявити дві істоти, які зовні виглядатимуть майже подібними. Проте перша претендувала б на самоціль, а друга залишалася машиною, яку можна розібрати з метою її подальшого вдосконалення. Гьосле робить висновок, що обидва сценарії, мабуть, ймовірні [1, с. 109-110]. Про таку ймовірність свідчить і численна науково-фантастична література та кіномистецтво.

Проте, як на мене, цілком можливим є й третій шлях, коли назустріч одне одному розвиватимуться ці два процеси. Тобто заміна людських функцій не тільки через розвиток неорганічних процесів (скажімо, сучасних комп'ютерів), а й створення на основі біо-і генних технологій таких пристроїв, які виконуватимуть відповідні функції у самій людині. Це й будуть кроки на шляху до

створення нової розумної істоти, тобто «нової людини».Тоді перед нами й постане питання співіснування і можливості досягнення порозуміння з ними. Але коли ці нові істоти будуть розумними, тоді незалежно від їхньої природної конституції на них поширюватиметься той самий дискурсивний принцип **універсалізації**, коли норми й цінності обґрунтовуються вагомим аргументом.

Тобто «нові люди» існуватимуть і розвиватимуться у певному морально-правовому полі, легітимованому аргументативним дискурсом на основі регулятивного принципу ідеальної комунікації, тобто симетричних відносин рівноправних розумних істот. І навіть у разі домінування в них інструментального складника раціональності, внаслідок чого утворюватиметься антагонізм з нами, для їхнього виживання їм доведеться або знищити нас, або домовлятися з нами. Своєю чергою це означатиме, що люди, хай там як, захищатимуть свою гідність і свої права, зокрема й права на власну тілесну конституцію [2, с. 320-335]. Таким чином, «народжені неприродним чином» навряд чи загрожуватимуть інституціям демократичного суспільства.

Отже, розв'язання питання про (не-) допустимість клонування та інших способів генних втручань у біологічну природу людини має бути зорієнтоване на моральні категорії, такі як свобода, рівність і відповідальність, а не на категорії біологічної науки. Вони не повинні оминати «метафізику» нормативності. **Адже тільки на основі біології (природи людини) не можна раціонально обґрунтувати нормативні питання**, які належать до «метафізики моралі». Інакше це було б ще однією «натуралістичною хибою», **адже моральні норми не описують, а приписують**. Вони мають не дескриптивний, а прескриптивний характер.

У вирішенні цих проблем правитиме за дороговказ *реконструйований на засадах комунікативної парадигми принцип універсалізації*, дістаючи свого прояву в дискурсивній етиці, яка має стати засадничою і для біоетики. Етика дискурсу зберігає всі атрибути етики, пов'язані зі свободою суб'єкта та його відповідальністю, доповнюючи монологічну відповідальність комунікативною спільною відповідальністю, зокрема і щодо розв'язання проблем подальшого поліпшення природної конституції людини аж до створення нових розумних істот і співпраці з ними.

Ще більше це стосується тих генних технологій, які ставлять під загрозу існування людського роду, адже, про що вже йшлося, люди також мають право захищати свою власну природну конституцію. У такій ситуації має спрацьовувати вимога розумового експерименту, яку висунув Г. Йонас («у разі сумніву утримайся від

проекту») [3, с. 242] і розвинув Дитрих Бюлер: «У разі сумніву віддавай перевагу відповідальності (діалогічній відповідальності) за життя і людську гідність» [5, S. 34]. Це означає, що коли ті чи інші технології, техніки, дії ставлять під загрозу існування людини і людської гідності, людськості загалом, то від них слід утримуватися. Д. Бюлер вважає, що цей обов'язок обачливості слід поширити й на людські ембріони, моральний статус яких хоча й не доведено, але завдяки уявленню це і можна зробити через такий розумовий експеримент. З огляду на такий мисленневий експеримент Бюлер дає позитивну відповідь на запитання «Чи маємо ми обов'язок співвідповідальності за право на життя ембріонів?», наводячи такі докази:

– технології, впровадження яких містять у собі ризики того, що ставиться під загрозу вся сукупність інтересів істот, що мають такі моральні права, не роблячи внесок у порятунок людства, морально безвідповідальні;

– преімплантаційна діагностика і дослідження ембріонів ставлять під загрозу людський ембріон, не роблячи внесок у порятунок людства, отже, вони також морально безвідповідальні;

– оскільки не є достеменним (фактично тут немає консенсусу, по суті це невідомо), що ембріони мають моральні права;

– оскільки не можна навести вагомі аргументи проти відповідного способу дій, залишається фундаментальний обов'язок із серйозністю ставитись до того, що людина в конкретних питаннях здатна на помилку, а отже, серйозно сприймати аргументативний діалог, замість того, щоб обирати на користь таких дій, які призводять до людських страждань, і оскільки у своїх наслідках вони незворотні, то вони не припустимі [Ibidem, S. 34]. Із цих доказів впливає такий припис: «У разі сумніву віддавай перевагу життю ембріона і не використовуй його тільки як засіб» [Ibidem].

Таким чином, у підґрунті такого розумового експерименту лежить також принцип *als ob*, в основі якого, своєю чергою, ґрунтується принцип свободи, що й дає можливість людям «вирішувати самим», а не посилатися на якусь зовнішню інстанцію. І ця вимога «вирішувати самим» людям за допомогою аргументативного діалогу має бути поширена й на екологічну етику та біоетику, якщо вони справді є етикою. Не природа має вирішувати, не традиція і не Бог. Адже тоді це була б гетерономна етика, яка не дає людині вільного вибору, позбавляючи її автономії. Але цей неабиякий тягар відповідальності не в змозі витримати й окремий суб'єкт.

Цей тягар можна нести тільки спільно, як спільну відповідальність. І така відповідальність має бути конституційована певними

суспільними інституціями, які, власне, й утворюватимуть «нормативний порядок», мережу норм, що спонукатимуть людей до тих дій, які не були би ворожими до довкілля, а Отже, й не завдавали б йому шкоди. Своєю чергою й самі інституції мають бути легітимовані вищою інстанцією, аби соціальна етика не перетворилася на партикуляристську, тобто таку, що діє в інтересах певних соціальних груп, спільнот, класів тощо.

Тому такою інстанцією має бути аргументативний дискурс, здійснюваний за певними правилами. Саме відкритий науковий дискурс, горизонтом якого має стати широкий громадський дискурс, може бути тією інстанцією, яка здатна контролювати генно-технологічні проекти та експерименти, а також усі інші проекти експериментально-технологічної науки, технологій загалом, які докорінно впливають на життя людей і на буття природи.

При цьому не заперечується наукова раціональність. Понад це остання шляхом доповнення її комунікативною раціональністю лише й може бути забезпечена. Як зауважує Бюлер, «нова експериментальна якість і принципова необмеженість соціо-екологічних наслідків генно-технологічних проектів призводять до того, що наукова раціональність у цій критичній точці уможливується тільки тоді, коли вона забезпечена громадсько-дискурсивною раціональністю і пов'язана з ідеєю необмеженого дискурсивного універсуму як останньої інстанції — Отже, трансформується в комунікативний практичний розум» [6, S. 265].

Повага до аргументації надає можливість «зняти» антагонізм поміж знанням експертів чи об'єктивною, «вільною від цінностей», наукою з її «забуттям буття» чи «забуттям життєвого світу» і самим життєвим світом (моральністю), якщо, звісно, не наплягати на вульгарно-романтичних або ірраціоналістичних звинуваченнях науки як виключно «знання панування». Практично це реалізується таким чином, що в дискурсі, *відкритому* будь-яким експертам, для розв'язання конкретних проблем людського існування використовуються як аргументи дані різних наук, до того ж враховуються міркування «профанів», тобто всіх можливих учасників, зацікавлених у вирішенні тієї чи тієї проблеми.

Відтак ціннісно нейтральне знання, до якого прагне наука з її принципом об'єктивності, довершується трансцендентально-комунікативною передумовою ненейтрального щодо цінностей відношення комунікативного взаєморозуміння. Втім цінності життєсвіту (моральність) входять у контекст науки не безпосередньо (це поклато би край будь-якій науці), а опосередковано, а саме — як норми аргументативного досягнення порозуміння.

Це дає змогу реабілітувати й домагання гуманітарної науки на обґрунтування загальнозначущих етичних норм, долаючи обмеженість концептів «ціннісно-нейтрального знання», з одного боку, й децизіоністського ірраціонального характеру етичних цінностей, — із другого. Таким чином, «ціннісно-нейтральне знання» завдяки етиці дискурсу *опосередковано* набуває й ціннісного, морально-етичного виміру. До того ж етика дискурсу зберігає всі атрибути етики, пов'язані зі свободою суб'єкта та його відповідальністю, доповнюючи монологічну відповідальність комунікативною спільною відповідальністю.

ЛІТЕРАТУРА

1. Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі. Переклад з нім. А. Єрмоленка. — Київ: Лібра, 2005.
2. Єрмоленко А.М. Соціальна етика та екологія. Гідність людини — шанування природи. — К.: Лібра, 2010.
3. Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації / Перекл. знімецької А. Єрмоленко, В. Єрмоленко. — К.: Лібра, 2001.
4. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. На пути к либеральной евгенике? — Москва: Весь мир, 2002.
5. Böhler D. Mitverantwortung für die Menschheitszukunft. Die Aktualität vom Hans Jonas // Grünbuch. Politische Ökologie im Osten Europas / M. Sapper, V. Weichsel (Hg). — Berlin: Berliner Wissenschafts-Verlag, 2008.
6. Böhler D. In dubio contra projectum. Mensch und Natur im Spannungsfeld von Verstehen, Konstruieren, Verantworten // Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas. — München: Beck, 1994.. — S. 265.
7. Jonas H. Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man. . Englewood Cliffs, 1984.
8. Habermas J. Nicht die Natur verbietet das Klonen. Wir müssen selbst entscheiden // Die postnationale Konstellation: Politische Essays. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.
9. Fukuyama F. Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution. — New York: Farrar, Straus and Giroux, 2002.
10. Münch R. Dynamik der Kommunikatonsgesellschaft. — Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1995.

У статті йдеться про проблеми генних технологій, нової евгеніки та преімплантаційної діагностики, питання контролю за природною еволюцією людини. Це питання підважує принцип «природних прав», засадничий для морально-правової системи демократичного суспільства.

Спираючись на концепт людини як «незавершеного проекту історії», автор зауважує недостатність принципу «рівності від природи» і необхідність доповнення його принципом рівності як регулятивної ідеї комунікативного розуму, що уможливило легітимацію змін природи людини і подальший розвиток розумного життя.

Ключові слова: діагностика преімплантаційна, еugenіка, еволюція, природа людини, права природні, рівність від природи.

Іван Загрійчук
(м. Харків)

БУТИ ЛЮДИНОЮ... СЬОГОДНІ

Yermolenko Anatoliy

Humans as «history's endless project» and challenges for the «natural rights» principle

The article focuses on genetic technology, new eugenics and pre-implantation diagnosis, and the problem of control over human natural evolution. This problem undermines the principle of «natural rights» which was fundamental for the moral and legal system of the democratic society. Based upon the concept of human beings as «history's endless project», the author argues that the principle of «natural equality» is insufficient. It needs to be complemented with a principle of equality as a regulatory idea of the communicative reason. This makes it possible to legitimize changes in the human nature and further development of reasonable life.

Key words: pre-implantation diagnosis, eugenics, evolution, human nature, natural rights, natural equality.

У своєму щоденному житті більшість людей користується словами, які приходять до них, як кажуть, з молоком матері. І це стосується не лише поняття «людина», але й багатьох інших слів, термінів, символів, над якими багато хто серйозно не задумується. Більше того, можна навіть в деякому середовищі «здобути славу» наївного, неосвіченого індивіда, який переймається само собою зрозумілими, всім відомими визначеннями, проблемами далекими від актуальних, злободенних, практичних задач. Інколи, поставивши ім'яреку питання «що таке людина», той може підняти прискіпливого на посміховисько, адже, як йому здається, задаватись цим питанням в освічену добу сучасній людині просто таки непристойно.

Однак, подальше спілкування на цю тему руйнує зарозумілість учасника розмови. Питання, чому тоді у випадку скоєння тією чи іншою людиною аморальних вчинків їй відмовляють називатись людиною і називають нелюдом, викликає замішання. Така постановка питання відкриває шлях до розкриття непростого змісту поняття «людина».

Дійсно, поняття людини досить непросте поняття. І хоч про це написано немало, над ним будуть і надалі думати і «ламати» собі голову ті, хто не звик ковзати по поверхні і завжди цікавиться тим, що там за «ширмою майя». І це стосується не лише поняття «людина». Це стосується всього, з чим той чи інший індивід має справу і намагається з нею визначитись.

Оскільки на тему людини написано досить багато [1, 2, 6], було б не зовсім раціонально в даному короткому есе детально аналізувати написане раніше. Хоч, звичайно, аналіз того, що таке бути людиною сьогодні, в даному історичному контексті неминуче буде спиратись на висновки із досліджень, що мали місце в історії філософії [3, 4, 9, 10] і взагалі в історії людської культури [5, 7, 8, 11, 12, 13, 14]. Даний перелік можна продовжувати до безкінечності, але не це є завданням даного есе.

Отож які акценти слід зробити, міркуючи над проблемою людини, а значить над проблемою її існування в сучасному такому суперечливому світі. Які напрацювання з минулого в цій царині залишаються актуальними, а які, можливо, застаріли, вичерпали себе, і, таким чином, самим фактом їх вичерпаності заставляють нас від них відмовитись.

А може й навпаки. Можливо не розібравшись, деяка частина наших сучасників, прагнучи до нового, «створячи» майбутнє, а попросту вигадуючи його, незаслужено відкинули істини, які з таким трудом, через історичні конфлікти та страждання мільйонів людей були усвідомлені та зафіксовані в теоретичних працях гуманітарного змісту.

Очевидно, кожен раз з настанням чергового етапу в розвитку людини та суспільства виникає потреба «інвентаризації» теоретичного спадку. А це вимагає критичного ставлення до ідей, які в даний час є поширеними та загальноновизнаними. Адже прихильність до них значної частини суспільства ще не гарантує їхньої істинності. Більше того, в силу їх поширеності ставитись до них критично буває справою невдячною, оскільки викликає незрозуміння як у суспільстві, так і серед представників професійного кола.

На сьогоднішній день таких ідей, поглядів, переконань накопичилось досить багато. І вся справа в тому, що всі вони в той чи інший час, а точніше, в момент їх виникнення, були доречними, відповідали на питання, що тоді стояли руба. Але якраз в тому то і справа, що, як це не банально звучить, істина — це процес. І взагалі, живемо ми в мінливому світі. Якщо міняється епоха, виникають нові умови людського існування, то в порядку денному постає необхідність уточнення наших теоретичних принципів, оновлення наших поглядів.

Власне, в сказаному вище зафіксована одна з найбільш актуальних проблем сучасного гуманітарного, зокрема філософського знання. Це — проблема єдності теорії і практики, закономірності їх взаємодії. Зміст цього принципу полягає в тому, що теорія є внутрішнім змістом практики, а практика — зовнішньою формою реалізації принципів теорії. Те, що на рівні образності звучить як: теорія без практики суха, а практика без теорії мертва.

В цьому відношенні неможливо оминати світогляд постмодерну, який виник, як відомо, в тоталітарну добу. Він мав своє виправдання в той час, коли спекуляція на суспільній природі людини зайшла так далеко, що заради її утвердження нехтували не лише щоденними потребами та інтересами людини, але нерідко

й життям. Того вимагали «високі цілі», таке було призначення «великих наративів» у ту пору.

Зусиллями філософів постмодерного світогляду, інтелектуалів, які такий світогляд поділяли, більше того, з участю доволі широкого загалу, які засвоїли основні принципи постмодерну через різноманітні форми культури і мистецтва, найбільш уродливі форми тоталітаризму були зруйновані.

Даний історичний факт повчальний в тому сенсі, що демонструє нам вплив філософії на життя, а, відповідно, і життя на філософію. Суспільна практика ніколи не буває позбавлена ідей, які нею реалізуються. Стосовно постмодерну, то до його розповсюдження і культивування причетна, в тому числі, і художня література. Ідеї цього світогляду проникали в свідомість також через кіно, одяг, предмети побуту і т. п. Деконструкція «великих наративів» не закінчилась розвінчанням останніх, а пішла далі. Все, що було потім, вже не було деконструкцією. Серед широкого загалу все це вилилось в настроях розкладу та девіації, в занедбанні суспільної сутності людини. Громадяни, як індивіди, просто перестали розуміти, цінувати, більше того, підтримувати суспільні передумови власного існування.

В ті, не такі вже й далекі часи, знаними та шанованими стали філософи та громадські діячі, які ці ідеї розробляли та культивували. Але слід зазначити й те, що немала частина інших, причетних до філософської теорії та гуманітарного знання взагалі, хоч і визнавали певну долю істини за постмодерним світоглядом, однак повністю його не поділяли, до кінця філософським не визнавали. Сьогодні інтерес до філософії постмодерну побляк, але неявно, не акцентуючи на своїх методологічних принципах, прихильники цього світогляду продовжують аналізувати сьогоднішні реалії, які аж ніяк не піддаються такому аналізу.

Про що мова? Падіння тоталітаризму, який абсолютизував загальне, не «відмінив» суспільної сутності людини. Ніхто із нас не став Робінзоном. Ми продовжуємо жити в суспільстві, один поряд з іншим, в єдиному, нехай і різноманітному, культурному просторі. А це вимагає від нас врахування інтересів іншого, як близького, так і далекого. Без сповідування кожного із нас загальних, спільних, суспільних принципів життя може перетворитись у пекло. А якщо і не в пекло, то комфортним воно не буде, не може стати таким по факту.

Щоб сказане вище не було «сухою теорією», спробуємо його підтвердити емпіричними прикладами. Про що говорить нам не-теоретичне, часто повторюване людьми різної освіченості і статусу,

різного віку і добробуту висловлювання: «своїм усе — чужим закон»? На емпіричному рівні тут схоплена істина, про яку немала частина «теоретиків» призабула, чи соромиться відкрито говорити, що суспільство — це не сукупність людей, це не юрба, не натовп, не джунгли, де господарем є хижак, що найсильніший серед звірів. Суспільство — це система взаємовідносин, які будуються на загальних принципах, де усі члени спільноти не лише сповідають їх на словах, але й слідуєть проголошеним цінностям на практиці, в щоденному житті. Іншими словами, визнання і слідування в індивідуальному житті загальним принципам є життєво необхідним для людини. Без орієнтації на загальне в індивідуальному житті руйнується передумова особистого благополуччя. І той факт, що тоталітаризм спотворив роль та місце суспільного, загального в бутті окремого індивіда, не є причиною відмови від нього. Мова може лише йти про його істинне розуміння та правдиве культивування.

Суспільство є великою цінністю для людини. Тим не менш, сьогодні ми зустрічаємось не так уже й рідко з тим, що багато хто нехтує суспільством, загальним, великим щастям бути поряд з іншим, жити його інтересами, чи принаймні, враховувати їх, і тим самим отримувати від цього не лише задоволення, але й особисту вигоду. Було б непростимою помилкою звинувачувати в цьому лише постмодерн. Очевидно, що він був у своєму суттєвому значенні усвідомленням неправоти тоталітаризму і його спотвореного розуміння колективності. На жаль, в рамках цієї філософії ми не знайдемо формулювання істини колективізму як такого. Або, що те саме, розкриття поняття колективу, суспільного, загального. Відповідь на це питання, особливо, якщо це стосується осмислення спотвореного розуміння колективізму, треба шукати в аналізі реальної практики тоталітарної організації суспільного життя, в дослідженні тоталітарного правління.

Сьогодні вже не прийнято говорити про радянську добу, тим більше її аналізувати. І це прикро, адже без критичного аналізу цього не такого вже й далекого нашого минулого, нам не зрозуміти сьогоднішніх проблем. Мова зовсім не про те, щоб у як підходящий, так і в недоречний моменти кивати на «вчорашній день». Таким відношенням до минулого ми не лише не розпрощаємось з ним, але й не зрозуміємо, де ми знаходимось сьогодні.

Коли впали обручі державного примусу, якості, якими так гордились радянські люди, враз кудись зникли. Виникає закономірне питання: а чи були вони? Може замість них культивувались квазіцінності і колективізм, як такий, насправді був відсутній. Інакше, якби він був справжній, усвідомлений, глибоко вкорінений в структуру

особистості, так просто індивіди з ним би не розпрощались. Так просто вони б не віддали долю суспільства, держави в руки кільком олігархам, а значить свою долю, своє теперішнє і своє майбутнє. Іншими словами, громадяни виявились неспроможними бути господарями своєї долі, або навіть так — вони виявились неспроможними самостійно вирішувати свої суспільні справи.

Коли хтось закине, що все відбувалось демократично, що громадяни особисто голосували за зміни, які стались, що вони не уникали громадянської відповідальності, то самий раз відповісти, що якщо сталось так, як сталось, причиною є некомпетентність, низька політична культура, поверхневі уявлення про сутність суспільного розвитку. Очевидно, що суспільство, значна частина його членів не усвідомила глибинної сутності загального, його необхідності для того щоб можливість жити колективно, спільноту стала дійсним, правдивим життям.

З іншого боку, слід сказати, що приватність ніколи не може бути подолана в її найзагальніших формах. Вона не може бути ліквідована. Неможливо усе в абсолютному сенсі усупільнити. Це навіть при тому що людина є істотою суспільною. Про суспільство є сенс говорити тільки за тієї умови, коли існують індивіди зі своїми окремими, приватними, партикулярними інтересами. Лише узгодження таких інтересів в рамках єдиного економічного, соціального і культурного простору творить суспільність. Немає окремих одиниць зі своїми окремими потребами, приватними інтересами — немає що усупільнювати.

Що ми маємо на сьогодні. Повсюдно культивується індивідуалізм, причому індивідуалізм вульгарний, необмежений ніякими рамками. Це проявляється, наприклад, в таких висловлюваннях, які вже стали для значної частини суспільства певним кредо, принципом існування, хоч по суті вони є однобокими, а значить, хибними, оскільки не урівноважуються своєю протилежністю. Серед таких можна назвати, скажемо, таке: не людина для держави, а держава для людини. Який зміст має дане висловлювання?

Неможливо заперечити того очевидного факту, що держава виникла не зі злої волі шахраїв, хоч шахраї нерідко очолювали й очолюють окремі держави. Але це не є визначенням сутності державної організації. Держава виникла на певному етапі розвитку суспільних відносин, щоб регламентувати, впорядкувати відносини між підданими, а потім і громадянами. Вона є породженням суспільства, а значить, виникла як наслідок реалізації певної його потреби. Якщо так, то чи можна ставити питання таким чином, що тільки держава повинна служити людині?

У силу того, що держава виконує певні, тільки їй притаманні функції в суспільстві, то в інтересах суспільства, а відповідно, і його громадян піклуватись про державу: формувати її органи на виборах, контролювати виконання покладених на неї функцій, врешті-решт, захищати її, коли настає загроза для її існування.

Наполягання тільки на приватних інтересах, абсолютизація індивідуального на шкоду загальному, тут суспільному, призводить ще й не до таких наслідків. Наприклад, часто можна почути, що все залежить від людини, від її здібностей, від її праці та тих зусиль, які вона докладає до того, щоб стати успішною. Але при глибшому аналізі цього висловлювання і спостереження над тим, як воно реалізується в реальному житті, виникає сумнів у його істинності. Без власної праці немає успіху, тут і спорити нічого. Але чи достатньо власних зусиль?

Сила ідеології, якої у нашій державі нібито «немає», проявляється в тому, що навіть значна частина зубожілих людей, які прямо таки ризкують, де б заробити засоби на існування, трудяться при цьому без вихідних і відпусток, рикають на подібних собі і звинувачують їх у тому, що вони недостатньо активні, ліниві, не працюють як слід. Виявляється, що нелінивими і такими, що трудяться «день і ніч», «не покладаючи рук», є олігархи, які через хитрі схеми присвоїли собі суспільне багатство в процесі приватизації.

Очевидно, що власні зусилля тільки тоді приносять результати, коли для їхньої реалізації створені суспільні умови. А це означає: єдині умови для всіх. Тільки за таких умов дійсно від здібностей та індивідуальних зусиль кожного залежить його добробут. Кожний індивідуальний вчинок — економічний, соціальний, політичний, культурний — носить суспільний характер. Виносячи свій приватний інтерес в публічний простір, він стає суспільним, колективним, впливає на всіх інших.

Продовжуючи сказане вище, поставимо питання: чи може людина жити без ідей, а суспільство без ідеології?

Чим для людини є ідея? В найзагальнішому сенсі, якщо брати наш контекст, то вона є ідеальною формою майбутнього результату діяльності. Оскільки людська діяльність є діяльністю цілеспрямованою, то без ідей, без попереднього бачення бажаного результату, виявиться, що ніяка активність, якщо вона претендує бути людською, неможлива. Ідея виконує роль мети, до якої прагнуть.

Мета, як ціль діяльності, робить індивіда цілісною особистістю. Це означає, що цілісна особистість не витрачає себе на побічні справи, які не мають відношення до поставленої мети. За таких умов, можливе зосередження на головному, концентрація зусиль

на суттєвому і, як результат, досягнення бажаного в найкоротші строки і з найменшою затратою ресурсів. Це вдається не завжди, оскільки існують різні цілі і різні шляхи їх досягнення. Однак за інших рівних умов дана формула виявляється вірною. Таким чином, не може людина жити і працювати, нехтуючи ідеями, замислами та планами.

А що стосовно суспільства? Чи потрібна суспільству згуртованість, солідарність, визначення в загальній формі, у формі ідей, куди і для чого рухатись? Дискусії, які періодично виникають у суспільстві стосовно національної ідеї, стосовно того існують у нас ідеологічні партії, чи лише бізнес-клуби у вигляді політичних партій, свідчать про те, що функціонуючі в суспільстві ідеї неузгоджені, нелогічні, несистематизовані, сприйняття яких широкою громадськістю викликає у останніх когнітивний дисонанс. Чи не тому таке критичне ставлення до державних інститутів, які не спроможні в належному вигляді ні сформулювати, ні практично реалізувати зрозумілі цілі, що відповідають суспільним інтересам і моральним цінностям суспільства.

Як від політиків, так і від експертів нерідко можна почути, що нам не потрібна ідеологія в державі. Очевидно, що єдина, на всі віки державна ідеологія, та ще й закріплена в конституції, буде зайвою. Але справжні політичні партії, які змагаються за владу, повинні пропонувати певні ідеї розвитку суспільства і держави. Їхні ідеї й складають сутність партійних програм діяльності. Партія, яка перемогла на виборах, просто зобов'язана втілювати ідеї, з якими вона прийшла до влади. На час каденції партійна ідеологія, закладена в програмі, стає ідеологією держави, програмою розвитку суспільства.

В той же час у суспільстві «бродять» дві визначальні та діаметрально протилежні ідеї. З одного боку, про що вище ми уже говорили, маємо твердження, що ідеологія — це погано, від неї слід відмовитись, її наявність в минулому призвела до багатьох трагедій. З іншого, туга і запит на ідеологічні партії, на прояснення і формулювання національної ідеї, як мети незалежного розвитку українського суспільства і держави.

Сьогодні, як ніколи, від кожної людини обставини вимагають критичного теоретичного мислення. Без такого мислення дуже важко розібратись в подіях які не лише бурхливі, але й часто запутані. Перед кожним стоїть завдання систематизувати наявні ідеї, що знаходяться «в обігу», прийнявши ті, які відповідають критерію істинності, і відкинути ті, для яких не знаходиться аргументів, щоб визнати їх правдивість. Але це лише перший крок до

опрацювання громадянської позиції, яка вимагає не лише знати, але й діяти. І тут не годиться позиція споглядання, чи «роблю як усі інші».

В кризові періоди розвитку суспільства є великий запит на людей, які діють всупереч загальному настрою втоми, розчарування, відчаю, які спроможні на креативні вчинки, на формулювання ідей, втілення яких здатне забезпечити прорив у розвитку суспільства та держави.

Бути людиною сьогодні — це знати, вміти і діяти.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. — М. : Правда, 1989. — 608 с.
2. Бубер М. Два образа веры. — М. : Республика, 1995. — С. 157-232.
3. Дьюи Джон. Школа и общество. — М. : Работник просвещения, 1925. — 127 с.
4. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Сочинения в шести томах. — Т.6. — С. 349-588.
5. Краснодембський З. На постмодерністських роздоріжжях культури. — К. : Основи, 2000. — 196 с.
6. Маркузе Г. Одномерный человек. — М. : REFL-book, 1994. — 368 с.
7. Печчеи Аурелио. Человеческие качества. — М. : Прогресс, 1985. — 312 с.
8. Попович М. Бути людиною. — К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2013. — 223 с.
9. Проблема человека в западной философии. — М. : Прогресс, 1988. — 552 с.
10. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. — М. : Устойчивый мир, 2001. — 232 с.
11. Фромм Э. Душа человека. — М. : «Изд. АСТ-ЛТД», 1998. — 664 с.
12. Хайдеггер Мартин. Письмо о гуманизме // Время и бытие. — М. : Республика, 1993. — С. 192-220.
13. Шелер Макс. Положение человека в космосе. // Избранные произведения. — М. : Издательство «Гнозис», 1994. — С. 129-194.
14. Шлемкевич М. Загублена українська людина. — К. : Фенікс, 1992. — 158 с.

У статті розглядаються проблеми особистісного буття сучасної людини в умовах суспільної кризи. Зокрема, піддаються критиці наявні в суспільній свідомості елементи суб'єктивістського підходу до усвідомлення таких концептів як: приватність, суспільність, ідея, цінність,

принцип та інші. Зосереджена увага на необхідності критичного теоретичного мислення, креативності, самостійності. Підкреслена необхідність практичної дії нашого сучасника для здійснення проривів в різних напрямках суспільного і державного розвитку.

Ключові слова: ідея, загальне, теорія, практика, суб'єктивізм.

Zahriichuk Ivan

Being a human... nowadays

The article deals with problems of personal being of a contemporary human under conditions of a social crisis. In particular elements of subjective point of view at perception such concepts as: privacy, community, idea, value, principle etc., which are present in the social consciousness, are being criticized. Attention is concentrated on the necessity of critical theoretical thinking, creativity and independence. The necessity of practical action of our contemporary for making breakthrough in various directions of social and state development is emphasized.

Key words: idea, the general, theory, practice, subjectivism.

Володимир Ільїн,
Антоніна Маїталер
(м. Київ)

СОЦІАЛЬНІ ДЕТЕРМІНАЦІЇ ЕКОНОМІЧНОГО ЗНАННЯ

Предметність індивідуального буття людей і навколишніх речей постійно «відкривається» в нових і нових формах, що завжди вимагало від людей конструктивних зусиль там, де життя повинно відбуватися саме собою. Життєві позиції, опредметнені «економічною субстанцією», визначали місце людей у природному просторі. Детерміновані різними людськими груповими зусиллями, діями, якості речей та смислів навколишнього світу розкривалися і працювали на людину, тільки проходячи через форми її соціальних знань і прагнень. Сама людина, вийшовши за межі впливу природної позиції, створивши «другий світ» — світ культури і соціального буття, стала для себе предметом постійної турботи. Причому ця турбота стає все більш багатоплановою, що уможливує формування і виникнення нових формування існування людини в соціумі.

Виявлення індивідуальності людини, її окремішності, заглибленості в соціальний процес, звичайно, узгоджується зі змінами, які відбуваються в характері соціальних зв'язків. Якщо говорити про поняття «індивіда» не в логічному, а в конкретно-історичному значенні, в якому воно ставало практично значимим для багатьох людей, вбудовувалося в нові форми відносин і діяльності, то воно характеризувало людину насамперед як носія і господаря (суб'єкта) діяльних сил. Крім того, людина володіє можливостями застосовувати ці сили для вирішення різних життєвих завдань. Буття індивіда і його діяльність звільнялися від конкретної соціальної форми і починали набувати соціального значення, вступаючи в контакт з *відособленими засобами діяльності*, через них проникаючи в світ метафізичних (абстрактних) соціальних вимірів. У просторовому плані індивід постає у образі особливої діючої (і мислячої — Р. Декарт) речі, що надовго закріпилося в буденній свідомості та деяких філософських уявленнях. Але

в плані процесуального, часового (темпорального) виявився більш глибокий, *нефізичний*, Отже, *метафізичний* смисл буття людини, що стало однією з найбільш складних проблем філософії. Людський індивід відокремився з «мережива» безпосередніх соціальних детермінацій, його зв'язок із суспільством, групою, іншими людьми перестав бути прямим, відчутним, контактним. Він набував опосередкованого характеру — через умови, засоби, результати і сам *процес діяльності*, яка насамперед є господарською, а в подальшій конкретизації — економічною. *Соціальний взаємозв'язок став суспільним відношенням* у прямому значенні слова, оскільки розгортався як процес співмірності, співвіднесення і синтезу діяльності.

Соціальна значимість індивіда переставала бути формою його безпосередньої залежності від становища, роду, цеху, набувала опосередкованого втілення в абстрактних формах побудови і реалізації діяльності. Соціальність «вислизала» з безпосередньої сумісності людського буття, з його «образних, картинних і емблематичних» визначень і виявляла себе все більш опосередковано, оскільки «розподілялася» в часі, «розподілялася» в складних співвідношеннях окремих актів, рядів і рівнів людської діяльності. Таким чином, відокремлений індивід як певна історична форма (і відповідне поняття), пов'язаний з певною формою соціального зв'язку, який викликав пряму залежність людини від людини, групи, соціуму, перетворився на суспільне відношення, самотійну реальність.

Людина звільняється від безпосередньої *соціальної залежності*, яка стає відокремленим від людини суспільним відношенням, що функціонує начебто як особливий рід речі. Одночасно річчю або системою речей особливого роду, які відокремилися від індивідів та їх безпосередніх залежностей, стає *виробництво*. Воно оформлювалось як сукупність предметних (речовинних) умов, знарядь, засобів, об'єднаних для одержання предметної (матеріальної продукції), котра зберігала і поповнювала буття людей. Своєю чергою люди, які «очолювали» процес виробництва, також постали насамперед із їх «речовинної» (предметної) сторони як носії енергії, як тілесна рушійна сила. І навіть суспільні відносини, що набули форми опосередкованих людських залежностей, предметно-речовинного характеру. Виробництво як предметна структура, особливий механізм людського буття «і всім іншим аспектам життя людей надало предметно-речовинного виду і способу вияву» [1, с. 34-37]. Так виникають економіка, економічні відносини, економічне, «світ економіки».

Закономірно виникає проблема *співвідношення і взаємозв'язку* економічного і соціального. Її виявлення дасть змогу ближче підійти до метафізичної сутності «світу економіки». Це тим більш важливо для сучасності, в якій людина, опинившись у динаміці світових глобальних подій, повинна визначити своє становлення до всеоб'ємності економічного. Для цього необхідно зайняти певну *позицію* стосовно соціального буття, в якій вона постійно перебуває. В результаті подальший розвиток буде залежати від індивіда: якщо він буде ставитися до ситуації *натуралістично*, то не усвідомлюватиме метафізичних якостей соціально-економічної реальності і таким чином опиниться поза нею. Або він «вписує» цю схему в свою реконструкцію прихованих соціальних зв'язків, і таким чином одержує можливість порівнювати і поєднувати різні лінії поведінки, наповнювати «анонімні зв'язки і сили у форму існування і дії конкретних персональних і групових суб'єктів. Тоді завдання відтворення його власної суб'єктивності стає залежним від реконструкції, переважно метафізичної, інших соціальних позицій і поглядів, установок та інтересів». Це показує, що соціальний простір виявляє свою глибину, обсяг, напругу, зумовлені поліфонічним поєднанням різних соціальних суб'єктів. Але кожен із них не може повно характеризувати цю поліфонію, не може її ігнорувати насамперед унаслідок постійного взаємозв'язку соціального та економічного.

Соціальне буття влаштоване так, що без життя окремого індивіда в господарському житті як головної його складової воно не могло б відтворюватися. Ансамблі та структури буття рекомбінуються і поповнюються саме за рахунок того, що окремі люди, використовуючи окремі засоби, зберігають або змінюють стійкі соціальні зв'язки, реалізуючи і підтримуючи їх у динаміці повсякденного життя. Але в наших звичайних міркуваннях (і в міркуваннях багатьох теоретиків) останнє залишається поза увагою («за кадром»); за рамками звичайних уявлень залишаються тривалість життєвого процесу окремого суб'єкта, її співмірність з подібними тривалостями життя «інших», взаємозв'язки цих «*тривалостей*». Такі погляди для звичайного життя можна вважати «природними», оскільки вони дають змогу вписати схеми мислення в просту дію. Але філософії, насамперед з міркувань життєво-практичного характеру, важливо брати до уваги аспекти і зв'язки соціальних процесів, які *не спостерігаються*, враховуючи багатомірність людських взаємодій. Дії окремої людини починаються не з «нуля» і не в пустоті, і закріплюються не тільки в уявленнях. Діяльність людей здійснюється в соціальному просторі. Дискретність

соціального буття постійно відтворюється динамікою різних актів і контактів, які здійснюють люди і які «сплітаються» в більш чи менш визначену соціальну форму. Люди «виходять із себе», але в розумінні деперсоналізації. А в соціально-практичному плані, у плані розгортання індивідуального буття, приєднання до нього яких-небудь засобів, поєднання його з діями інших суб'єктів, у плані самозміни зовнішнім завданням стає вироблення нових якостей, нарощування власних сил, зміни позицій або поглядів.

Такий вихід «індивіда» за фізичні межі передбачає і зворотний процес, коли якості інших людей приєднуються ним до власної самореалізації, а позиції і думки значимих для нього суб'єктів включаються в його самозміну. Однак і в першому, і в другому випадках рух людини соціальним простором не відбувається поза впливом економічного. Процес глобалізації, зокрема, дав змогу встановити, що економічні, соціальні та екологічні проблеми настільки масштабні, внутрішньо складні та взаємопов'язані, що їх не можна вирішити на рівні одних лише *окремих* ініціатив, перед усім *різномірних* ініціатив або окремих індивідів, або регіонів. Без економічного зростання неможливо досягти стійкого розвитку, в тому числі стабільної *діяльності* людини, в якій освоюється або синтезується соціальна предметність.

У цих точках перетину об'єкти соціально-економічної дії перестають бути тотожними своїм фізичним контурам, вони відкривають індивіду закладені в них якості та форми, слугують засобом руху сил людини, спрямовують енергетику її здібностей, але знову таки за *умови* єдності економічної та соціальної сфер, які доповнюють і підтримують одна одну. Доречно нагадати, що соціальна рівність без адекватного економічного зростання може призвести до банкрутства (духовного і матеріального), а економічне зростання без достатньої соціальної рівності може призвести до соціальної дисгармонії. Отже, для підтримки політичного і соціального світу, здійснення повної демократії важливо розробити і реалізувати єдиний пакет взаємопов'язаних заходів економічної і соціальної політики. [4, с. 105]. У принципі проблема суспільства як складної полісуб'єктивності й полягає в такій організації економічної діяльності людей, котра реалізує її потенціал, приховані якості природних і соціальних речей, забезпечує їх синтез і відтворення. Більш детальний аналіз цієї проблеми виявляє різні типи такої діяльності, які власне і підтримують форму існування різних підсистем, субкультур і груп суспільства. Продовжуючи «лінію» єдності економічного і соціального, ми і надалі будемо спостерігати їх розвиток у контексті форм буття речей.

У логіці повсякденного життя «*економічні стереотипи*», які становлять основу функціонування суспільства, не завжди займають первинне місце: їх «закривають» безпосереднє спілкування, культурні переконання, духовні орієнтації індивідів. Але в плані розгортання як соціоекономічної практики, так і наукового пізнання відокремлення і характеристика подібного глибокого зв'язку стають необхідністю, особливо тоді, коли важливо виокремити різні типи об'єктів, різні типи здійснення економічного пізнання, умови здобуття нового знання. Причому головною є не теорія динаміки суспільства, яка формується економічним зростанням, а спосіб розгортання економічного пізнання як особливого виду діяльності, розподіленого в динаміці буття різних, інститутованих груп, постійних і тимчасових спільнот і окремих індивідів. У результаті виникає *онтологічний простір соціуму*, в якому економічне постає його невід'ємним структурним елементом. Адекватною є та структура онтологічного простору соціуму, висновки з положень і властивостей якої не суперечать результатам економічних досліджень. Це дає змогу об'єднувати і разом використовувати різні методологічні підходи до осмислення важливих змін у суспільстві та у світі в цілому (макро-економічні парадигми). Вони є евристичними для проведення наукових досліджень, спрямованих на теоретичне пояснення і планування таких змін.

Теза про «відкритість» суспільства як системи залишається тільки загальною методологічною рекомендацією доти, доки вона не доведена до розуміння на рівні економічної свідомості індивідів, у процесі їх економічної діяльності. Відкритий і вірогідний характер саморуху суспільства значною мірою зумовлений тим, що взаємодія сил і тенденцій, які забезпечують цей саморух, є «живим» переплетінням діяльності індивідів, кожний з яких є відкритою, «органічною» системою. Своєрідність суспільства може бути достатньо зрозумілою, коли осмислення доводиться до рівня вираження соціальних зв'язків як економічної діяльності (самодіяльності) індивідів. Це має значення не тільки для обліку і забезпечення життя індивідів, а й для досягнення необхідної повноти у відображенні життя суспільства. В економічних дослідженнях уявлення про суспільство як про поліфонічний комплекс діяльності індивідів показує метафізичну обумовленість такого пізнання, котре дає змогу виявити за речами зв'язки людської діяльності.

Відповідно до ідеї єдності соціального і економічного простору в рамках соціальної онтології можна виділити *соціетальний простір*, в якому рух суспільств означає трансформацію їхніх

політичних, економічних, нормативних (морально-традиційних і правових), соціальних (у вузькому розумінні) характеристик. Термін *соціетальний*, введений І. Валлерстайном, використовується для означення понять, які виключають економічні, правові структурні аспекти суспільства в їх онтологічній єдності, для того щоб уникнути змішання з більш широким поняттям «соціальне», котре поряд із соціетальним включає інші аспекти суспільств: екотехнологічний, культурний і психологічний. [5, с. 7]. У підсумку перед нами відкривається «поле» *соціальної онтології*, виявлення сутності якої доповнює наше уявлення про метафізичність економічного буття — як у практичному, так і в теоретичному виявах.

У наш час це тим більш важливо, оскільки розвиток теоретичної економії в рамках властивих їй парадигм закінчився, її розвиток уже не може бути лише *мета-розвитком*, тобто жити-ся іншими, на сьогодні немовби поза межовими, аксіоматичними і смисловими «соками». І причина цього — в невідповідності між теоретичною економією і реальністю, яку вона відображає. Соціальна реальність, котра оточує науку, не просто постійно змінюється, що і так зрозуміло, а змінюється сьогодні радикально, набуваючи нового якісного змісту. Реальність стрімко стає іншою. Але теоретична економія багато в чому не тільки пропустила ці зміни реальності, а й не дала на них адекватної відповіді. Навіть соціальність, властива теоретичній економії, не рятує становища, оскільки перебуває під пресом економізму [6, с. 40].

Зазначимо змістовну відмінність між *економізмом* та *економічним*. Перше означає обмежене схематичне трактування економічної сфери, полізмістовність якої не може вміститися в логіці детермінацій. Тому *економізм* означає абсолютизацію всього корисного, прагматичного, вигідного тощо. Визначення *економічного* охоплює весь обсяг усіх раціональних та ірраціональних інтенцій, які економічна сфера екстраполює на всі інші сфери.

Послідовне проведення позиції на взаємозв'язок *соціального* і *економічного* як сфер господарського буття людини вимагає інтерпретації предметних реалій, в яких «відклалася діяльність людей, котрі виступають як засоби. Тобто як проміжної продукції цієї діяльності, як опредметнених її «кристалізацій», а не як цілей і цінностей, в яких діяльність замкнулася і вичерпала себе. Іншими словами, важливо виявити («відтворити») і зафіксувати за цими предметними реаліями (даностями) процеси, що «сплелися» в систему зв'язків суспільства. У цій перспективі предметні реалії (даності) демонструють можливе розмаїття форм, у яких сили і здібності людей втілювалися і вводилися в систему соціальних

зв'язків [3, с. 64]. З врахуванням цього і будується уявлення про економічний характер буття людських індивідів, а на цій основі — і про системний характер економічних відносин у суспільстві, невіддільних від метафізичних смислів.

Установка індивіда на те, щоб «відкрити» за економічними реаліями людського життя систему суспільства як «напружену» сукупність соціальних зв'язків, вимагає від нього відмови від засвоєних зразків і наперед визначених мір як у об'єкта (економічної даності), так і у власній діяльності. Оскільки індивід зорієнтований на характеристики людей як суб'єктів соціального процесу, то його завдання як суб'єкта пізнання полягає у визначенні сумірності форм дослідження з масштабами, характерами і змістом практичної діяльності (як людей, так і суспільства). Знаменним є те, що в останні десятиліття подібна вимога оформлюється в економіко-теоретичних дослідженнях. Потреба в системних відображеннях економічного і його окремих сфер, хоч і реалізується з урахуванням пізнання його складності, однак виростає з реальних технологічних можливостей усвідомлення все більш могутніх систем і управління ними. В їх структурі взаємозв'язок соціального і економічного розкриває нові перспективи виявлення смислу буття в умовах «економічної цивілізації» [6].

Економізація соціального означає постійний вплив економічного на всі сфери життя суспільства. Разом із тим *соціалізація економічного* означає гостру потребу економіки в цивілізованій організації і реалізації, оскільки інакше вона не відбудеться. Не можна уявити економіку, з її товарообміном, грошима, кредитами, конкуренцією, монополією, без політичної влади, державного права, соціального поділу, соціальних інститутів, всього того, що властиве сучасному цивілізаційному влаштуванню [6, с. 181]. Без цих сфер і галузей, а також без специфічного духовного забезпечення, в тому числі морально-етичного, економіка здійснюватися не може. Цивілізація неминує соціалізує економіку, оскільки це потрібно не тільки з погляду «демократичної доцільності», а й необхідності для самої економіки. Не може розвинена економіка існувати поза соціальністю, що означає розширення сфери економічного, проникнути в сутність якого можна за рахунок метафізичного дослідження. Чим ширший обсяг, тим досконаліші засоби пізнання.

ЛІТЕРАТУРА

1. Кемеров В.Е. Введение в социальную философию. — М., 2001.
2. Базілевич В., Ільїн В. Метафізика економіки. — К. : Знання, 2007.

3. Кемеров В.Е. Метафізика — динамика // Вопросы философии. — 1988. — № 8.
4. Плаксунова Т.А. Экономический рост и становление концепции человеческого развития // Философия хозяйства. — 2004. — № 5 (35).
5. Розов П.С. Структура социальной онтологии по пути к синтезу макроисторических парадигм // Вопросы философии. — 1999. — № 2.
6. Осипов Ю.М. Философия хозяйства. — М., 2001.

Автори вважають, що не можна уявити економіку, з її товарообміном, грошима, кредитами, конкуренцією, монополією, без політичної влади, державного права, соціального поділу, соціальних інститутів, всього того, що властиве сучасному цивілізаційному влаштуванню. Без цих сфер і галузей, а також без специфічного духовного забезпечення, в тому числі морально-етичного, економіка здійснюватися не може. Не може розвинена економіка існувати поза соціальністю проникнути в сутність якого можна за рахунок метафізичного дослідження.

Ключові слова: духовність, економіка, соціальні детермінації, глобалізація, економічні стереотипи.

The authors consider that it is not impossible to imagine the economy, with its commodity exchange, money, credit, competition, monopoly, without political power, state law, social division, social institutions, all that is inherent in modern civilization. Without these spheres and industries, and without specific spiritual support, including moral and ethical, the economy cannot be realized. The developed economy cannot exist outside of sociality, which can be penetrated by metaphysical research.

Keywords: spirituality, economy, social determinations, globalization, economic stereotypes.

Іван Карпенко
Катерина Карпенко
(м. Харків)

СМИСЛОТВОРЕННЯ ЛЮДИНИ У ВИМІРІ ПОВСЯКДЕННОСТІ

Питання про смисл як такий і про смисл людського життя, зокрема, різними напрямками сучасної філософії розглядається по-різному. Специфіка всіх цих способів розуміння смислу похідна від певної філософсько-професійної точки зору. Ми вживаємо поняття смислу у значенні близькому до того, як воно представлене у феноменологічній і комунікативній моделі смислу, де акцент робиться на інтенціональній природі свідомості, інтерсуб'єктивності і діалогічній природі комунікації.

Смисли багато в чому ситуативні, пов'язані з феноменальним процесом розуміння, ситуацією, яка пов'язана з розумінням, самовизначенням людини, її установками, цінностями, цілями, знаннями, структурами діяльності та ін. Емпіричне Я не в змозі конституювати все різноманіття смислів культурно-історичного світу, до якого воно належить, а тому воно змушене в процесі комунікації приймати від інших те, чого йому бракує в його безпосередньому досвіді. Таким чином, світ індивідуальних смислів конституюється в актах і прямої інтуїції, і комунікації. Завдяки когнітивній функції, якою навантажений смисл, його об'єктивне значення проявляє себе як в актуальній комунікації, так і в культурній трансляції. Відштовхуючись від комунікативної природи мови, М. Бахтін робить висновок про діалогічний характер самого смислу. На його думку, смисл завжди відповідає на якісь питання. Те, що ні на що не відповідає, позбавлене смислу і вилучається з діалогу [див.: 2, 3].

Смисл потенційно нескінченний, але його актуалізація відбувається лише в зіткненні з іншим смислом, смислом Іншого. Сутність смислу відкривається в його комунікативній природі. «Смисл *смислу* — починаючи з „емпіричного” і закінчуючи всіма іншими смислами — в тому, щоб піддаватися дії ззовні, бути під впливом зовнішнього, а також в тому, щоб самому впливати на це

зовнішнє» [12, с. 92]. І якщо дещо проблематично говорити про об'єктивність смислу в плані адекватного віддзеркалення в ньому реального світу, то його об'єктивність як незалежність від індивідуальної свідомості конституюється його трансісторичною трансляцією від покоління до покоління. Втім, людині в переломний момент її життя всі ці відтінки тлумачення смислу мало цікаві. Їй потрібна відповідь на питання, чи варто жити далі, якщо цінність, ради якої вона жила раніше, зникла.

Смисл життя людини в принципі не може бути виявлений і усвідомлений ні в якому іншому контексті, окрім духовної культури, і ні з якою іншою точки відліку, окрім тієї, якою є сама неповторна людська індивідуальність. Необхідність смислотворення вкорінена в самій природі людини, в тій корінній суперечності, яка пронизує світосприймання людини з того моменту, коли вона усвідомила себе смертною істотою. Йдеться про одвічно властиву людині «подвійну світоглядну орієнтацію» в світі, пов'язану зі свободою і необхідністю, належним і сущим. Ф. Кессіді (автор формулювання «подвійна світоглядна орієнтація», «подвійне світосприймання») пише: «Людині властиве незламне прагнення до свободи, прояву своєї життєвої енергії і творчої діяльності, але це прагнення до свободи кожного разу „натикається” на неблаганну необхідність і „бездушну” закономірність ходу речей, що перешкоджають досягненню бажаного» [8, с. 177–178]. Специфічну подвійність людського існування відзначає також Н. Автономова: «Людина займає проміжне місце в загальній структурі буття. Від тварини її відрізняє нереактивність, стримування безпосередніх спонук, перетворення фізіологічних потреб у ваблення, які не можуть задовольнятися тут же на місці, а у відомому сенсі, і взагалі не можуть задовольнятися. Від Бога її відрізняє нездатність до безпосередньо інтуїтивного, прямого вбачання смислу буття взагалі і власного життя — подій, вчинків, текстів — зокрема. Творець Всесвіту не має відмінності між твореним буттям і смислом буття, вони для нього єдині. Людина, і навіть найбільш творча, в цьому сенсі — не творець, а осягач Всесвіту. Тим самим відмінність, розрізнення двічі, з двох різних кінців виходить на перший план — як заганяння порівняно з тваринними реакціями і як відстроченість смислів в загальному — складному і опосередкованому — процесі означення» [1, с. 22–23].

Подвійна світоглядна орієнтація людини «розщеплює» її свідомість на «дві частини»: одна безпосередньо відображає і «обслуговує» сферу необхідності, а інша неначе добудовується додатково до першої, відшкодовуючи і компенсуючи те, чого не дістає

в реальному житті і що «відсутнє» в «першій частині» свідомості. Поняття доповнюваності тут використовується в конотації, близькій до «supplement», запропонованої Ж. Дерріда, тобто як додаток, додавання, доповнення, заповнення, підміна, заміна. Доповнення, що доводить до повноти, заміщає місце, відшкодовує відсутність або нестачу, займає порожнечу, відсутнє місце [5, с. 291–319]. Іншими словами, необхідність і свобода — ці екзистенціали людського існування — корелюють зі сферами суцього і належного в свідомості людини. Окрема людина міряє себе в своєму самоусвідомленні цими поняттями, рухається в розумінні і облаштуванні свого життя у межах проміжку між «сущим» і передбачуванним нею, хай і достатньо аморфно, еkleктично, «належним». Життя мислення і свідомості не обмежується модальністю суцього, воно може бути тільки в модальності суцього і належного, інакше це і не життя зовсім, а тільки наслідування порядку світу. М. Мамардашвілі пише про одне з найстародавніших людських осягнень, що є коренем всіх великих філософій і релігій, — про «метафізичний закон свідомого життя», який він формулює так: «По-перше, передбачається, що існує якийсь інше життя, а не просто якісь уявлення, якісь надприродні предмети навколо нас. Існує якийсь інше життя, крім нашого повсякденного життя, і це інше життя реальніше, ніж те, яким ми живемо щодня. І, по-друге, людські істоти через деяке фундаментальне положення в космосі такі, що живуть одночасно в двох режимах життя — в режимі деякої невидимої реальності (реальнішої, як я вже сказав, ніж видима) і в режимі видимої реальності» [10, с. 109]. Можливо, саме ця суперечність свідомого життя людини, цей «подвійний світогляд» відобразився в рядках Гете:

*Но две души живут во мне,
и обе не в ладах друг с другом.
Одна, как страсть любви, пылка
и жадно льнет к земле всецело.
Другая все за облака
так и рванулась бы из тела.
[Гете, Фауст. Сцена 2. Пер. Б. Пастернака].*

Х. Ортега-і-Гассет відзначав, що «все те, що в цьому реальному світі ми знаходимо сумнівним або недостатньо повним, примушує нас відтворювати ідеї про нього. Ці ідеї формують „внутрішні світи“, в яких ми живемо, усвідомлюючи, що вони — наш винахід» [13, с. 432].

Суперечність реальної людської життєдіяльності не може не відобразитися в свідомості людини. З іншого боку, суперечність між сущим і належним в свідомості не може не різноманітити способи і засоби її культивування. У свідомості людини присутні і мислення, і інтуїція, і фантазія, і уява, і ілюзії, і бажання, і емоції, і т. д., — все те, що забезпечує віддзеркалення в ній як суцього, так і опредмечення належного і що породжує величезну кількість варіантів їх складної взаємодії. Адже «...всякий смисл підпирається або підтримується структурою бажання і структурою вірування» [10, с. 247.] і «ми реагуємо на реальний світ не тільки науковими або філософськими ідеями. Світ пізнання — це лише один з багатьох внутрішніх світів. Разом з ним існує світ релігії, світ поезії, світ *sagesse* (мудрості фр.), або життєвого досвіду» [13, с. 432].

Звичайно, таке розділення свідомості на дві частини умовне. Адже вони, щонайперше, взаємопроникають за принципом доповнюваності і виступають як єдине ціле свідомості, беручи участь у формуванні програми життєдіяльності, соціальної поведінки людини. Втім, якщо принцип доповнюваності «не спрацьовує» (а це буває тоді, коли сфера належного позбавлена можливості брати участь у формуванні програми життєвої поведінки людини), то таке розділення свідомості втрачає умовність і стає безумовним.

Подвійна світоглядна орієнтації людини змушує її постійно балансувати між протилежними визначеннями буття — сущим і належним, реальним і ідеальним. Трансцендентність є, з одного боку, результатом процесу мислення як процесу вимірювання, а з іншого — конституюванням в культурі нової міри міри суцього і належного, яка відкладається в її різноманітних образах і Абсолютах.

Понятійне мислення може відгукуватися на суще, на факти безпосередньо даного, тільки виходячи за його межі. Поява понять «краса», «справедливість», «свобода» і т. д. свідчить про те, що те, що є в світі, менше, від того, що може або повинно бути. Відмінність між поняттям і відповідними йому фактичностями вкорінена в первинному досвіді непереборної відмінності між сущим і належним, — цими двома вимірюваними єдиного світу, що і мислиться, і переживається. Цей контраст прориває коло повсякденного досвіду і відкриває на мить іншу дійсність. Поняття краси охоплює всю ще не реалізовану красу, а поняття свободи — всю ще не досягнуту свободу.

Свідомість, конституювана принципом доповнюваності, є місце, де відбувається формування програм життєвої поведінки людини. В однаковій рівній мірі в ньому бере участь і сфера суцього,

де світ поданий в його безпосередності, де він присутній як інтенціональна даність, і сфера належного, де за допомогою іманентних зусиль людини створюється образ бажаного світу. В результаті на перетині взаємодії суцього і належного відбувається формування програми життєвої поведінки людини. Взаємодоповнюваність сфери суцього і сфери належного в свідомості забезпечують її інтенціональність як цілого, а необхідність вироблення програми життєвої поведінки людини, необхідність наявності самої цієї програми свідчать про те, що інтенціональність — не тільки характеристика свідомості людини, а також характеристика її способу буття в світі. Як відзначав В. Франкл: «...інтенціональність відноситься до суті людського буття» [15, с. 120].

У сфері суцього, сфері безпосередньої даності зовнішнього світу, на феноменальному рівні ще немає предметної диференціації. Ця сфера характеризується певною цілісністю і єдністю. Про її інтенціональність свідчать чуттєво-емоційні стани людини, її переживання і настрої. На цьому рівні світ даний в цілому. Але це такий «світ» і в такому «цілому», які не нейтральні по відношенню до людини, а «захоплюють» її саму. Ця «захопленість, — відзначає Гайдеггер, — витікає із настрою і перебуває в ньому», а сам «настрій [...] є основний фон того, як наше буття існує як присутність» [16, с. 331]. Далі він продовжує: «Оскільки настрої є відвічне „як“, у якому всяка присутність є, як вона є, то настрої — зовсім не найлетючіше з усього летючого, але те, що в принципі вручає присутності підставу і можливість» [16, с. 432–433], він «постійно і істотно пронизує своєю мелодією людину», він є «фундаментальний настрої» [16, с. 332]. На цьому інтенціональному рівні людського буття, в настрої людини досягається вища єдність зовнішнього світу і внутрішнього стану людини. Вища єдність не в сенсі гармонійного стану, а в сенсі однозначної відповідності. Висловимо припущення, що саме на цьому рівні формується основоположна і фундаментальна інтенція, що визначає відношення людини до різних учень, ідей, поглядів (у тому числі і філософських), які оцінюються як «свої» («не свої»), «рідні», («чужі»), «близькі» («далекі»). А. Бітов пише: «Відкривалась, з часом, і можливість „відкривати“ геніїв, в найнесподіванішому порядку: то Паскаль, то Платон, то Розанов, то Крішнамурті. Безсистемність компенсувалася відчуттям, що береш тільки *своє* (виділено нами. — І. К.). Невідоме тепер не просто було відсутнє, а ставало чужим» [7, с.280]. Можна продовжити словами А. Бергсона: «...слово, яке стане своїм, — це те слово, відгомін якого був почутий в собі» [4, с. 35] і закінчити словами Д. Зільбермана: «Багато речей

я розумію інтуїтивно — що називається, прямим досвідом. Цим і визначається мій філософський інтерес або здатність сприймати знайдене кимось як своє власне. Це дійсно так. Причому, на самому, так би мовити „мікрорівні“ окремих формулювань. Коли я читав вперше «Критику чистого розуму», я знав наперед, що Кант скаже, куди розвернеться його думка. І при цьому відчував надзвичайне душевне хвилювання і почуття таке пристрасне, що з ним не порівнятися почуттю любові. Для мене філософія — внутрішнє всього іншого» [6, с. 7]. Тут не виникає питання «чому?». Це рівень, де людина переживає свій стан відповідно до питання «як?». Та, власне, і саме питання «як?» виникає після того, коли вже відбулася зміна різних чуттєво-емоційних станів і настроїв. Зміна цих станів і ініціює питання «як?». Питання «чому?» — неминучий наслідок питання «як?». «Чому?» — це питання людини, що вже пізнала різні (відмінні) «як?». «Чому?» стоїть біля витоків формування програми життєвої поведінки людини, яка передує її реальним діям, вчинкам. О. Лосев вважає, що «мислити — завжди означає відповідати на питання «чому». Без цього „чому?“ і відповіді на нього ... не вийде мислення» [9, с. 25]. (Можна вести дискусію про переваги і недоліки описового і пояснювального методу в гуманітарних науках, але якщо вони, відповідаючи на питання «як?», не відповідають на питання «чому?», то у людини по відношенню до них може виникнути законне питання — «навіщо вони потрібні?»).

Питання «чому?» — це питання рефлектуючої свідомості. І. Кант вважав рефлексію таким станом душі, в якому ми, перш за все, намагаємося знайти суб'єктивні умови, за яких можемо утворити поняття. Феноменологія Е. Гуссерля продовжує цю традицію. Під рефлексією, услід за Гуссерлем, ми розуміємо назву для актів, в яких витік переживання з усіма його різноманітними подіями стає таким, що ясно осягається і аналізується. Організація феноменологічного методу полягає в тому, щоб досліджувати інтенціональну структуру свідомості. Рефлексія як універсальна методологія і здійснює цей аналіз, і для Гуссерля рефлексія — це основа феноменологічного опису процесу смислотворення.

Таким чином, достоїнство феноменального рівня свідомості полягає в тому, що в ньому дане життя, що не виходить за межі безпосередніх зв'язків, в яких живе людина: вона не виключається з нього. Всяке її відношення — це відношення до життя, вона не може зайняти в думках позицію поза життям. Останнє є недоліком, що продовжує достоїнства феноменального рівня свідомості. Він долається з появою рефлексії, яка в думках виводить людину

за межі безпосередності життя. У самій природі рефлексії як здатності людини вийти за межі безпосередньо даного приховані глибинні підстави принципу доповнюваності як одного з конститутивних принципів сфери смислотворення. Звільняючи людину від безпосередньої прихильності до сущого, рефлексія забезпечує людину свободою, конститує автономного суб'єкта мислення, навколо якого центрується весь навколишній світ. Рефлексія є засіб, за допомогою якого людина рухається з простору безпосередньо даного (сущого) в простір належного.

Розглядаючи сферу сущого як відправний пункт руху рефлексії в сферу належного, природно припустити, що рефлексія «прибуде» в кінцевий пункт з багажем, про який вона, можливо, навіть не підозрює. Це — інтенції феноменального рівня свідомості. Інакше кажучи, рефлексія сягає своїм корінням в сферу безпосередньо даного, в інтенції феноменального рівня свідомості. Цей зв'язок може не усвідомлюватись, він може бути надзвичайно важким для експлікації, але він присутній. Інакше як пояснити амбівалентність рефлексивної свідомості у виборі можливих шляхів свого руху, про яку писав С. Рубінштейн: «або шлях до душевної спустошеності, до нігілізму, до етичного скептицизму, до цинізму, до морального розкладання (або в менш гострих випадках до моральної нестійкості), або інший шлях — до побудови етичного людського життя на новій свідомій основі» [14, с. 352]. М. Мамардашвілі відзначає: «Інтенції, які закладені у феномени, володіють властивістю відразу ж існувати, інтерпретуючись в інших шарах і реалізуючись в них». І далі: «Інтенціональний об'єкт ми не відтворюємо в просторі свідомості, рефлексії, а якщо і відтворюємо, то це буде те, що на нього наростало, буде якийсь інший шар свідомості, що є інтерпретацією інтенції, доступне нам її життя» [11, с. 39].

Коли глибинний феноменальний шар свідомості, що фіксує єдність зовнішнього світу і внутрішнього стану людини, піддається рефлексії, то його феномени в «її промені» значною мірою втрачають свою чистоту і обростають різними нашаруваннями культури. Зберегти ж в чистоті і автентичності інтенціональний світ людини, щоб по ньому звиряти міру нашого піднесення або пороку в рефлексії, так само неможливо, як неможливо уникнути самої рефлектуючої діяльності. Людина з необхідністю починає роздумувати над наслідками своїх дій, що привели її до того або іншого стану, і від них йде до витоків і причин цих дій.

Постановка питання «чому?» і пошук відповіді на нього «для себе», інтерпретація інтенцій, закладених у феномени, смислотво-

рення і формування програм життєвої поведінки — все це відбувається засобами або міфу, або релігії, або філософії. Людина, таким чином не може не бути причетною до одного з цих способів смислотворення. Проте це вже інший сюжет.

ЛІТЕРАТУРА

1. Автономова Н. Деррида и граматология // Деррида Ж. О грамматологии. — М. : Ad Marginem. — 2000. — С. 7-107.
2. Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. — М. : Сов. Россия, 1979. — 318 с.
3. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. — М. : Искусство, 1979. — 423 с.
4. Бергсон А. Два источника морали и религии / Пер. с фр. — М. : «Канон», 1994. — 384 с.
5. Деррида Ж. О грамматологии. — М. : Издательство «Ad Marginem», 2000. — 511 с.
6. Зильберман Д. Б. Генезис значения в философии индуизма. — М. : «Эдиториал УРСС», 1998. — 448 с.
7. История философии и культура. Интервью с А. Битовым, И. Золотусским, Ф. Искандером, И. Роднянской // Историко-философский ежегодник. — М. : Наука, 1987. — С. 279-285.
8. Кессиди Ф. Х. К проблеме происхождения греческой философии // Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. — М. : Прогресс, 1988. — С. 170-218
9. Лосев А. Ф. Страсть к диалектике: Литературные размышления философа. — М. : Советский писатель, 1990. — 320 с.
10. Мамардашвили М. К. Лекции о Прусте (психологическая топология пути) — Москва, Ad Marginem, 1995. — 547 с.
11. Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. — Тбилиси: Мецниереба, 1984. — 82 с.
12. Нанси Ж.-Л. О со-бытии // Философия Мартина Хайдеггера и современность. — М. : Наука, 1991. — 253 с.
13. Ортега-и-Гассет Х. Идеи и верования // Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. — М. : «Весь мир», 1997. — С.404-436.
14. Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии. — М. : Педагогика, 1973. — 423 с.
15. Франкл В. Человек в поисках смысла. — М. : Прогресс, 1990. — 367 с.
16. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. Учение Платона об истине. Примечания // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. Пер. с нем. — М. : Республика, 1993. — С. 327-345, 345-361, 407-436.

Розглядаються повсякденні витoki смислотворення людини, які укорінені на феноменальному рівні свідомості. Наводяться додаткові аргументи на користь точки зору щодо «подвійної світоглядної орієнтації» людини. Стверджується, що «подвійна світоглядна орієнтація» людини змушує її постійно балансувати між протилежними визначеннями буття — суцим і належним, реальним і ідеальним. Трансцендентність як результат процесу мислення водночас конституює нові міри суцього і належного, які втілюються в різноманітних образах і Абсолютах культури.

Ключові слова: людина, смисл, інтенція, смислотворення, повсякденність.

Ivan Karpenko

Kateryna Karpenko

The meaning of man in the measurement of everyday life

The everyday origins of human meaning-making rooted in the phenomenal level of consciousness are examined. Additional arguments are made in favor of the view of the «dual worldview» of a person. It is argued that the «dual worldview» of a person causes him to constantly balance between the opposite definitions of being — existing and proper, real and ideal. Transcendence, as a result of the process of thinking, at the same time constitutes new measures of the present and the proper, which are embodied in the various images and Absolutes of culture.

Key words: man, meaning, intention, meaning, everyday life.

*Юрій Кобченко,
Наталія Моїсєєва
(м. Харків)*

ПРИРОДНО-ЛАНДШАФТНИЙ ПІДХІД ПРИ ТУРИСТИЧНОМУ РАЙОНУВАННІ ТЕРИТОРІЇ УКРАЇНИ

Туристичне районування це виділення районів з метою систематизації географічної інформації про туризм і визначення територіальних закономірностей його розвитку. Воно дозволяє отримати цілісне уявлення про стан, чинники і перспективи розвитку туризму як у світі, так і на окремих територіях, порівняти їх між собою і використати ці відомості у плануванні, розвитку і управлінні туризмом. Враховуючи різні фактори, туристичне районування може проводитися як для туризму в цілому, так і для окремих його видів. Можуть бути врахований ступінь розвитку туризму у туристичних районах, їх значення для всієї країни, міжрайонних і місцевих туристичних комплексів, а також функціональна спрямованість туризму (оздоровча, пізнавальна, спортивна).

Науково обґрунтований і раціональний поділ всього світу або його окремих складових на просторово-територіальні частини базується на теорії районування або регіоналізації. Ця теорія дає змогу науково обґрунтувати виокремлення регіонів, які об'єктивно відіграють провідну роль у цілому на планеті і на континентах, а також у межах окремих країн.

До методики районування відноситься такі фактори і критерії як підбір, вивчення необхідних літературних і картографічних джерел, визначення регіональних меж і складання карт районування, розробка методики опису районів. Районування традиційно полягає у поділі суші, материка, окремої країни на частини. Система отриманих районів розглядається як висвітлення процесів диференціації географічної оболонки.

Перші спроби природного районування території України пов'язані з дореволюційним періодом, коли В. Докучаєв і Г. Танфільєв започаткували ландшафтознавство і на його основі провели районування, але воно було ще зовсім загальне. Докладніше

наукові дослідження у 20-х роках минулого століття проведені Б. Лічковим, П. Тутковським і С. Рудницьким. На підставі геоморфологічних критеріїв проведено районування території України, яке має значення і дотепер.

З новіших природних районувань треба виділити роботи Р. Воблого, В. Попова і М. Дмитрієва. Природне районування території України набуло нового розмаху з 1957 у зв'язку з виконанням ухвали Міністерства освіти УРСР про природне районування для сільсько-господарських цілей. Серед цих робіт треба згадати такі: схему агрокліматичного районування УРСР у «Атласі сільського господарства УРСР» (1958), де виділено на 5 зон (ліс., лісостеп., степ., Карпати, Крим. гори) і на 25 районів; карту природного районування у роботі «Атлас Украинской ССР и Молдавской ССР» (1962), де виділено 5 зон, які поділено на 47 районів, а в їх межах виділено ще 28 підрайонів; у монографії «Геоморфології УРСР» П. Цися (1962) виділено 18 обл., а в їх межах 10 підобластей і 109 районів; з робіт по районуванню України цінними є праця К. Геренчука, П. Цися і М. Койнова «Природно-географічний поділ» 1964) і «Фізична географія УРСР» (1969; автори А. Лянько, О. Маринич, М. Щербань). Ми посилаємося на природне районування території України, що наведене у Географічній енциклопедії України [2].

Основою для виділення різних регіонів світу є відмінності одних частин нашої планети від інших. Для туристичного районування найзагальнішими критеріями ці відмінності можна об'єднати в три групи: *природні, історичні і соціально-економічні*. Розглядаючи їх відзначимо, що природні чинники посідають особливе місце, так як здебільшого визначають можливості туристичного використання території, впливають на формування та розвиток туристичного господарства, вибір району відпочинку і подорожі.

Дослідження методологічних засад комплексного туризму, а також аналіз прикладних аспектів використання туристичних розробок на геосферній основі показали, що природнича складова такої природно-антропогенної системи, як туризм, є первинною ланкою у розвитку туристично-рекреаційних процесів. Враховуючи розглянуті нами у монографії «Географія туризму» теоретичні питання формування поняття «туризм», як складної багатокомпонентної системи природно-антропогенного походження, визначено, що базовими категоріями є природні комплекси, а соціально-економічна складова являє собою надбудову цього явища [4].

Крім того, у виданні зроблена спроба уперше описати туризм на базі природно-ландшафтних категорій, тим самим привести у відповідність визначення поняття «туризм» і систему методів дослідження, аналізу і оцінки територій для туристичних цілей на широкій географічній основі, на відміну від існуючої практики подавати туристичну діяльність тільки як загальне соціально-економічне поняття. Для ліквідації цієї розбіжності нами розглядаються теоретичні питання формування поняття «туризм», як складної багатокомпонентної системи природно-антропогенного походження, де провідними категоріями є природні ландшафти, а соціально-економічна складова є похідними категоріями цього явища.

Виходячи з цього, для проведення туристичного районування України нами запропонований природно-ландшафтний підхід [5]. Природні відмінності визначаються об'єктивними геологічними, географічними та біологічними особливостями географічної оболонки Землі і окремих її частин. Такий реально існуючий природно-ландшафтний поділ світу є однією з багатьох підстав для його регіоналізації. Географічна оболонка має низку закономірностей, до найважливіших з яких належать: цілісність, ритмічність, висотна поясність і горизонтальна зональність. Останні дві закономірності і служать провідними підставами регіонального поділу світу [6].

Розглядаючи компоненти природи та структуру і розвиток ландшафтних комплексів (ЛК) різного рангу, відзначаємо, що одні з них є зональними, а інші азональними. До зональних належать ті, які поширені на земній поверхні відповідно до закономірностей географічної (широтної) зональності — смугами, що змінюють одна одну від екватора до полюсів. Зонально змінюється кількість сонячної радіації, розподіл тепла і вологи, ґрунтово-рослинний покрив. Азональними є ті чинники та компоненти ЛК, розміщення яких не залежить від географічної зональності. Це геологічна будова та рельєф, а також деякі кліматичні особливості. Відповідно до цього регіональні ЛК також поділяються на зональні та азональні.

Отже, *зональні ЛК* — це природні комплекси, що утворилися в результаті широтного вияву природних процесів і явищ. До них належать географічні пояси, природні зони і підзони. Найбільшими *азональними ЛК* є природні комплекси материків і океанів, а в їх межах — природні країни і природно-аквальні комплекси морів. Природні країни поділяються на менші азональні ЛК — природні краї, області, провінції та райони.

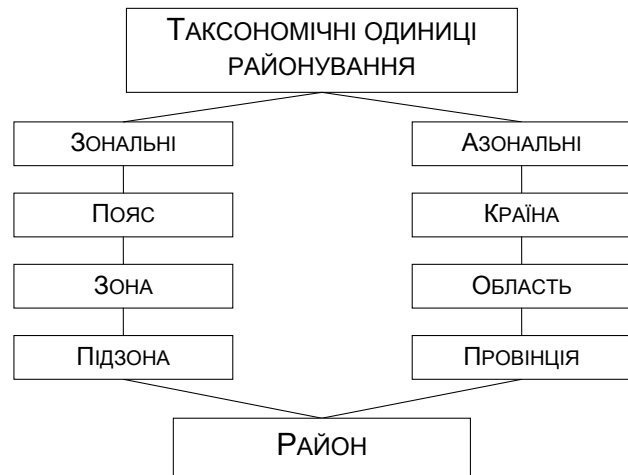


Рис. 5. Структура природно-ландшафтного районування.

У відповідності до наведеної системи одиниць районування нами проведено природно-туристичне районування території України. Найбільшими зональними одиницями районування на суходолі є *природно-ландшафтні пояси*. Їх виділяють за кількістю надходження сонячної радіації та особливостями циркуляції повітряних мас. Територія України лежить у межах помірного поясу. Внаслідок відмінностей у розподілі тепла і вологи у межах поясу формуються *природні зони* з притаманними їм кліматом, ґрунтами, рослинністю і тваринним світом. Природні зони характерні лише для рівнинної частини країни, де чітко проявляється широтна зональність. У горах вони відсутні. Там взаємодія природних компонентів відбувається згідно із законами висотної поясності, що змінюють одна одну з висотою.

У межах природних зон існують відмінності у зволоженні територій та надходженні тепла. Це спричиняє різноманітність ґрунтово-рослинного покриву, а тому природні зони поділяються на *підзони*. Наприклад, в Україні такий поділ мають лісова та степова зони. У лісовій зоні розрізняють *підзони широколистяних лісів* і *мішаних лісів*, у степовій — *північно-, середньо- і південностепову*. У межах розглянутих одиниць природного районування на території України формуються туристичні комплекси різного спрямування і профілю в залежності від ландшафтних особливостей досліджуваних регіонів. Тому правомірно говорити про природно-туристичні одиниці районування території України,

виділивши у її межах природно-туристичні зони і природно-туристичні підзони.

Найбільшими азональними одиницями районування на суходолі є *природно-ландшафтні країни*. Вони сформовані в межах великих тектонічних структур (платформ, складчастих споруд), яким відповідають великі форми рельєфу (рівнини, гірські системи). Тому серед природно-ландшафтних країн розрізняють рівнинні та гірські. Наприклад, східна Європа знаходиться у межах двох геоструктурних систем: *Руської платформи*, яка у рельєфі представлена *Східноєвропейською рівниною і Альпійським орогенезом з горами: Карпати, Кримські, Кавказ*. Кожна з гірських країн також представлена в Україні одним природно-ландшафтним краєм — Українськими Карпатами та Кримським гірським краєм. Східноєвропейська рівнинна країна охоплює понад 90% площі всієї території України, на гірські країни загалом припадає 7%. На півдні територія України виходить до *природно-аквальних комплексів Чорного й Азовського морів*.

Природно-ландшафтна область — це частина природної зони чи підзони в межах рівнинної країни або ж безпосередня частина гірської країни. Основними ознаками виділення областей є неоднорідність геологічної будови та рельєфу. Наприклад, у лісостеповій зоні виділяють три природно-ландшафтні області: *Дністровсько-Дніпровська* (у межах частин Подільської і Придніпровської височин, що знаходяться на Українському щиті), *Лівобережно-Дніпровська* (на Придніпровській низовині) та *Середньоруська* (відповідає схилам однойменної височини). Декілька природно-ландшафтних областей виділяють також у степовій зоні та її підзонах. Натомість, кожна з двох підзон лісової зони утворюють єдину природно-ландшафтну область: підзона мішаних лісів — *Українське Полісся*, підзона широколистяних лісів — *Західноукраїнська область*. Таким чином, всього в Україні виділено 14 ландшафтно-туристичних областей.

У межах ландшафтно-туристичних областей існують свої відмінності природних умов, пов'язані з неоднаковою геологічною та геоморфологічною будовою територій. Це є ознакою для виділення менших за величиною азональних одиниць районування — *ландшафтно-туристичних провінцій і ландшафтно-туристичних районів*. Так, *Західноукраїнський широколистяний область* поділяється на 5 *ландшафтно-туристичних провінцій і 18 ландшафтно-туристичних районів*, а *Подільська височинна область* — на 6 *ландшафтно-туристичних провінцій і 21 ландшафтно-туристичних районів*. Кожна із ландшафтно-туристичних

провінцій і ландшафтно-туристичних районів мають властиві їм ландшафти і природні ресурси, які складають базу для виробничої туристично-рекреаційної діяльності.

Таким чином, природно-ландшафтне районування для туристично-рекреаційних цілей має велике значення не тільки для пізнання природних процесів і явищ, але й для господарської діяльності людини, у тому числі і для проведення туристично-рекреаційних заходів. Встановивши межі ландшафтних одиниць районування і вивчивши їх будову та внутрішні зв'язки, можна обґрунтувати раціональне природокористування в ньому, визначити заходи щодо покращення екологічної ситуації, встановити території, на яких бажано проводити природоохоронну діяльність під час туристично-рекреаційних заходів.

ЛІТЕРАТУРА

1. Аріон О.В., Уліганець С.І. Географія туризму: навч.-метод. посіб. — К.: ВГЛ «Обрії», 2009. — 172 с.
2. Географічна енциклопедія України. — К.: Радянська школа, т. 1, 1986. — 416 с.; т. 2, 1990. — 480 с.; т. 3, 1993. — 480 с.
3. Зорин И. В., Квартальнов В. А. Энциклопедия туризма: Справочник. — М.: Финансы и статистика, 2000. — 368 с.
4. Кобченко Ю.Ф. Географія туризму. Курс лекцій — Х.: ХНТУСГ, 2018. — 107 с.
5. Кобченко Ю.Ф. Туризмознавство. Тематичний словник. — Х.: ХНТУСГ, 2019. — 117 с.
6. Кузик С.П. Географія туризму: навчальний посібник. — К.: Знання, 2011. — 271 с.
7. Кусков А.С. Туристское ресурсоведение. — М.: Академия, 2008. — 208 с.
8. Мальська М.П., Гамкало М.З., Бордун О.Ю. Туристичне країнознавство. — К.: Центр учбової літератури, 2009. — 224 с.
9. Масляк П.О. Рекреаційна географія: навч. посіб. — К.: Знання, 2008. — 343 с.
10. Федорченко В. К., Мінич І. М. Туристський словник-довідник. — К.: Дніпро, 2000. — 160с.
10. Шищенко П.Г. Прикладна фізична географія — К.: Радянська школа, 1986, — 297 с.

Для вивчення структури туризму, дослідження стану, чинників і перспектив його розвитку у статті запропонований природно-ландшафтний підхід при туристичному районуванні. Це дає можливість

висвітлити природно-ландшафтні і організаційні структурні аспекти досліджуваних територій і науково обґрунтувати виокремлення регіонів на основі таксономічних одиниць туристичного районування. Природно-туристичне районування території України, дозволяє отримати найбільш повне, цілісне уявлення про структуру, фактори і перспективи розвитку туризму у межах України, порівняти їх між собою і використати ці відомості у плануванні, розвитку і управлінні туризмом.

Ключові слова: туристичне районування, природно-ландшафтний підхід, геосфера, географія туризму, таксономічні одиниці районування.

To study the structure of tourism, research the state, factors and prospects of its development in the article suggests a natural landscape approach to the tourist zoning. It gives an opportunity to illuminate natural landscape and organizational structural aspects of the investigated territories and scientifically justify the separation of regions on the basis of taxonomic units of tourist zoning. Nature-tourist zoning of the territory of Ukraine, allows to obtain the most complete, holistic understanding of the structure, factors and perspectives of tourism development within Ukraine, to compare them with each other and to use this information in planning, development and management of tourism.

Keywords: tourist zoning, nature-landscape approach, geosphere, geography of tourism, taxonomical units of zoning.

Ігор Козюра
(м. Полтава)

ФІЛЬМ ПРО ЖИТТЯ І ТВОРЧІСТЬ Г. СКОВОРОДИ — ЕТАЛОН ВІТЧИЗНЯНОГО ДОКУМЕНТАЛЬНО- ФІЛОСОФСЬКОГО КІНО ХХ ст.

Майже півстоліття тому, у 1972 році, за сценарієм документаліста-енциклопедиста Миколи Шудрі, було знято повнометражний кінофільм «Відкрий себе», присвячений життю і творчості Г. Сковороди. До глядача цей фільм «прийшов» аж через 20 років, незадовго до проголошення Незалежності України. Тоді ж стрічку було визнано «еталоном документально-філософського кіно», а її творця удостоєно Шевченківської премії.

Наша коротка розповідь про те, як, працюючи над фільмом, Микола Шудря (чиє ім'я незаслужено призабуте сьогодні) «пішов за часом, як за плугом» слідами мандрівного філософа.

«Візитівка». Микола Архипович Шудря (5 січня 1935 р., село Веселий Поділ, Полтавщина — 27 березня 2012 р., м. Київ) — прозаїк, поет, літературний критик, есеїст, краєзнавець, дослідник, кіносценарист, козак-характерник. За суттю — енциклопедист. Лауреат Національної премії імені Т. Шевченка, Заслужений діяч мистецтв України. Його доробок складає томів двадцять. Це історичні, літературознавчі розвідки, а також нариси, есе, оповідання, вірші та переклади. Він напрацював більше сотні фільмів, спецвипусків, кіножурналів, створених за його літературною основою. Автор повнометражних картин «Відкрий себе» про Г. Сковороду (1972 р.) та фільму «Тарас» (1989 р.) про Великого Кобзаря.

«Я — Шудря: той, хто доглядав лан, сів пшеницю, молотив для людства хліб. Мій рід, од часів Трояню й до сьогодні, справді не має переводу: він невмеруций, бо мудрий і працюючий. Я — це Полтавщина, Трипілля, Кубань, Причорномор'є, Індія, Месопотамія... Це все — історична пра-Україна, від краю до краю; з Карпатського нагір'я до Підкавказьких станиць, до Білої Русі і Чорноморських узбереж'їв... Скрізь, де на Багат-вечір готують кутю — ритуальну кашу із пшеничних зерен» (із нарису «Кутя тисячоліть»).

Слово про побратима. «Микола Шудря — вроджений науковець, філософ, шукач, безмежно талановитий слідопит і народознавець» (Б. Олійник «Поет-академік»).

«Все, що можна створити Словом, приборкав цей непосидливий до одержимості мудрознай, мандрівна енциклопедія, академія, інститут, архів... — Микола Шудря. І не знати в нашому колі другого такого Майстра — літературного Слідопита, Збирача, Есеїста, Кіносценариста, Документаліста, — як Він, лауреат Державної (нині національної) премії України імені Тараса Шевченка» (1991 р.)» (О. Дмитренко «Письменник»).

«...Це людина-енциклопедист, людина, яка завжди докопується до істини» (В. Шендеровський, професор фізики).

Слідами мандрівного філософа. Доля Г. Сковороди не давала спокою М. Шудрі ще в студентські роки, коли він присвятив видатному мислителю свою поему. А в 1972 році письменник пише сценарій повнометражного фільму «Відкрий себе», присвячений життю і творчості мандрівного філософа. Надихнула його на створення цього сценарію творча дружба з І. Кавалерідзе, який в цей час створював пам'ятник у Лохвиці.

«З подачі сценариста підхоплено унікальну ідею, стрічка має запам'ятати і відтворити кожен мить народження постаті Г. Сковороди, — згадував О. Дмитренко, — весь вогнедишний процес відтворення образу генія в металі».

Фільм про Г. Сковороду — це фільм-оповідь од першої особи, побудований на цитатах із філософських праць і листів Григорія Савича. Філософ заговорив не просто людською мовою, а мовою, до якої віками тягнувся і яку чекав почути від мистецтва народ. Дикторський текст від Григорія Сковороди читав Іван Миколайчук, а від третьої особи Кость Степанков. «Щось на зразок грому серед глухонімої казармної тиші... Щось невідоме, але невідворотного яскраве і мужнє».

На перегляді фільму тодішній міністр кінематографії С. Іванов випалив режисеру фільму Р. Сергієнку: «Хіба в кіно ходять, щоб вивчати філософію?» Фільм мерщій поклали на полицю і пролежав він там до 1989 року.

Сам Микола Шудря пригадував: «Найбільшу пригоду мав із кінокартиною «Відкрий себе» — про Григорія Сковороду. Ми відняли її ще в 1972 році. Щоб увійти в світ видатного філософа, дізнатися, яким запам'ятався його образ у народі, ми мало не всю Україну об'їхали. Розповіді людей стали однією із наскрізних ліній кінокартини. Друга площина — це народження людини. Тут ми скористалися послугами нашого видатного сучасника,

скульптора і кінорежисера Івана Петровича Кавалерідзе. У цьому фільмі ми показуємо, як виготовляли пам'ятник Сковороді, той, що нині стоїть у Лохвиці на Полтавщині. Коли скульптори закінчили, ми вивезли її в степ за Бориспіль і поставили на кургані. Боже, яке то було видиво! Цей невеликий сюжет воістину оживив Сковороду, ще більше наблизив до нас. На тлі створення цього монумента філософські роздуми Сковороди зазвучали настільки по-сучасному, сміливо й убивчо, що ті, кому належало схвалити фільм, перелякалися і ... прикрили його».

Згодом, через два десятиліття, критика назве стрічку «Відкрий себе» еталоном документально-філософського кіно. Тільки 1991 року фільм про Сковороду знайшов глядача. Працю його творців — М.А. Шудрі спільно з творчою групою (В.С. Костенком, Р.П. Сергієнком та О.І. Коваль) було відзначена високою Шевченківською премією.

Вже після виходу в 1993 році на «чорнобильську пенсію», Микола Шудря спільно з Володимиром Стадніченком підготував до друку фотокнигу «Наш першорозум» про Григорія Сковороду, за яку був удостоєний міжнародної премії імені Г. Сковороди.

І, на завершення, — пропозиція: організаторам ХХVІІІ Харківських міжнародних Сковородинівських читань 2020 року, спільно з Міністерством культури України, підготувати для перегляду і запропонувати учасникам наступних читань фільм М. Шудрі «Відкрий себе», копії з якого будуть найкращим дарунком ХНУ імені В.Н. Каразіна та ОКЗ «Національний літературно-меморіальний музей Г.С. Сковороди» до 300-ліття від дня народження філософа.

ЛІТЕРАТУРА

1. Козюра І., Козюра В. Микола Шудря: «Ішов за часом, як за плугом». *Вісник*. Лубни, 2016. 20 квіт. С. 4.
2. Козюра І., Козюра В. Український першорозум — Григорій Сковорода. *Незабутні (Григорій Сковорода, Євген Гребінка, Тарас Шевченко)*. Лубни: Інтер Парк, 2014. 52 с.
3. Стадніченко В. Садівник щастя: Сковорода як дзеркало України: нариси, дослідження, спогади, поезії, світлини. Київ, Криниця, 2012. 496 с.
4. Хто є хто в Україні. Київ, 2000. С. 552.
5. Шевченківські лауреати 1962-2001: лауреати Республіканської премії імені Т.Г. Шевченка, 1962-1969, лауреати Державної премії України імені Т.Г. Шевченка, 1970-1999, лауреати Національної премії України імені Тараса Шевченка, 2000-2001: енциклопедичний довідник [укл. М. Лабінський, І. Дзюба]. Київ, Криниця, 2001. С. 643-645.

У доповіді йдеться про документаліста-енциклопедиста Миколу Шудрю та створення за його сценарієм у 1972 р. повнометражного кінофільму «Відкрий себе», присвяченого життю і творчості мандрівного філософа Григорія Сковороди. Фільм-оповідь від першої особи, де поєднано філософські роздуми Сковороди з побудовою відомим скульптором І. Кавалерідзе пам'ятника Г. Сковороді у місті Лохвиця, було визнано «еталоном документально-філософського кіно».

Ключові слова: Григорій Сковорода, Микола Шудря, Іван Кавалерідзе, документально-філософське кіно, історичне краєзнавство, Полтавщина.

The report deals with documentary film maker and encyclopaedist Mykola Shudria and the creation in 1972 according to its scenario the full-length film «Discover Yourself» devoted to the life and works of the wandering philosopher Hryhorii Skovoroda. The first-person narrative film, which combines the philosophical reflections of Skovoroda and the construction of the monument to H. Skovoroda by the famous sculptor I. Kavaleridze in the town of Lohvitsia, was recognized as a «standard of documentary and philosophical cinema».

Key words: Hryhorii Skovoroda, Mykola Shudria, Ivan Kavaleridze, documentary and philosophical cinema, historical local studies, Poltava region.

Тетяна Количева
(м. Харків)

ІНДИВІДУАЛЬНІСТЬ ЛЮДИНИ: ПОГЛЯД ГЕШТАЛЬТ-ПІДХОДУ

Актуальність теми пов'язана з сучасною спрямованістю філософської думки щодо питань екзистенційного та ірраціонального характеру, що знаходить своє вираження у філософській антропології. В сучасності набуває особливої популярності думка про важливість розкриття індивідуальності людини шляхом створення її особистого психологічного простору. Ця ідея яскраво проілюстрована в гештальт-теорії, яка висуває власну методологію, що допомагає проаналізувати етапи формування людської індивідуальності.

Об'єктом дослідження є застосування гештальт-підходу у дослідженні індивідуальності людини та її ідентичності.

Предметом дослідження є психологічний, соціальний, соціокультурний аспекти розгляду особистості в рамках сучасного використання гештальт-підходу.

Методами дослідження є історичний, феноменологічний, герменевтичний, а такою, методи наукової рефлексії та аналізу людської індивідуальності.

Ступінь розроблення проблеми. Поняття «гештальт» вперше було використано Гегелем в «Феноменології духу». Гегель ретельно розглядав проблему формоутворення. Концепт гештальту покликаний поєднати різні прояви духу в його цілісному вираженні.

Як відомо, спочатку дослідження пов'язані з поглибленим розглядом перцепції такими авторами, як Єренфельс, М. Вертгеймер, К. Коффка, В. Келер. Єренфельс формулює визначення цілісності, яка формується структуруванням перцептивного поля. Ним висловлювалась ключова ідея про те, що ціль — це деяка реальність, яка відрізняється від суми її частин.

Ця головна закономірність гештальту підштовхує до установлення інших закономірностей формулюванню самого процесу створення нових гештальтів, тобто, виділення фігури на певному фоні, якщо розглядати гештальт не тільки в ракурсі перцепції, але

розповсюджувати його на інші сфери людської життєдіяльності, термінологія «фігура та фон» використовується як метафора, причому «фігурою» виступає домінуюча потреба, а «фоном» — загальний контекст певної ситуації.

Також до загальних закономірностей гештальту відноситься розгорнутий у часі процес контакту, який відбувається на границі взаємодії організму з середовищем. Однак, сформульовані закономірності гештальт-теорій призводять не тільки до більш чіткого впорядкування проявів гештальту, але й до появи певних протиріч. Представники гештальту, які працювали в галузі психотерапії, стверджували, що загальні закономірності гештальту можуть переноситись на інші галузі дослідження. На відміну від представників практичної діяльності, теоретики гештальту виступали проти морального релятивізму і намагались визначити об'єктивні фактори.

Названі закономірності гештальту визначають певні методологічні засади. Як відомо, гештальт-теорія наслідує методологію феноменологічного підходу, який базується на парадигмі персонального знання. Також методологічна концептуальна схема гештальту включає в себе використання ідей екзистенціалізму (Ж.-П. Сартр, М. Хайдеггер, М. Мерло-Понті) в розгляді унікально-неповторного існування, що керує процесом формоутворення. Крім того, гештальт-теорія запозичує методи психоаналізу. Це підтверджує попередню назву гештальт-теорії — «екзистенційний аналіз». У психоаналізі гештальт запозичує раціоналістичний підхід для переробки інформації, холистичний та психосоматичний підхід до людини, спрямування до самоствердження, звертання до внутрішнього діалогу. З сучасних авторів можна назвати А. Ленгле — австрійського психотерапевта, який розвиває напрямок екзистенційного аналізу. При своєму дослідженні він використовує феноменологічний метод, який допомагає людині персоніфікувати своє життя. Тобто, обсяг поняття «гештальт» в розробці наукових та філософських питань має значення у зв'язку з мінливістю людського буття в різних його проявах, але все одно є важливим визначення тих моментів в методології, які з'ясовують характер формування динаміки гештальту.

Виклад основного матеріалу

Виходячи з того, що гештальт, як напрямок, вбирає у себе багато різних елементів інших названих течій (феноменологія, психоаналіз, перцептивна психологія, екзистенціалізм), слід проаналізувати, як змінювалась методологія гештальту протягом існування гештальт-напрямку, і як вона доповнювала закономірності

гештальт-теорії. Напрямок гештальту знаходиться, в якомусь сенсі, на перетині західної та східної культур. Тому закономірності гештальту, які вимальовуються, виходячи з потреб людей і часу, мають в собі розкриття таких системоутворюючих понять, як актуальність, усвідомленість та відповідальність.

З одного боку, в гештальті є константами ряд таких визнаних понять, як границя контакту, цикл контакту, завершеність, фігура-фон, а з іншого — напрямок гештальту завжди є відкрити для нового. Сучасний гештальт більше робить акцент не тільки на усвідомленні, як такому, а на процесі керівництва людиною власною рівновагою в психологічному, соціальному і фізичному сенсах. Для цього сучасний гештальт спирається на холистичну доктрину, яка передбачає існування цілісності як фундаментальної характеристики світу.

Якщо коротко сформулювати закономірності уявлення про теорію поля у гештальт-психологів, слід відмітити, що всі психічні феномени існують прагнення до рівноваги, а якщо відбувається порушення цієї рівноваги внаслідок нових стимулів та можна сказати, що зміни в одній частині поля все одно регулюються загальним результатом цілого гештальту [2, с. 283].

Виходячи з такої методологічної схеми гештальту впливають наступні закономірності гештальт-теорії. Як стверджує К. Левін, «поле — це енергія локалізована в системах напрути пов'язаних з силами, які спонукають або стримують особистість в її життєвому просторі» [1, с. 193]. Тобто, поле являє собою гештальт, який особливо притаманний кожній особистості, та організує її поведінку: цілі, потреби, бажання, наміри. Ключем до динамічної природи суб'єктивного цілого є енергетичні системи, або напруження, що створюються потребами [1, с. 195]. Тобто, якщо говорити про поле як просторово-часовий гештальт людини, слід виділити потребу, яка динамічно організовує гештальт.

Доцільно розглянути, як метод феноменології, який використовується в гештальт-теорії, визначає її закономірності. Феноменологія, як метод, який застосовується в гештальті, передбачає чітку фіксацію феноменів, без участі інтерпретацій, тільки на основі опису. Однак, феноменологія зіштовхується з певними труднощами: важко відділити опис від особистісних відчуттів індивіда.

Також важливим аспектом є підкреслення значущості як аутентичності людини, так і причетності людини до внутрішнього буття іншого, що в скупності своєї створює цілісність та повноту буття індивіда.

Що стосовно індивідуального буття особистості, можна процитувати Г. Уїллера, який відмічає: «Таким чином, «Я», що ми шукаємо, найважливіша частина нашої природи, яка робить нас тими, якими ми є, та частина, яку ми не можемо створити, є синтезуючим «Я», рушійною силою, що конструює погляди і точки зору, які організують досвід, який ми маємо, означає наше пізнання інших та світу» [4, с. 129].

Тут слід загострити увагу на тому, що гештальт психіки особистості людини передбачає наявність декількох проявів, і той прояв, який на даний момент є більш значущим, стає фігурою в загальному гештальті, яку людина ототожнює зі своєю самістю, а всі інші прояви залишаються так званим фоном. Тобто, з одного боку, при наявності фігури, яка виділяється на повному фоні усвідомлення, а з іншого боку, завдяки тієї фігурі ми можемо усвідомлювати гештальт своєї психіки в актуальному варіанті. А. Ленге у своїй праці «Втілена екзистенція» має такий хід думки стосовно самості людини у зв'язку з головним та другорядним: «Смисл ніколи не буває статичним, ніколи не буває цінцевою реальністю для кожного. Смисл — це те, що стає, що динамічно, пов'язане з цим моментом, з «тут та тепер»; це раптова картинка у подорожі, мелодія, який у наступну мить вже немає.» [3, с. 29]. Автор підкреслює, о «смысл завжди передбачає, що я впускаю себе у щось, дозволяю чомусь зацікавити мене» [3, с. 29]. Тобто, йдеться про зміну фігури і фону, про наявність певного фону у свій момент часу.

Методологічна концептуальна схема сучасного гештальту передбачає використання міждисциплінарного підходу, який включає до себе дослідження філософії, психології, культурології. Це дозволяє уникнути однобічності в розгляді гештальту та його спрощенні. В гештальті форма розглядається як динамічна величина, яка виражає самототожність об'єкта в конкретний момент часу, тобто, ідентичність особистості є не фіксованою величиною, а мінливою.

Якщо пригадати загальні закономірності гештальту, то слід сказати, що співвідношення між фігурою та фоном та зміни цих співвідношень вибудовують конкретну репрезентацію даного гештальту. Тобто, існує певний зміст гештальту, який підкоряється процесу формоутворення. Але саме завдяки сутності, змісту, відбувається потенційна розстановка акцентів, які потім будуть визначати мінливий та другорядний фон та значущу фігуру. Іншими словами, зміст гештальту визначається буттям об'єкту.

Висновки. В процесі аналізу методологічної концептуальної схеми гештальту у зв'язку з його загальними закономірностями,

слід відмітити вплив на її становлення таких течій та напрямків: теорія поля з її динамічними векторами, феноменологія з її описом, а також, принцип системності та цілісний підхід. Всі названі методологічні схеми будують такі закономірності формування і розвитку гештальту, які враховують передбачувані фактори (вектор, «концепція»), що створюють границі гештальту, і непередбачувані (вектор, переживання), що надають гештальту як ступінь свободи, так і формують самі феномени в середині гештальту, як утворення.

Гештальт як форма розглядається як зовнішньо динамічна характеристика при збереженні змістовної totoжності. Гештальт — це форма репрезентації об'єктів та духовних феноменів, яка покращує осягнення розумом як навколишньої реальності, а також, робить процес самопізнання більш глибоким та різнобічним. Тобто, в гештальті, який виражає самоідентичність людини, важливою є потреба, яка грає роль фігури в цьому гештальті, та сукупність передбачуваних та непередбачуваних факторів.

ЛІТЕРАТУРА

1. Булюбаш И.Д. Руководство по гештальт-терапии . / Булюбаш И.Д. — М. : Психотерапия, 2011. — 768 с.
2. Гнатюк Л.В. Сознание как энергетическая система: Введение в философию настоящего. — Сумы: Университетская книга, 1999. — 400 с.
3. Лэнгле А.. Воплощенная экзистенция. / Лэнгле А. — Х.: Гуманитарный центр, 2019. — 462 с.
4. Уилер Г. Гештальттерпия постмодерна: за пределами индивидуализма. / Уилер Г — М. : Смысл, 2011. — 464 с.

У статті розглядається застосування гештальт-підходу у дослідженні індивідуальності дюдини та її ідентичності. З одного боку, в гештальті є константами ряд таких визнаних понять, як границя контакту, цикл контакту, завершеність, фігура-фон, а з іншого — напрямок гештальту завжди є відкрити для нового. Сучасний гештальт більше робить акцент не тільки на усвідомленні, як такому, а на процесі керівництва людиною власною рівновагою в психологічному, соціальному і фізичному сенсах. Гештальт — це форма репрезентації об'єктів та духовних феноменів, яка покращує осягнення розумом як навколишньої реальності, а також, робить процес самопізнання більш глибоким та різнобічним.

Ключові слова: гештальт, індивідуальність, фігура, самість, смисл.

Individuality of person : look of approach of gectalt

In the article application of approach of gestalt is examined in research of individuality of дюдини and her identities. From one side, a row of such confessed concepts is in gestalt constants, as a border of contact, cycle of contact, completeness, figure-background, and from other — direction of y gestalt always is to open for new. Modern gestalt anymore does an accent not only on realization, as such, and on the process of guidance by a man by an own equilibrium in psychological, social and physical senses. Gestalt is a form of representation of objects and spiritual phenomena, that improves understanding a mind as surrounding reality, and also, does the process of self-knowledge deeper and scalene.

Keywords: gestalt, individuality, figure, sense.

Ганна Костенко
(м. Харків)

«ЛИЦАРІ ДУХУ» ЯК СТРИЖЕНЬ НАЦІОНАЛЬНОГО: НЕВИЧЕРПНІСТЬ СКОВОРОДИНІВСЬКОГО МІФУ

Згідно з найпоширенішими уявленнями, міф — це вигадана реальність, казка, оповідь, легенда про богів чи героїв. Які підстави казати, що постать історичного персонажа, про якого збережено досить багато верифікованих джерел, набуває риси міфу? Дослідники міфу, зокрема М. Еліаде та К. Леві-Строс, стверджують, що міф як система світогляду характеризується цілісністю, внутрішньою несуперечністю, наочністю, і, відповідно, як ми можемо висувати, має велику силу впливу і може використовуватися як база для практичних висновків і побудовання реальності. Чи є таким Сквородинівський міф? Інакше кажучи, постать «старого філософа» (Л. Ушкалов) історична — чи ілюзорна? Сама ця постать несподівано несе у собі ті питання, для з'ясування котрих конче необхідно занурюватися у рідне йому XVIII століття, або настільки промовиста і ясна, що відповідь з глибини віків на питання сьогодення дня?

Ось що пише про дослідження постаті і спадщини філософа вісімнадцятого століття дослідник з дев'ятнадцятого: «... ще і досі висказуються різні, прямо з собою суперечні погляди. Одні називають його містиком, другі раціоналістом, одні порівнюють його з Сократом, другі зі Спінозою, одні бачать в його писаннях пантеїзм, другі — чисте християнство, а в кінці інші не бачать в нім нічого, крім дивацтва, темноти, заплутаного стилю та застарілої бесіди» [7, с. 437]. Вже у XX столітті Дмитро Чижевський слушно зауважить: «Може, ні про одного філософа в світі не висловлено таких розбіжних думок, як про Сквороду. Тепер є не менше, ніж 250 великих та малих праць, присвячених Сквороді, який, як це загально визнано, — є найцікавіша постать історії українського духа. В цих працях — можна сказати без перебільшення — висловлено, напевне, не менше, ніж 250 різних поглядів на Сквороду...» [8, с. 25]. А у двадцять першому, наш сучасник

і найзначніший сквородознавець Леонід Ушкалов каже: «Оскільки на сьогодні (2004 рік — Г.К.) число таких праць (досліджень про Сквороду — Г.К.) перевищує 4000, то розмаїття наявних тут присудів годне посяти фундаментальний сумнів у самій можливості адекватного поцінування науки Сквороди, й підштовхнути до якоїсь питомо постмодерністської гри з текстом» [4, с. 83].

Таким чином, враховуючи, що за два з половиною століття корпус досліджень про Г. Сквороду значно перевищив власне його текстуальну спадщину, ми можемо казати про явлення певною мірою метатексту Сквороди, який має всі ознаки міфологічної системи — дослідник первинного мислення Л. Леві-Брюль зауважив, що у подібних системах «емпіричне сприйняття огортається» субстанцією колективних уявлень» [3, с. 30], якими і є всі численні тексти Сквородіяни.

Леонід Ушкалов у підсумовуючій своїй праці «Ловитва невольного птаха: життя Григорія Сквороди» окреслює грані особистості «старого філософа» — і основні плани структури сквородинівського міфу, в той самий час наочно демонструє їх органічну невичерпність для зацікавленого дослідника. Це, перш за все, Скворода-філософ, який невтомно шукає істину, ловить того птаха, без надії спіймати, але втішаючись і радіючи з того нескінченного пошуку: «Радість самоти, «птаха» — істина, яку ти вічно ловиш без надії колись упіймати... словом, життя як вічні пошуки Правди-Початку, як безконечне скидання покривал з Абсолютного...» [5, с. 5]. Обережно, але неunikно вводить автор нашого «старого філософа» в загальний плин української культурної історії, поєднуючи його світоглядну позицію з Олександром Потебнею, а в двадцятому столітті — ув'язуючи в одне з українським футуризмом, Лесем Курбасом і Гнатом Хоткевичем. В дзеркалі буремної епохи доби Визвольних змагань Г. Скворода відобразився як предтеча соціалізму, тоді ж було сказано ідеалістичне «Шлях соціалізму — це шлях, по якому пройшли Христос і Скворода. Іншого шляху соціалізм не зна» [5, с. 341]. П. Тичина, за словом Л. Ушкалова, трактував Г. Сквороду як символ всієї української культури.

Ввижається, що згадувана раніш дослідниками сквородинівська неозначеність обертається нескінченністю, джерело, яке не хоче належати нікому, в результаті напуває і надає життя всім — від давнини до сучасності, надихає в діапазоні від класичних філософських поглядів до футуристичних маніфестів.

По друге, сквородинівський міф через дослідників повертається до нас гранню богопізнання, зверненню до дослідження біблійного тексту як «символічного тайно образного світу»

[5, с. 21], як невичерпного джерела сенсів і символів. Окрім образної і символічної біблійної системи, це проявляється в його творчості і суто статистично. Так, за підрахунками проф. Л. Ушкалова, «Слово «Бог», (Бого-, Бож-, Боз-) у творах Сковороди зустрічається 2354 рази. До того ж, 47 разів воно фігурує по-латинському і 20 разів по-грецькому. Загалом — 2421 раз» .. «Слово Господь (Господ-) наш філософ ужив 1055 разів, Христос (Христ-) — 462 рази, Ісус (Христос) — 60 разів» [6, с. 404] Біографія «старого філософа» наводить нам факти контраверсивності його відносин з офіційною церквою, однак, це не затуляє його рівний шлях до богопізнання і богоспілкування, і цей досвід дає секуляризованому сучаснику надію на спасіння і порозуміння з Абсолютом при будь-яких обставинах.

Сковородинівський міф легко розгортається перед нами багатьма гранями і дослідницькими поглядами — але так само легко редукується до шкільного, ба навіть до «шкільняцького» рівня: аскетичне обличчя, білий комірець, козацька стрижка в кружок, зображені на купюрі, можуть нічого не сказати пересічному користувачеві української валюти. А можуть і відправити до глибин духу, до тої національної тяглості еліт, про яку як про необхідну умову існування народу писала ще у 2007 році Оксана Забужко: «за допомогою класиків, скільки змога відреставрованих-відчищених від фальшивих ідеологічних намулів, вибудувати для себе ту, як висловлювались наші патетичніші попередники, українську «Державу Духа» [1, с. 1].

Історія «старого філософа» може відправити не лише до тихого провінційного містечка Харківської області, яке колись називалося Пан-Іванівка — а і до загальної європейської історії, де є українське «Магдебурзьке право, середньовічна адвокатура, магістрати, полковий, тобто виразно мілітарний устрій ранньомодерної української держави Гетьманщини, своерідна козацька банківська система, досвід шляхетсько-парламентської демократії Речі Посполитої, старосвітська барокова музика, українські студенти в середньовічних європейських університетах, знання латини та інших актуальних на ту мить мов козацькою старшиною, Литовський Статут, висока технологічність українського пішого вогнепального війська козацької доби, гербовники української аристократії і ще купа всього, що виразно говорить: «Ребята! Україна — це історична Європа за фактом...» [2].

Шлях Григорія Сковороди як філософа, як лицаря Духу, можна обмежити рамками локального дослідження — а можна розуміти сковородинівський міф як частину глобальної історії, де

частка українського внеску дуже значна, історії про звільнення, про Свободу, про незалежність волі Духу від будь-яких земних обставин.

ЛІТЕРАТУРА

1. Забужко О. Notre Dame d'Ukraine : Українка в конфлікті міфологій. [Електронний ресурс] / О. Забужко. — Режим доступу до ресурсу : <http://www.litmir.me/br/?b=199820&p=1>
2. Проблема міфу, або «свадьба в малиновке» / Іван Семесюк // Український тиждень [Електронний ресурс]. — Режим доступу до ресурсу : https://tyzhden.ua/Columns/50/197487?fbclid=IwAR08GhbzPLW3u7qfy4Vq69INwIN14fTmKnB_VmyPXSiZ7IVX1uU44hFfmM
3. Сорока Ю. Магическое и медиа / Ю. Сорока // Логос. — 2005. — № 2(47). — С. 30-38.
4. Ушкалов Л. Григорій Сковорода : Семінарій / Л. Ушкалов. — Харків : Майдан, 2004. — 776 с.
5. Ушкалов Л. Ловитва невольного птаха : життя Григорія Сковороди / Л. Ушкалов. — Вид. 2-е. — Київ : Дух і Літера, 2017. — 368 с.
6. Ушкалов Л. Творчість Григорія Сковороди в дзеркалі статистики // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. — Львів : 2006–2007. — С. 400–407. [Електронний ресурс] / Л. Ушкалов. — Режим доступу до ресурсу : <http://www.instukr.lviv.ua/files/23/400Ushkalov.pdf>.2006.
7. Франко І. Зібрання творів : у 50 т. / І. Франко. — Київ : Наукова думка, 1981. — Т. 29. — 664 с.
8. Чижевський Д. Філософія Г.С. Сковороди / Д. Чижевський. — Варшава : УНІ, 1934. — 223 с.

*Павло Кретов,
Олена Кретова
(м. Черкаси)*

МОВЛЕННЯ, ЧАС, СВОБОДА: ТВОРЧИСТЬ Г. С. СКОВОРОДИ І МОДЕРНА ТРАДИЦІЯ

Пам'яті Л. В. Ушкалова

Специфіка першої третини ХХІ ст. позначена стрімкою соціокультурною динамікою, змінами смислового й предметного наповнення життєсвіту (Е. Гуссерль) людини в контексті флуктуаційних зсувів систем культури й цивілізації загалом, світорозуміння, опису й пояснення реальності, світу та людських свідомості й пізнання. І справа навіть не у феноменах й епіфеноменах (на кшталт технологій *augmented reality* або *internet of things*, чи феномену *post truth*), гіпотетичної технологічної сингулярності чи розвитку фундаментальної науки й технологій назагал — ідеться про спроби нової самоідентифікації людини стосовно мислення (та форм його здійснення, зокрема таких, як мова та мовлення, сосюрівські *lingua* та *parole*) як інструмента чи простору існування, перебування й позиціонування стосовно об'єктної реальності та Всесвіту.

Метою статті є з'ясування кореляції між становленням розуміння фундаментального концепту ліберальної парадигми — концепту свободи, стилістичними фігурами замовчування (апозіопезису) та емфазу у творчості Г. С. Сковороди.

Аналіз останніх досліджень. Вивченням проблематики, догичної до теми дослідження, займалися такі вітчизняні й зарубіжні вчені, як М. Гайдеггер, Д. Багалій, Д. Чижевський, М. Попович, А. Бичко, Л. Ушкалов, В. Шевчук, В. Табачковський та ін. Також відзначимо евристичність інтенцій творчості Ч. Тейлора, Х. Субірі, К. Свасьяна, В. Рьода, А. Ассман, О. Маркварда та ін. На перетині ідей цих учених знаходимо розуміння близькості етнотематичних підстав філософування та філософії як історії ідей. Безпосередньою підставою для осмислення маніфестованої проблематики стала Сковородиніана Л. Ушкалова.

Пошуки сучасної філософії в проблемному полі онтології та епістемології з послідовністю приводять до наскрізних тем філософської антропології, що вказує на глибинну, сутнісну кореляцію між ними. Проблематика філософської антропології, інтерпретована на перетині феноменологічної й герменевтичної парадигм, з позірною парадоксальністю але необхідно зумовлює вимогу розбудови нових онтологічних моделей, що стосувалися б не лише традиційних метафізичних підстав буття (маємо на увазі тут антитезу метафізики й діалектики як статичної й динамічної), притаманних логофоноцентризму західної традиції, метафізики перебування й присутності, децентрованих моделей реальності речей, предметів, людини та світу (як-от дельозівська ризоматика або деррідіанська граматиологія відмінності), але й таких, що фіксували б наявний стан самоусвідомлення людини в світі, що постійно змінюється. Ідеться вже не про «герменевтичний поворот» [4] або про «онтологічний поворот» [3] у філософії для подолання контрпродуктивного спадку та специфічного «дезорієнтуючого післямаку» постмодерних проєктів з притаманною їм негацією і рекурсивністю, а про постання повноцінного та повномасштабного, такого, що має не тільки людський, але й космічний вимір, «атропоцену» (*anthropocen*) (Т. Мортон, Б. Доан) [14], що у філософії постає як синтагматичний, методологічний і смисловий центр новітньої картини світу. Ця інтенція також пов'язана з новою інтерпретацією міфу у гранднаративі (М. Фуко) цивілізації, що виходить не з моделі зведення до міфу, редукації до архетипічного (К. Юнг), але акцентує формотвірний, монолітизуючий, онтологізуючий потенціал міфу не лише через укорінення в прадавньому, а через своєрідну реміфологізацію культури та свідомості, множинні багатоманітні проєкції міфу на реальність сприйманого та мисленого [2], а також проблематизацією кореляції між теоретизуванням та екзистенційним виміром людського життя (Стагіртове *bios theoretikos* з «Протрептика»), особистим голосом (мовленням, оповіддю) людини, а не знеособленого суб'єкта в межах метафізичної системи [12]. У цьому ж контексті релевантними видаються спроби переосмислення так званого «темпорального режиму» смислогенеративної матриці модерну та й постмодерну [1], за умов якого процесуальність мовлення і рецепції текстів чи мови (ситуація, в межах якої будь-яка пропозиція є латентним перформативом, згідно з перформативною гіпотезою Дж. Росса та А. Вежбіцької [6]) відбувається в наявному (перманентне «зараз») онтологізованому універсальному часі людської суб'єктивності. Це означає вихід за межі будь-яких метафізичних надбудов

і вищезгаданого фукіанського гранднаративу — якщо в межах співвідношення основних частин семіотики семантика може бути включена в прагматику, то і пропозиції чи речення або слова не є «об'єктами, функціями чи якостями, але типами мовного акту» [11]. За такого підходу і синтактика перестає бути набором відсторонених від прагматичного змісту логічних форм. Суттєво, що власне семантичний, концептуальний аспект опису реальності за таких умов не є першорядним. Мовлення набуває статусу не просто маркера буття (*inquam, ergo sum*) — воно і є буттям. Міф та глосолалія повертаються у санкціонований дискурс філософії та науки, залишаючи заповідники (чи гетто) жанрових специфікацій в художній літературі і стилістичних конструкцій в дискурсі. До того ж релевантність подібної проблематизації визначається складними процесами трансформації загальногуманітарної та культурної ідентичності в умовах стрімкої сучасної соціокультурної динаміки в західному світі назагал і в Україні зокрема. У вітчизняній науці й культурі ці процеси також ускладнюються з огляду на кристалізацію національної, релігійної та світоглядно-ментальної ідентичності українця й українства. Очевидно, що розвиток новітньої України, яка прагне повернути собі місце серед спільноти європейських культур і народів, з одного боку, є процесом тяглого і важкого подолання ознак постколоніальності в культурі, а з іншого — поновленням і реактуалізацією імпліцитної включеності у світову та європейську традиції. Ситуація в просторі суспільної та індивідуальної уяви, за якої межі різних типів дискурсу гранично розмиваються, спричинена черговою проблематизацією поняття реальності сучасною філософією, обумовлена постановкою сукупності багатоманітних «малих нарративів» (Ж.-Ф. Ліотар) як фразових режимів в дисперсній системі умовного аморфного метанаративу як загального нерегульованого опису реальності. Ліотарівська концепція диференду (*le differend*), яка фіксує описану ситуацію колізійності та суперечливості аж до повної протилежності дискурсивних практик як фразових режимів чи мовних ігор у фрагментованих постмодерних дискурсі, нарративі та тексті якраз фіксує атрибутивну (але не сутнісну, оскільки постмодерна естетика, на відміну від модерної, зазвичай відмовляє текстові в онтологізації) ознаку наративу. Такий стан речей ускладнює концептуальну дескрипцію і демаркацію наявної в досвіді та мисленої спекулятивної реальності, що в контексті постановки інформаційного простору існування людини та цифрових форм та алгоритмів комунікації, може, навпаки, онтологізувати мало не будь-який нарратив як підставу розуміння та пояснення

не лише у вимірі епістемології, але і філософської антропології. Здатність продукувати наратив постає як фундаментальна онтологічна предикація буття. Очевидно, що дискурси гуманітарного знання, включно з літературними, за таких умов набувають особливої релевантності. Важливим видається актуалізувати фундаментальну інтенцію філософування українського «Першорозуму» (М. Вінграновський) та «першого філософа в східноєвропейському регіоні» (Елізабет фон Ердманн) [9, с. 425] Г. С. Сковороди до синтезу філософії та поезії, форми та змісту, стильових та смислових ознак мовлення та письма. Йдеться про риторичність текстів Г. С. Сковороди, які є питомо інтерактивними, оскільки передбачають читача як слухача, і письмову мову подекуди гранично зближують з мовленням, от зокрема в філософських діалогах чи листах. Видається також суттєвим певний смисловий поліморфізм корпусу текстів Г. С. Сковороди, в якому мотив єдності, що стоїть за багатоманітністю окремого, обумовлює те, що «ми зустрінемо і античну філософію, і церковні премудрощі, і біблійні тексти, і байки, і стоїчну філософію, і неоплатонізм, і навіть науку Заратустри», за висловом німецької україністки Елізабет фон Ердманн [9, с. 425].

Відразу зазначимо, що стилістична фігура замовчування, тісно пов'язана у плані вираження й акцентуації смислу з фігурами еліпсису та емпізи, у нашому розумінні у творчості українського Першорозуму постає як універсальна смислогенеративна модель, далеко виходячи за межі простого прийому виразності чи позначення логічного або смислового наголосу, і набуває виразного онтологічного та епістемологічного забарвлення. Це пов'язано насамперед з тим, що Г. С. Сковорода є християнським містиком і при цьому його філософія наскрізь символічна. Фігура замовчування є водночас символом глибини невисловлених смислів та запрошенням до діалогу, позначаючи при цьому відкритість системи пізнавальних практик, а також онтологізуючи діалог мовця й читача, персонажів діалогів, трактатів та байок, пісень і листів. Знаний дослідник творчості філософа Л. В. Ушкалов зазначає: «В усіх своїх творках, і ооригінальних, і перекладних, Сковорода постає насамперед філософом і богословом. /.../ Прикметне для Сковороди органічне поєднання поезії, філософії, богослів'я й релігійно-містичних розважань, антитетично-символічний спосіб думання та деякі інші обставини спричинилися до того, що його основні ідеї викликали чимало різноманітних, інколи — цілком протилежних, міркувань і присудів» [10, с. 35-36]. Низка філософів, доктрин і концепцій, з яким співставляли творчість

Сковорода, є розлогою і доволі строкатою — від Сократа до Гайдеггера, від Орігена до Юнга, від Плотіна до постмодерністів. На нашу думку, це може свідчити не лише про відкритий характер текстів філософа та їхню орієнтованість на екзегезу й герменевтику, але і про іманентний їм містичний герметизм, який лише і може бути позначений стилістично через фігури апозіопезису, еліпсису й емпізи, а також через гіперболізацію. Акцентована відсутність чи надмірність синтаксичних та стилістичних засобів виразності якраз може вказувати у випадку містика Сковорода на бьомівське *Ungrund*, безосновне, безодню, як у релігійному, так і у власне містико-символічному сенсі. Крім того, антитечність мислення, яка споріднює німецьку містичну традицію XIV — XVI ст. і творчість Г. С. Сковорода, знаходить у останнього оригінальний вираз якраз у царині застосування стилістичних засобів виразності для непрямого вказування на горизонти смислів, які навряд чи піддаються вербалізації. «Життя та творчість Сковорода підлягають основній містичній настанові — виходу людини за межі її власного ества і наближення до абсолюту. Така настанова виразно позначилася і на стилі письменника. Сковорода немовбито цурався панівного в європейській літературі XVIII ст. просвітницького стилю, виплеканого на засадах картезіанського раціо, тобто ясності, простоти й прозорості», — зазначає Л. В. Ушкалов [10, с. 43-44]. Окреслюючи тонкі духовні матерії, Сковорода послуговується образами тілесного низу (добра їжа, подана в посудині для сечі) чи використовує еротичні метафори принагідно до образів царства божого та богослів'я, судячи про дівочу цноту першого та порівнюючи друге з легковажною жінкою [10, с. 44-45]. Інтерпретуючи подібний підхід як сутнісно бароковий, Л. В. Ушкалов поширює манеру Сковорода поєднувати крайнощі не лише на сферу стилістики й метафорики, але і на вибір мовних практик. Еклектизм у текстах Г. С. Сковорода відзначали дослідники і поети від П. Куліша, Т. Шевченка, І. Нечуя-Левицького до Т. Закидальського та І. Малковича. Чи не можна розглянути цей еклектизм як своєрідну форму фігури замовчування, коли зримо грубі образи і різноманітні лексика приховують і підкреслюють невисловлювану глибину смислів, на які вони вказують, їх не називаючи? Крім того, звертання до низової культури, стихії народного мовлення є природним способом захисту від надмірних дидактизму й пафосу. Першорозуму властиве розуміння й переживання як власної змаленості і тілесної недосконалості (цілком в дусі неоплатонізму), так і власної ж таки невисловлюваної духовної величі, запорукою

якої є внутрішній Ісус, теогносія як спосіб життя людини, що прямо вказує на концепцію теоандрії, на постання Боголюдини. У цьому сенсі Сковорода близький християнському містицизму і водночас парадоксальному «містичному раціоналізму» Спінози або, наприклад, М. Кузанського з його вченням про мінімум і максимум, або вченням про кулю, що прямо сходить до Ксенофанової ідеї кулястості бога. Маємо на увазі, що Г. С. Сковорода, безперечно, бароковий, але водночас і новочасовий мислитель і художник, раціоналізм і містицизм, принципово не конгруентні, парадоксально співпадають у його творчості завдяки перериванню смислового ланцюжка, яке уможливорює фігура замовчування. Сказати б, це і є властиво сковородинівський модус *philosophia perennis*, вічної філософії. Власне, приклади доволі сміливої, тілесно-низової форми позначення нематеріальних сакральних предметів думки, які наводить Л. В. Ушкалов, можуть бути розглянуті як подібне застосування фігури замовчування, коли апозіопезис здійснює себе як емпіза, подібно до мовчання упанішад, гностичної традиції, чи східних концепцій безмовності Дао чи Юген, чи навіть Вітгенштайнового афоризму мовчання).

«Філософія Сковорода тлумачилася трьома різними способами, причому основний акцент робився або на його етику, або на його епістемологію, або на його вчення про людину», — зазначає Тарас Закидальський [15]. Оскільки «глибокий і безстрашний антропологізм Сковорода є ключем до всіх загадок життя, як космічного, так і божественного» [15], то його підхід до людини може бути розглянутий як не просто гуманістичний чи гностичний, але, швидше, христомоністичний, як-от у неортодоксії К. Барта, або теоантропологічним, як у діалектичній теології П. Тіліха. Знаменно, що фундаментальна для парадигми лібералізму ідея свободи індивідуальності та її переважного права власності на саму себе під таким кутом зору постає як проблема самоідентичності, самоусвідомлення і самопозиціонування щодо світу та інших людей. Згадаймо, наприклад, чи не найвідоміший твір Сковорода — його славетну 10 пісню «Саду божественних пісень». Філософ цілком у діалогічній традиції, започаткованій у християнській філософії апостолом Павлом і Аврелієм Августином, пізнає себе через зіткнення з іншими, і не згадана «зустріч» з Богом (відомо ж бо, що Сковорода, будучи візіонером, мав містичний досвід) передбачена згаданим позиціонуванням Я щодо не-Я і Ти. Досвід кризового ХХ ст. і сучасна криза гуманізму, пов'язана з постанням нонантропоцентричної етики, дегуманізованої онтології, цифрової комунікації та назагал *new brave digital world* повертає

нас до абеткового факту психології і нейробіології, який засвідчує конституювання особистості пам'яттю.

У контексті сучасної філософії як історії понять епоха модерну постає на початку XVIII ст. у результаті появи феномену «сідло-винного часу» (в алюзії на концепцію осьового часу К. Ясперса) Р. Козеллека, який позначив глибинні трансформації соціальних структур людської життєдіяльності, появу феномену «минулого майбутнього» (past future) [1, с. 6] що, з точки зору сучасної дослідниці А. Ассман, призвело до сингуляризації часу, яка є інструментальним абстрагуванням часу, та використанню цього концепту в якості формотворчого й організуючого принципу. Тобто, події життя людини і людей перестали відбуватися в часі, але стали цим часом визначатися, Отже, він набув ролі соціального й екзистенційного агента і суб'єкта. Порівнюючи такий підхід, наприклад, зі славетними 10 та 11 книгами Аврелієвої «Сповіді», в яких він аналізує поняття пам'яті та часу, бачимо, наскільки темпоральний режим модерну як певна фреймова рамкова структура, яка активує (що легко може бути тлумачене як маніпуляція) одні світоглядні моделі, системи ціннісних орієнтацій, модуси ідентичності тощо, відкидаючи інші, практично елімінуючи їх з контексту розгляду, відрізняється від християнсько-містичного бачення часу й пам'яті, зокрема і у Г. С. Сковороди. «Модернізація починається там, де людина методично пориває з традиціями; де її майбутнє звільняється від її минулого. З середини XVIII століття цей процес спостерігається в мові філософії, науки, літератури і політики. Людське майбутнє стає тепер і тільки тепер емфатично новим, бо воно стає незалежним від різноманітних мовних, релігійних, культурних традицій: величезний потенціал модернізації (природничі науки, техніка й економіка) працює, по суті, нейтрально по відношенню до традиції», — пише сучасний дослідник О. Марквард [13, с. 235]. У контексті сучасних тлумачень історії у зв'язку із сенсоутворюючим для ліберальної парадигми у філософії концептом свободи фігура замовчування може розглядатися як своєрідний культурно-смісловий тригер. Побутування фігури замовчування як емфазі, коли вона відсилає до прихованих рівнів смислу та вимагає експлікаційного зусилля, герменевтичної потуги, розкриває екзистенційний і містико-герметичний горизонт смислів корпусу текстів філософа. Крім того, християнський містичний символізм Г. С. Сковороди є не лише частиною традиції християнської екзегези та герметизму в європейській містиці XIV ст., але й може бути підставою для герменевтичної програми в сучасній гуманітаристиці, зокрема вітчизняній, з метою віднайдення

самоідентичності, етнічно-культурної «гуманітарної матриці», подолання постколоніального «застрягання» в інтерпретативних моделях імперської культури або моделях простого дзеркального спротиву як заперечення, які теж укорінені в ній.

А. Ассман, констатуєчи наявне status quo модерну, пише: «Пам'ять — третє поняття, яке набуло в культурологічній парадигмі абсолютно нового значення. Це поняття увійшло до складу таких абстрактних термінів, як «культурна пам'ять» або «меморіальна культура», і відсилає тепер не тільки до психологічних процесів усередині індивідуума, але і до широкого спектру культурних практик на кшталт збереження слідів минулого, архівування документів, колекціонування творів мистецтва і реліктів, включаючи їх реактивацію за допомогою медійної та педагогічної роботи... Тісний зв'язок між пам'яттю й ідентичністю вимагає, щоб культурна пам'ять створювала ідентифікаційні можливості та партиципативні структури, що дозволяють здійснювати індивідуальне і колективне освоєння історії» [1, с. 383]. Слід зауважити, що подібний погляд, укорінений ще в новочасовій традиції, є суголосним інструментальному розуму та інструменталізму як модусу ставлення до людини та природи, що характеризується, за зауваженням, Ч. Тейлора, як «підсліпувате заперечення нашого місця у світі» [7, с. 493]. Бароковий містицизм Сковороди виключає подібну відмову людини від себе та підміну нею ж таки себе самої матеріальними свідченнями тягlosti власного існування. Маючи на увазі традицію дослідження символіки у останній третині XX ст. (М. Еліаде, П. Рікер, Д. Наваррія та ін.), згідно з якою «більше не філософія, не антропологія, вирвана з історії, а навпаки, герменевтика людського досвіду, насичена й підкріплена історико-релігійними даними, що сміливо інтерпретуються в світлі залучення нічим не обмеженого розсудку» може виступити екзистенційно-раціональним ключем до символіки [5, с. 191-192].

У цьому сенсі питання про фундування та підтримку становлення новітнього українського міфу (як соціального, так й історико-культурного) охоплює не лише проблеми подолання рудиментів колоніальної та постколоніальної культури в межах української мови й думки, але і, власне, «відшукування причетності» (Г. Чубай) українством власної долученості до європейської та світової культури. Ідеться про формування нової цілісної моделі «суспільної уяви» (Ч. Тейлор), яка когерентна, але не тотожна суспільній теорії: «Наша суспільна уява... втілює відчуття наших взаємних очікувань і той рід взаємного розуміння, який дає нам

змогу здійснювати колективні практики, що з них складається наше суспільне життя» [8, с. 275]). Такий «бекграунд», тло, символічно-смысловий ландшафт свідомості обумовлює як індивідуальні, так і суспільні пошуки ідентичності.

Ідея свободи людини укорінена в неактуалізованій, «замовчаний» можливості пригадування, платонівського анамнезису, що засвідчує корпус текстів і життєвий міф Г. С. Сковороди, Отже, це прямо вказує на залученість національної філософської традиції до традиції світової та її потенціал Фігура замовчування в тексті при цьому запускає експлікацію пам'яті, еліптично, через відсутність вказуючи на неї. Пам'ять зберігає для людини її саму, тим самим трансцендуючи її за її межі. Тому, наприклад, в сучасній екзистенційній психології (Р. Мей) антропології пам'яті (наприклад, метод розстановок Б. Хеллінгера) співмірні з досвідом трансцензусу в середньовічних схоластів-ченців. Отже, тригером пам'яті виступає фігура замовчування, актуалізуючи специфічний вихід за межі семіотичних кодів та мови, символічну практику себе з подолання себе.

Підсумовуючи, зауважимо, що неминуща актуальність і важливість корпусу текстів та ідей Г. С. Сковороди для постановня національної гуманітаристики, вповні вільної від постколоніальних рис, у тому й полягає, що він унікальним чином через фігуру замовчування парадоксально поєднує непоєднуване — традицію та її травестіювання, потяг до самотрансцендування й увагу до тілесного низу та назагал досягає такого статусу глибини напрочуд простих текстів, який практично унеможливує дескриптивний чи дефінітивний підхід до них, а Отже, і до людини, Боголюдини, про яку лише власне і йдеться у християнського символіста й містика, українського Першорозуму Г. С. Сковороди.

ЛІТЕРАТУРА

1. Ассман А. «Распалась связь времен?» Взлет и падение темпорального режима Модерна / А. Ассман // Пер. с англ. Б. Хлебников, Д. Тимофеев. — М. : Новое литературное обозрение, 2017. — 272 с.
2. Воглер К. Путешествие писателя. Мифологические структуры в литературе и кино / Кристофер Воглер ; Пер. с англ. — М. : Альпина нон-фикшн, 2015. — 476 с.
3. Дао и телос в смысловом измерении культур восточного и западного типа : Монография / С. Е. Ячин и [др.] — Владивосток : Изд-во Дальневост. федерал. ун-та, 2011. — 324 с.
4. Мінаков М. А. Герменевтичний досвід і його роль в аналізі культури / М. А. Мінаков // Мультиверсум. Філософський альманах.

№ 45. — К. : Центр духовної культури, 2005. — [Електронний ресурс]. — Режим доступу: https://www.filosof.com.ua/Jornel/M_45/Minakov.htm. (дата звернення 15.06.2017).

5. Наваррия Д. Символическая антропология. Человек религиозный и его опыт священного / Д. Наваррия. — Київ : Дух і літера, 2016. — 376 с.
6. Сусов И. П. Лингвистическая прагматика. — Винница : Нова книга, 2009. — 272 с.
7. Тейлор Ч. Джерела себе. Творення новочасової ідентичності / пер. з англ. А. Васильченко / Ч. Тейлор. — К. : Дух і літера, 2005. — 696 с.
8. Тейлор Ч. Секулярна доба. Книга перша / пер. з англ. О. Панича / Ч. Тейлор. — К. : Дух і літера, 2013. — 664 с.
9. Ушкалов Л. Про «вічну філософію» Григорія Сковороди / Л. Ушкалов. Сковорода та інші. Причинки до історії української літератури. — К. : Факт, 2007. — 552 с. — С. 423 — 436.
Ушкалов Л. Сковорода та інші : причинки до історії української літератури / Л. Ушкалов. — К. : Факт, 2007. — 552 с.
10. Barker, S. Renewing Meaning : A Speech-Act Theoretic Approach / S. Barker. — Oxford, England : Clarendon, 2004. — 338 p.
11. Benson, C. III. Acts Not Tracts! Why a Complete Psychology of Art and Identity Must Be Neuro-Cultural / C. Benson // Consciousness, Literature & the Arts. — 2013. — № 32; Томэ Д., Шмид У., Кауфманн В. Вторжение жизни. Теория как тайная автобиография / Д. Томэ и др. // Пер. с англ. М. Маяцкий. — М. : ВШЭ, 2017. — 450 с.
12. Marquard, O. Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Betrachtungen über Modernität und Menschlichkeit // Odo Marquard. Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Essays. — Stuttgart : Reclam, 2003. — Pp. 234 — 246.
13. Morton, T. Philosophy and Ecology after the End of the World / T. Morton. — Mn : University of Minnesota Press, 2013. — 233 p.; Doane, B. Aesthetics, Ethics, and Objects in the Anthropocene / B. Doane // Women's Studies Quarterly. — 2016. — Vol. 44, No. 1/2.
14. Zakydalsky, T. The theory of man in the philosophy of Skovoroda / T. Zakydalsky. Submitted to the Department of Philosophy Bryn Mawr College in partial fulfilment of the requirements for the degree of Master of Arts. May, 1965. URL : <http://www.ditext.com/zakydalsky/skovoroda.html> (дата звернення 25.12.2018).

Статтю присвячено дослідженню специфіки кореляції містичного християнського символізму Г. С. Сковороди і традиції становлення сучасної філософії. Обґрунтовано стилістичну фігуру замовчування (як

комплекс апозіопезису, еліпсису, емфази), інтерпретовану в широкому спектрі тлумачень — від стилістично-мовленнєвої інтерпретації до містико-філософської — у творчості та міфі Г. С. Сковорода як сенсоутворюючу модель для розуміння принципу свободи. У контексті сучасних тлумачень історії у зв'язку із сенсоутворюючим для ліберальної парадигми у філософії концептом свободи проаналізовано фігуру замовчування як своєрідний культурно-смісловий тригер.

Ключові слова: Г. С. Сковорода, філософема пам'яті, свобода, фігура замовчування, апозіопезис, еліпсис, емфаза, темпоральна модель модерну.

The article is devoted to the study of the specificity of the correlation between mystical Christian symbolism G. S. Skovoroda and modern philosophical tradition. The stylistic figure of silence (as an aposite, ellipsis, emphasis) has been substantiated, interpreted in a wide range of interpretations — from stylistic and linguistic interpretation to mystical and philosophical — in the work and myth of G. S. Skovoroda as a sensory model for understanding the principle of freedom. In the context of contemporary interpretations of history, in connection with the meaningful creation of a liberal paradigm in the philosophy of the concept of freedom, the figure of silence is analyzed as a kind of cultural and semantic trigger.

Key words: G. S. Skovoroda, philosopheme of memory, concept of freedom, figure of silence, aposiopesis, ellipse, emphasis, temporal model of modernity.

**Наталя Кривцова,
Ірина Доннікова**
(м. Одеса)

ПСИХОЛОГІЧНА ФІЛОСОФІЯ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

Сучасний науковий дискурс, набуваючи між- і трансдисциплінарного характеру, звертається не тільки до сьогодення, але й охоплює історію знання, в тому числі й філософського. В міждисциплінарному контексті відбувається переосмислення і перевідкриття здавалося б вже відомих і засвоєних ідей. Цікавим і плідним, на наш погляд, є включення в міждисциплінарний дискурс ідей Григорія Сковорода, що висвітлює нові грані постаті і життя філософа.

Як зазначає І.В. Карівець, дослідження творчості Г. Сковорода утворюють окремі дискурси — філософський, поетичний, богословський, містичний, але спадщина філософа все одно виходить за межі можливих дискурсів і потребує нових підходів до її вивчення [3, с. 87]. На наш погляд, саме міждисциплінарний дискурс, а саме, створює умови для поєднання вже існуючих дискурсів, а також для виявлення нових аспектів творчості українського філософа.

За словами С. Б. Кримського, Григорій Сковорода один із перших у новоевропейській цивілізації відроджує античну філософську традицію з її спрямованістю на пошук мудрості і щастя, а разом з нею — і постать філософа, для якого життя є філософуванням, а філософування є життям. Йдеться саме про індивідуальний пошук мудрості і щастя, тієї для себе «нерівної рівності», «яка має відкрити своє небо і землю, знайти «твердь» свого буття, визначити стихії долі, знайти душу і увійти в «паузи» воскресного споглядання» [6].

Для філософів Г. Сковорода, перш за все, — мандрівний мислитель, який, подорожуючи світом, спромігся втекти від нього. Результатом цієї подорожі стала «книга» життя, «в якій кожний вчинок будується як рядок життєтворчості» [6]. Кажучи сучасною мовою, Г. Сковорода був філософом-практиком, для якого осмислення світу неможливе без самопізнання і самозмінення. Хоча це і відбувалося в дуже специфічний спосіб — через мандрівку. Але поєднання філософії з практикою виявляє ще один вимір життя — психологічний.

Що спонукає людину вирушати в путь? Напевно, не тільки намагання втекти від чогось, але й надія щось знайти. Людина вирушає в путь, коли, за словами Габріеля Марселя, вона чітко розмежує те, що вона констатує, — із одного боку, — і те, чого вона хоче або їй хотілося б — із другого. [8, с. 16]. Продовжуючи думку французького філософа, В. Г. Табачковський розрізняє екстравертний та інтровертний «мандрівницький невроз», надаючи перевагу саме екстравертному: «...Те, від чого ти віддаляєшся, умасштабовується, все малоістотне відступає на другий план, все істотне більшає, увиразнюється, ти ніби то чуєш якийсь поклик власної долі, а те, що в ній збулося, стає щовагомішим» [8, с. 13]. Г. Сковорода, безумовно, мав цей «мандрівницький невроз». «Світ ловів мене, та не спіймав» — в цих словах великий сум людини-подорожника, філософа-мандрівника, який, напевно, прагнув духовного спокою, щастя, гармонії із світом, але так і не знайшов. Але ці слова — не тільки про втечу від світу (може, від спогад про смерть батька, від думок про своє сирітство.), але й про несправджену надію знайти такий спосіб життя, в якому б об'єдналися «три світи», знайти себе в цієї цілісності зі світом. В них можна углядіти натяк на те, що людина має можливості позбутися «мандрівницького неврозу» та зцілитися: «Лучше умрѣть, нежели всю жизнь тосковать в несродностях. Несродность всякія Праздности есть тяжелѣе. И легоче не ползать, нежели лѣтать для Черепахи. Не ползая, лишается точію сродныя Забавы, а лѣтая, стенает' сверх того под несродным Бременем» [7, с. 669]. В будь-якому випадку, як зауважує В. Г. Табачковський, пошук через мандрівництво, «екстравертні просторові переміщення» спричинені «потребою згарадити своє інтравертне сум'яття» [8, с. 18].

Перебуваючи у зовнішній предметності, людина проживає життя, не спрямовуючи на нього уваги, і лише саморефлексія звільнює свідомість від предметності, як зовнішньої, так й внутрішньої, надає можливість відшукати себе через споглядання сутності світу як сутнісного Буття людини-творця. Саме така життєтворчість дозволяє людині вивільнитися із власної порожнечі, з кайданів світу. Сповідь Г.Сковороди проявляє себе як ісихія, що формується в його подорожі поступово, а в абсолютних своїх проявах отримує ступінь мовчазного навчання та самонавчання мудрості, де тонка матерія його філософсько-релігійного досвіду знаходиться за межами суто філософської рефлексії.

Філософія Г. Сковороди створена «не «святошою», а звичайною людиною із притаганною їй архітектонікою пристрастей, уподобань та потягів» [8, с. 165]. Посилаючись на дослідження В. Ернста, В. Г. Табачковський виділяє в філософії Г. Сковороди об-

раз-концепт «серцеві печери», якій розкриває серце як джерело людських гараздів і негараздів, «вдячної волі» і «невдячної волі». За словами самого Г. Сковороди, «неблагодарная воля — ключ адских мучений. Благодарная же воля есть всѣх сладостей рай» [7, с. 900]. Характерологічна амбівалентність, потреба здолати свою «невдячну» волю, внутрішня боротьба перетворюють Сковороду з хлопчика-бешкетника на філософа-мандрівника, якій, заглиблюючись у власні «серцеві печери», постійно зіштовхує «добро родства» і «невдячності». Г. Сковорода стає психологічним філософом, якій «впродовж всього життя невтомно відпрацьовував ...техніки протидії «безодні невдячної волі», маючи за взірець того відпрацювання самого себе, свою власну характерологічну вдачу» [8, с. 162, 164]. Саме тому, мабуть, у власних «серцевих печерах» йому вдалося відкрити глибинні смисли національної культури («кордоцентризм»), загальнолюдські смисли («сродна праця»), зв'язати людину з Всесвітом («нерівна всім рівність»), навіть якщо ці відкриття відбулися в релігійно-містичній і художній формі.

І. В. Карівець відносить спадщину Г. Сковороди до «Вічної філософії», підкреслюючи властиву їй єдність метафізики, психології та етики. На його думку, філософу вдалося відродити тип автентичного світовідчуття, який називається синкретичним: єдність усього з усім, або «Бог в мені і я в Бозі». В будь-якому разі ця єдність виражається міфопоетично або філософорелігійно, тобто образно, символічно, метафорично [3, с. 88 — 89].

На наш погляд, аналіз творчості Г. Сковороди в філософсько-психологічному контексті дає можливість в містичних осяяннях філософа-мандрівника виявити об'єктивні, раціональні засади, адже філософія психології, за словами С. Л. Франка, є «науковим самопізнанням людини — на відміну від пізнання відокремлених від внутрішнього ества людини як суб'єкта і визначених як предметні процеси — одиничних душевних явищ» [14, с. 29]. Він наголошує, що філософська психологія постає як учення про душу, завданням якого має бути розробка загального вчення про природу душевного життя людини і про відношення цієї сфери до інших сфер буття. В той же час, сучасна філософія психології — це лише спеціальний розділ філософії науки, що займається дослідженнями і вивченням методології емпіричної психології, аналізом отриманих в психології знань, природи відкритих закономірностей, семантичним аналізом положень психологічних теорій на предмет їх науковості та достовірності, ідеологічною базою відповідної теорії тощо. Тобто філософія психології складає методологічний каркас теоретично-емпіричних досліджень людської

душі («психе» — від грец. «Ψυχή») і особистості, спрямовує психологів на розв'язання філософських проблем (гносеологічних, онтологічних, космологічних).

Як зазначає С. Л. Франк, існує крайність між позитивістсько-раціоналістичним розумінням науки (згідно з яким «наукова психологія» означає можливість зосередитися лише на тому в душевному житті чи навколо нього, що може бути вимірним, обрахованим і чуттєво сприйнятним) і ототожненням вчення про душу з художнім чи релігійним натхненням. Тому слід обрати важкий, але, гадається, єдино плідний шлях об'єктивної науки, разом із тим за своїм характером і методом адекватної своєрідності, глибини й значущості свого предмета [14, с. 13]. Саме цей «серединний шлях» представлено, на нашу думку, психологічною філософією, яка є міждисциплінарним напрямом, що спирається на сучасні психологічні дослідження, збагачує металогічне філософське знання і, за словами І. П. Манохі, «дає можливість інтуїтивного входження у закриту для чуттєвого пізнання основу реальності» [9, с. 46], раціонального зв'язування зі сферою ідеального, емпіричним і клінічним досвідом пояснення єдності людини з Всесвітом через об'єднання метафізичного і природничо-наукового пізнання.

Психологічна філософія є міждисциплінарним напрямом за змістом, з'єднуючи проблемні простори філософії та психології на перехресті філософської антропології. В той же час, розкриваючи пізнання як самопізнання, вона може стати трансдисциплінарною методологією.

Таким чином, з'являється ще один аспект творчості Г. Сковороди — філософсько-психологічний, адже самопізнання неможливе без самозаглиблення у власне «антропологічне підпілля» з метою самоочищення і самовдосконалення і без заглиблення в оточуючий світ. Тому Г. Сковорода — не тільки філософ-практик, мандрівний мислитель. Кажучи сучасною мовою — він «homo viator» (Г. Марсель) [10], подорожуюча людина-навігатор (С. А. Смірнов) [13], яка зробила спробу подолати розрив між раціональним конструктом власного мислення, з одного боку, — і власними практичними діями в реальному соціальному житті, з іншого, показавши невідповідність існуючих конструктів реальної сутності людського життя. Йдеться про суб'єктне самовизначення людини-творця, встановлення меж «Я-не-Я» особистості дослідника та її шляху до мудрості, щастя і власного автентичного життя, зокрема пошук можливостей самотрансценденції і творчого самозмінення в мінливому світі, самогармонізації й самоздійснення, а джерелом прагнень до мандрівки стає критична різниця між «Я-реальним» та «Я-ідеальним».

Вочевидь, встановлюючи паралелі між Сковородою і Сократом, можна говорити й про «метод Сковороди», що відрізняється від «метода Сократа» саме психологічністю і вимагає різних шляхів пізнання — власне раціонального (осмислення і самоосмислення), а також самозаглиблення, яке супроводжується містичним осяянням і доповнюється мандрівкою як способом самоздійснення, самогармонізації і синергії. Тому не буде перебільшенням твердження, що в сучасному розумінні Г. Сковорода постає як методолог-трансфесіонал, для якого осмислення світу неможливе без різноманітних практик самопізнання й самоздійснення.

Ми поділяємо думку І. П. Манохі про те, що розгляд зв'язку філософії та психології — це перш за все питання про те, «чи може філософія бути вихідною базою конструювання психологічного пізнання... та яку пояснювальну модель світу і природи людини психологія має взяти за основу своїх розміркувань, без якої неможливі ні самі ці розміркування, ні будь-яка реальна перспектива їх завершення та плідного втілення» [9, с. 48]. Саме таку пояснювальну модель виявлено в філософії Г. Сковороди. Мається на увазі відомий принцип «нерівної всім рівності», який сам філософ символічно представив у вигляді фонтану (рис. 1) з такими поясненнями: «Льются из разных трубок разные Токи в разные Сосуды, вокруг Фонтана стоящие. Меньший сосуд меньше имеет. Но в том равен есть большему, что равно есть полный. И что глупцы, как равное равенство, которое Глупцы° в Мир ввествь всеу покушаются. Куда глупое все то, что противно Блаженной Натурѣ? [7, с. 669].

У психологічних дослідженнях Н. В. Кривцової [4, 5] отримано модель, яку можна розглядати як теоретично-емпіричне розкриття філософського принципу Г. Сковороди. Йдеться про автопоетичну модель самоздійснення людини (рис. 2), яка отримана з використанням математичних методів (в даному випадку конфірматорного факторного аналізу). Модель розкриває різницево-багатовимірний принцип самоздійснення (self-fulfillment) особистості, зокрема психологічні особливості потенціалу самореалізації особистості, схильної до інноваційно-дослідницької діяльності та трансфесіоналізму [4].

Структурно-функціональна модель потенціалу самореалізації особистості як складної різницево-багатовимірної автопоетичної полісутнісної цілісності пояснює, завдяки чому ми такі різні, не зважаючи на рівні можливості самоздійснення, а також дозволяє аналізувати індивідуальну специфіку проявів потенційної сфери людини та прогнозувати можливості її суб'єктного самовизначення, самоактуалізації, авто-еко-організації, самотрансценденції



Рисунок 1

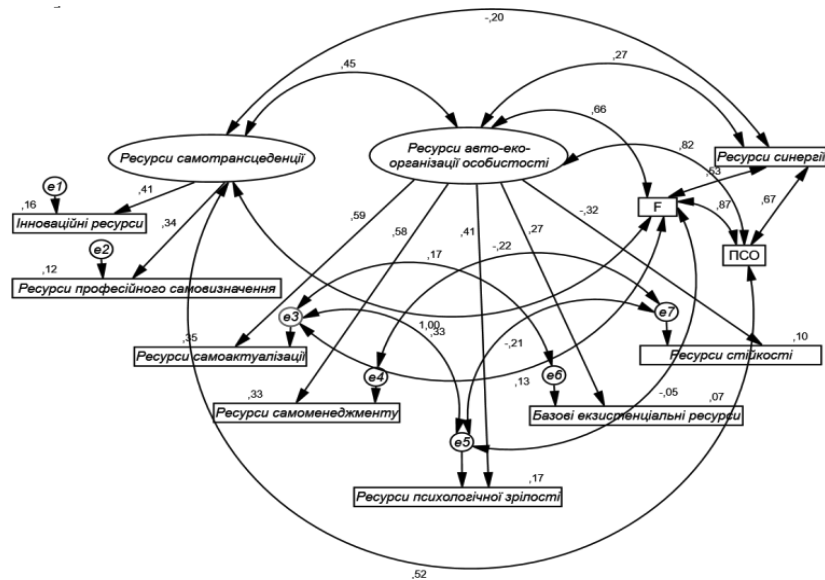


Рисунок 2

й самогармонізації з Всесвітом на різних рівнях (природньому, соціальному, культурному і при організації життя в цілому); оцінювати ресурсність особистості, рівні психологічного здоров'я та професійного успіху. Дана модель надає можливість знайти і деякі відповіді на такі філософські питання: «В чому ми рівні, а в чому й чому такі різні?»

Продовжуючи ідеї системологів У. Матурани та Ф. Варели про автопоезис [11], ми вважаємо, що специфікою автопоетичної системи є те, що це складна автономна динамічна система-мережа, яка створює закони та джерела власного існування, виокремлюючи себе з оточуючого середовища за рахунок власної динаміки, зберігає єдність з ним. Тобто система й середовище продовжують існувати як єдине ціле та дійсно створюють єдність певного рівня складності її авто-еко-організації, зокрема організованої дезорганізації [4]. За результатами численних досліджень підтверджено висновки про те, що буття й становлення автопоетичних систем — це невід'ємні складові самоорганізації різницево-багатовимірної полісутнісної системи-мережі, причому з деяких компонентів виникає таке новоутворення як «межа мережі взаємодій» (психологічний резерв самоздійснення особистості, в тому числі потенційний резерв самогармонізації, резерв ресурсів самореалізації та резерв варіативності самоздійснення), яка не стільки обмежує їх, а й сама залучається до складної динаміки функціонування цієї мережі тобто виникає просторово-часова композиція взаємодії її складових [4; 5].

Ми також поділяємо погляди В.П. Бега, який аутопоетичність розглядає як механізм та необхідний засіб самозбереження і самовідтворення, що боронить від потрапляння у хаос в періоди різких коливань й докорінних змін, зокрема на нових щаблях розвитку, завдяки дії якого система не втрачає і відтворює на новому рівні свої базові структури й свою морфологію [1, с. 144]. Важливою для пояснення змісту отриманої моделі вважаємо думки Б.В. Бірона про те, що виступаючи на рівні психічного як саморух і самодетермінація, аутопоезис призводить до набуття особистістю автентичності і являє собою продукційний процес особливого роду, що самоорганізується і дозволяє підтримувати автономію системи, виділяти себе із середовища у процесі особливої взаємодії з нею (самоідентифікуватися), що реалізується рекурсивним чином в процесі реалізації самих продукційних процесів, так званого «структурного сполучення» [2] або сизигії на різних рівнях творчого самозмінювання в мінливих умовах й ко-еволюції з Всесвітом [4].

До речі, запропонований Е. Мореном принцип рекурсивної петлі [12, с. 17] розкриває сутність необхідних трансформацій

поняття регуляції у самоорганізацію і самотворіння в загальному полі авто-еко-організації, в якому результат життєдіяльності людини стає причиною її активності за принципом зворотнього зв'язку. Причому, на наш погляд, йдеться не про різні послідовні процеси розгортання та обмеження, а про два аспекти єдиного явища самоздійснення живих систем, які безперервно оновлюються і регулюють цей процес так, щоб підтримувати цілісність своєї складної статичної або динамічної структури системи-мережі, створюють реальні елементи або реальні відносини цієї єдності з середовищем як зв'язки між компонентами складної різницево-багатовимірної автопоетичної полісутнісної цілісності, що динамічно пов'язані в мережу неперервної взаємодії, в тому числі авто-еко-організації самотрансценденції й сизигії людини з Всесвітом на різних рівнях [4].

Отже, в контексті між- і трансдисциплінарних досліджень спадщину Г. Сковороди можна розглядати як виникнення української психологічної філософії — нового міждисциплінарного напрямку і трансдисциплінарної методології, спрямованої на виявлення принципів, механізмів і детермінант існування духовного життя людини, джерел її мудрості та самоздійснення.

ЛІТЕРАТУРА

1. Аутопоезис соціальних систем: монографія / В.П. Бех [и др.]. — К. : Вид-во НПУ ім. М.П. Драгоманова, 2010. — 748 с.
2. Бірон Б.В. Проактивне подолання стресових ситуацій особистістю : дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата психологічних наук: 19.00.01 — загальна психологія, історія психології / Б.В. Бірон. — Одеса, 2015. — 246 с.
3. Карівець І. В. Метафілософія Григорія Сковороди // Вісник Національного університету «Львівська політехніка». Філософські науки. — Vol. 2, No. 1, 2016. — С. 87 — 90.
4. Кривцова Н.В. Психологічні особливості потенціалу самореалізації особистості: дис. канд. психол. наук: 19.00.01 / Наталя Вячеславівна Кривцова. — Одеса, 2018. — 296 с.
5. Кривцова Н.В. Шлях до гармонії життя: теорія і практика самореалізації: монографія / Н.В. Кривцова. — Харків: Факт, 2019. — 404 с.
6. Кримський С. Філософ, якого «не спіймав світ» [Електронний ресурс] // День. Україна Incognita — <http://incognita.day.kyiv.ua/filosof-yakogo-ne-spijma-v-svit.html>
7. Сковорода Г. Повна академічна збірка творів / За редакцією проф. Леоніда Ушкалова. — Харків-Едмонтон-Торонто: Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. — 1400 с.
8. Табачковський В.Г. Полісутнісне homo: філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклідової рефлексивності» / В. Г. Табачковський. — К. : Видавець ПАРАПАН, 2005. — 432 с.
9. Маноха І.П. Психологія потаємного «Я» — К. : Поліграфкніга, 2001. — 448 с.
10. Марсель Г. Homo viator / Г. Марсель. — Київ: Видавничий дім «КМ Academia», Університетське видавництво «Пульсари», 1999. — 320 с.
11. Матурана У. Древо познання / У. Матурана, Ф. Варела. — М. : Прогресс-Традиция, 2001. — 224 с.
12. Морен Э. Метод. Природа Природи / Э. Морен. — М. : «Канон+» РОИИ «Реабилитация», 2013. — 488 с.
13. Смирнов С.А. Антропологическая навигация. Введение в концепт / С.А. Смирнов // Человек. RU. — № 12. — 2017.— С. 159 — 191.
14. Франк С.Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. — СПб, 1995. — 656 с.

Філософія Г. Сковороди розглядається в філософсько-психологічному дискурсі, між- і трансдисциплінарному за змістом і методологією. Обґрунтовується, що Г. Сковорода є філософом-практиком та методологом-трансфесіоналом, для якого осмислення світу неможливе без самопізнання і самоздійснення. Крім цього, він був подорожуючою людиною, що зробила спробу подолати розрив між раціональним мисленням і практичними діями. Теоретично-емпіричні обґрунтування філософського принципу «не рівної рівності» в психологічних дослідженнях дають підстави розглядати Г. Сковороду як засновника української психологічної філософії.

Ключові слова: самопізнання, самоздійснення, філософська подорож, психологічна філософія, трансдисциплінарна методологія, методолог-трансфесіонал.

H. Skovoroda philosophy is considered in philosophical and psychological discourse, which is inter- and transdisciplinary in content and methodology. It is substantiated that H. Skovoroda is a philosopher-practitioner and methodologist-transfessional for whom understanding of the world is impossible without self-knowledge and self-fulfillment. In addition, he was a traveling man who made an attempt to bridge the gap between rational thinking and practical action. Theoretical and empirical justifications of the philosophical principle of «not equal equality» in psychological studies give us the reason to consider H. Skovoroda as the founder of Ukrainian psychological philosophy.

Keywords: self-knowledge, self-fulfillment, philosophical traveling, psychological philosophy, transdisciplinary methodology, methodologist-transfessional.

Олена Лавринович
(м. Київ)

АСКЕЗА ЯК ТЕХНОЛОГІЯ САМОВДОСКОНАЛЕННЯ ОСОБИСТОСТІ В АНТИЧНІЙ ТРАДИЦІЇ

Самовдосконалення особистості завжди сприймалося як суттєва та значуща характеристика буття людини. Пошуки шляхів саморозвитку велися у різних напрямках, було запропоновано багато концепцій, кожна з яких по-своєму пояснювала як слід діяти, щоб досягти досконалості. Значний внесок у розвиток ідеї «досконалості людини» був зроблений античними філософами. І хоча до цього питання вже тривалий час прикута увага дослідників, але й досі недостатньо представленим лишається філософське осмислення місця аскетичності в антропосоціальних концепціях античної доби. Тому метою нашого дослідження є аналіз аскези як одного зі шляхів самовдосконалення особистості в епоху античності.

У філософських вченнях, релігійних віруваннях, етичних системах античної доби уявлення про аскетичну практику, аскетичний спосіб життя, форми аскези були доволі поширені. До періоду пізньої античності поняття «аскетизм» набуло кілька головних значень: 1) фізичних зусиль, вправ, тренування тіла; 2) виховання душевних і моральних якостей (тренування розуму, волі, терпіння, вміння управляти потребами, задовольнятися найнеобхіднішим, відрізнити нагальне від другорядного тощо); 3) специфічної ритуально-релігійної практики. У кожному разі, якою б не була сфера його вживання — в широкому чи вузькому значенні, чуттєвому чи духовному вимірі, релігійному чи філософському сенсі — воно означувало певні зусилля, напругу, інтенції, самоподолання заради досягнення висунутої цілі, здійснення деякого вищого призначення.

В античній філософії можна визначити різні способи розуміння досконалості як такої та шляхів її досягнення. Проте, спільними були уявлення про певну градацію досконалості, деяку кількісну та якісну ієрархію сходинок, що добігали найвищого щаблю, де і втілена Досконалість у гранично можливій мірі свого здійснення.

Відповідно до цього, вважалося, що та чи інша річ може перебувати на різних щаблях досконалості, сходити в своєму розвитку від нижчого до вищого рівня, вмщати все більшу кількість якостей досконалого. Стосовно людини, ці уявлення викарбовувалися в ідею її фізичного та/або духовного розвитку, піднесення, поступового наближення до заданого етичного ідеалу (хоча і сам ідеал, і шлях такого піднесення уявлялися напрочуд різними).

Так, *аскетична практика орфіків* мала, так би мовити, формальний та зовнішній характер. Будучи носіями самобутнього езотеричного вчення, орфіки являли собою штучно зорганізовані релігійні громади, до складу яких міг бути прийнятий після обряду втаємничення будь-хто, незалежно від раси чи статі. Вважаючи себе послідовниками Орфея та його учня Мусея, які нібито залишили для посвячених таємний переказ, орфіки виробили цілу «міфологічну доктрину» виникнення людини, вірили у безсмертне Божественне начало в кожній людині, перевтілення душ, відплату після смерті тощо. Але відцентрованою ідеєю їхнього вчення стала ідея трагічної роздвоєності людської природи: люди, народжені з попелу спалених Зевсом титанів, сполучають у собі зле ество останніх та блага ество з'їденого титанами Діоніса-Загряя (Зевсового сина). Безсмертна душа тлумачилася як закута у в'язницю тіла, тож її звільнення та з'єднання з Божественним потребує спеціальних очищувальних практик та додержання аскетичних приписів, таємницю яких нібито знали орфіки. Аби досягти мети і зробитися «чистими», висувалося двоєдине завдання: з одного боку, додержуватися церемоній очищення (заради уникнення певних видів осквернення), з іншого — удосконалювати розум, бо шлях до досконалості пов'язувався із розвитком пізнання. Відчуття Божественної частки в людині завершується уподібненням її Богам: «Щасливий, блаженний, ти Богом, не смертним будеш»; «вітаємо тебе, що зазнав страждання, раніше ти не випробовував цього ніколи, з людини зробився ти Богом» [7, с. 43].

Разом з тим, в орфічному аскетизмі було чимало грубого і наївного марновірства, що втілювалося у табуванні зовсім безневинних речей (не вживати в їжу бобів і серця тварин, не піднімати того, що впало, не ламати хліба, не відкушувати від цілого буханця, не торкатися до білого півня, не переступати через попереки, не общипувати вінка і т. п.).

Схожі містичні елементи виразно простежується і в поглядах *піфагорійців*, чий зв'язок з орфіками авторитетно підтверджується широким колом дослідників. Серед засад релігійно-філософських уявлень Піфагора — віра у безсмертну душу, яка після

смерті людини переселяється в інші види живих створінь; вчення про спорідненість всього живого у вічному коловороті відродження.

Розуміння піфагорійцями досконалості знаходилося у повній відповідності з найглибшими інтуїціями їх філософії — ідеями гармонії системи чисел та числових відносин. Звідси — повчання про необхідність всюди дотримуватися порядку та пропорції, оскільки вони є прекрасними та корисними, на протиположності чому, безлад та диспропорція є потворними та шкідливими; дійшли свідчення про співвідношення чисел і певних людських чеснот; містичною взаємодією чисел моделюється піфагорійцями і Всесвіт.

На думку Піфагора, очищення душі та розуму людина може досягти через дотримання певних правил, які стосувалися приписів і заборон щодо їжі та поведінки: знову зустрічаємо настанови про єдність фізичних та етичних зусиль — сполучення поміркованого аскетизму і суворої моралі. До числа фізичних аскетичних практик відносилися, за різними свідченнями, суворе вегетаріанство, утримання від тілесного кохання, чернечий спосіб життя чоловіків і жінок. Але не меншою мірою досконалість людини пов'язувалася з вихованням, плеканням належних «душевних якостей», зокрема: дотримання універсальних законів, виконання розумових вправ, наслідування вищим чеснотам, особливо безпристрасності, моральне самовладання, врівноваженість (бо пристрасть вважалася джерелом зла), передавання сокровених методів духовного самовдосконалення лише гідним того учням. Метафорично кажучи, у піфагорійстві сама філософія мислилася як «інструмент» очищення душі і розуму людини, як свого роду аскеза.

Класична грецька філософія — у першу чергу, Сократ, Платон, Аристотель — також не обійшли питання про аскетизм, хоча воно і не належить до числа її основних об'єктів.

Платон, за чим принципом «стільки потрібно мати прихильності до тіла, скільки воно бере участь у служінні філософії» [12, с. 334], прагне до духовності життя. Він огортає у філософську термінологію ідеї орфіків про роздвоєну, дихотомічну природу душі й тіла, початково закладену в людській душі причетність до Божественного. Платон, за висловом С. Хоружого, «будує першу філософську концепцію досконалості і людського удосконалення» [13, с. 56].

Стрижнем філософського вчення Платона є, безумовно, його вчення про ідеї, протиставлення тілесного світу — царини вічного виникнення й зникнення — та духовної, ідеальної, гармонійно

улаштованої царини — досконалої, динамічної і творчої основи універсуму. Людська душа, за Платоном, незалежна від тіла, безсмертна, божественна і вічна, причетна до надемпіричного світу ідей; розумна частина душі створюється безпосередньо Творцем, дві інші частини — жадаюча і афективна — нижчими богами. Тіло тлумачиться, зрештою, як тимчасове місце перебування душі.

Природним наслідком дуалізму душі і тіла стає аскетична моральність. У діалозі «Федон» Платон викладає теоретичні основи аскетизму: «Ніби якась стежка веде нас до думки, що доки ми не опануємо тіла і душа наша буде невіддільною від цього зла, нам не заволодіти повністю предметом наших бажань» [8, с. 17]. Платон проводить думку Сократа (або ж приписує йому те), що філософ не повинен бути рабом мирських насолод, не повинен їх жадати, не мусить дбати про їжу та пиття. «Йому слід прагнути по можливості відвертатися від тіла й повертатися до душі» [8, с. 20]. Істинне для нього — це позбавлення від усіх пристрастей, розсудливість, справедливість, мужність і розуміння. «Той, хто спустився в Аїд непосвяченим, — повчає він, — буде лежати в бруді, а той, хто очистився і прийняв посвячення, відійшовши в Аїд, поселиться серед богів» [8, с. 21].

Однак, аскетизм Платона доволі поміркований, а встановлені обмеження — без надмірів. Хоча В. Лоський і називав аскетизм Платона «загостреним», але не в сенсі його суворих і безжалючих практичних вимог, а в тому аспекті його вчення, де він «ставив знак рівності між тілом і труною» [6, с. 269]. Шлях до досконалості, за Платоном, не вимагає з-понад усе обмеження тілесного начала, не робить це визначальним — тілесне, скоріше, розуміється як таке, що не варте уваги. Як зауважує С. Хоружий, про тіло і плоть філософ мовить завжди мало [13, с. 56]. Очищення душі передбачає вивільнення з полону тіла, але тільки поряд із набуттям мудрості через споглядання надемпіричного світу.

Оскільки Платон обстоює тезу про «божественну природу душі», то досягнення досконалості може розглядатися як реалізація закладеної в людині уподібненості Божественному. Досконалість — це причетність до Абсолютного Блага, тож досягнення душею досконалості можливе лише через зв'язок людини з Божественним, через вихід поза межі наявного емпіричного буття. Уподібненням Богу, на думку Платона, є досконалість розуму. Отже, Платон, відповідно до елліністичної традиції, розуміє шлях очищення, аскетичних вправ як визволення душі від матеріального тіла, і, разом з тим, як удосконалення розуму, не ототожнюючи останнє із розвитком пізнання емпіричного світу.

Деякі цінні для історії аскетизму моменти містить і філософія *Аристотеля*. В основу концепції досконалого буття мислитель покладає телеологічний принцип — досягнення досконалості як іманентної цілі. Довершеність, за визначенням Аристотеля, є тим, поза чим не можна знайти жодної його частки; тим, чого не можна перевершити в його царині за гідністю і цінністю; нарешті тим, що досягло свого кінця, завершення [1, с. 169]. Відтак наявність душі, за Аристотелем, це — властивість завершеності тіла.

В трактаті «Про душу» Аристотель розрізняє «душу», «дух» і «тіло», вважаючи душу «формою» тіла, однак — це не матеріальна форма (якись межі чи контури фігури), а сутність речі, через яку людина цю річ пізнає. Разом з тим, душа — це і завершеність можливості життя. Вирізняючи в душі складник розумний і нерозумний, Аристотель певен — життя розумної частини полягає в спогляданні, і саме це є істинним щастям для людини (хоча і вповні недосяжне). «Ми не повинні слухатися тих, хто радить нам, як людям, думати про справи людські, а як смертним, думати про справи смертні, але повинні, наскільки це можливо, добиватися безсмертя й напружувати кожну жилочку, аби жити в згоді з тим найкращим, що є в нас. Навіть хай воно невелике за обсягом, та суттю й вартістю воно набагато переважає все інше», — вказує мислитель у «Нікомаховій етиці» [2, с. 280]. Розумна душа не пов'язана з тілом, вона існує окремо від нього — бо саме так вічне існує окремо від тимчасового. Розумна душа, чи то дух — Божественна і безособова, тож, оскільки людина розумна — вона і причетна до Божественного. Тож, чим більше людина віддана розумовим справам, тим більше вона і належить до Божественного [2, с. 269].

Відзначимо ще кілька моментів. По-перше, Аристотель приділяв велику увагу етиці, обґрунтовуючи знаменитий принцип «золотої середини». По-друге, він наближається до аскетичної позиції, викладаючи свій погляд на насолоду. Для нього насолоди не зводяться до тілесних задовольень — треба навчитися радіти проявам божественного в звичайних речах. Справжня насолода пов'язана з розумом, а щастя полягає в добродійній діяльності, спогляданні. По-третє, він розвиває вчення про чесноти як засоби досягнення щастя: «мета — це те, чого ми прагнемо, а засоби, які ми обмірковуємо і вибираємо для її досягнення, та дії, відповідні цим засобам, мусять узгоджуватися з вибором і бути добровільними. Отже, дотримання чеснот пов'язане із засобами» [2, с. 103].

Втіленим прикладом аскетичного способу життя в античності постали *кініки*: Діоген Синопський (404-323 рр. до н.е.), Кратет Фиванський, Антисфен (IV ст. до н.е.) [3, с. 117-118]. Саме школою

кінізму були специфічно оформлені (і практично продемонстровані) ідеї «аскезису» як прямої альтернативи, виклику загальноприйнятими нормам і моралі. Аскезис кініків — це, перш за все, здатність людини до подолання і зазнавання труднощів, до самозречення, у сенсі граничного спрощення та обмеження своїх потреб; відстороненості від того, що не є життєво необхідним для існування людини, як живої істоти. Саме в цьому вбачається сила її духу і характеру.

Кінізм не створює абстрактних теорій, а обґрунтовує передовсім комплекс практичних ідеалів. Так, для Діогена, матеріальне було нічого не вартим. Навпаки, він шукав чеснот й моральну свободу у визволенні від матеріальних благ і фізичних жадань, у зневазі до здобутків цивілізації; закликав до байдужості щодо тих благ, якими може обдаровувати доля; оголошував культуру насильством над людською істотою. (Багато елементів цього вчення сприймуть стоїки, проте у відкиданні здобутків цивілізації вони Діогена не підтримають). Антисфен стверджував, що головним завданням філософії є дослідження внутрішнього світу людини, осягнення того, що є для людини істинним, дійсним благом в житті. Назагал, базуючись на принциповому, категоричному запереченні морального кодексу «пересічного індивіда», етика кінізму перш за все і головною за все негативна, вона перекреслює поширені цінності і розуміє розрив із вкоріненими моральними нормами як «відучення від зла». Тобто, аскезис кініків як втілення їх етичного ідеалу передбачає: 1) граничну простоту, що межує із докультурним, «до полісним» станом людини; 2) зневага до всіх потреб, окрім головних, без яких саме життя було б неможливим; демонстративна природність; 3) насміхання над усіма умовностями, презирство до прийнятих норм моралі та авторитетів через їх відносність; 4) демонстрація безумовності персональної свободи.

Інтерес до людини, спроба знайти відповідь на питання, як жити їй в умовах тогочасного світу, намагання вказати їй сенсові орієнтири стає стрижневим для філософії елліністичного (посткласичного) періоду.

Скажімо, метою філософії *Епікура* було вказати людині шлях до щастя [11, с. 166-171]. Він не був противником насолоди життям, але істинна насолода полягала, на його думку, у свободі від тілесних страждань і буремних поривань душі. Тілесні насолоди — тимчасові, швидко скінченні, здатні перетворюватися на свою протилежність. Саме тому, душевна насолода — вища за тілесну, і лише душевний спокій може бути постійним. Крім того, душевне є вищим за тілесне, бо включає у себе не тільки поточне,

а й минуле і майбутнє, тоді як тіло — живе лише поточним; понад те, тілесні страждання можуть бути заспокоєні духом і навіть переведені в категорію задоволень. Епікур закликає дотримуватися в усьому поміркованості, розумності і справедливості; вчить про позбавлення страждань і пристрастей. Досконала людина, на думку епікурійців — та, яка здатна приборкати пристрасті у своїй душі, приборкати свою плоть.

Ідея протиставлення духовного і тілесного в людині, як високого і негідного, є однією із засадничих у *поглядах стоїків*. Твердження Епіктета про те, що ми — в'язні, і в'язниця наша — власне тіло, напрочуд співзвучне з міркуваннями Платона і Сократа. В межах стоїцизму духовне і тілесне в людині послідовно і категорично розмежовується як божественне і природне, чия вимушена єдність утворює людську натуру. «Природа наша утворюється з двох складових частин, — повчає Епіктет, — з тіла, що явить у нас спільне з тваринами, і з розуму та думок, що явить у нас спільне з богами» [4, с. 326].

Розмірковуючи над питанням «Що ж таке стоїк?», Епіктет вказує: «...я хочу побачити душу людини, яка прагне злитися в одне з Богом і більше не нарікати ані на Бога, ні на людину; яка не знає невдач ні в чому. Не відчуває себе нещасливою, прагне бути вільною від гніву, заздрості й ревнощів — людину, яка (нащо мені приховувати свою думку?) жадає змінити свій людський стан на божественний і яка, живучи в мізерному людському тілі, має за мету поєднання з Богом. Покажіть її мені! О, ні, ви не зможете» [9, с. 231]. На думку філософа, досягнення досконалості неможливе в множинному світі, а лише в надемпіричній реальності, або неможливе взагалі. За визначенням Епіктета, сутність Бога — «розум, знання, розум правильний» [5, с. 326], але Сенека уточнює: «Розум в людей та богів один: у них він досконалий, в нас піддається удосконаленню» [139, с. 216]. В цьому уточненні відтворена класична парадигма зрілої античності: людина покликана до досконалості і здатна її досягти; удосконалюючись, вона уподібнюється Богом, а шлях удосконалення і вподібнення Богу пролягає через розвиток і удосконалення розуму, пізнання, далі — через набуття моральних чеснот та дії.

Оскільки у філософії стоїків природа і Бог ототожнюються (латентний античний пантеїзм тут виступає нарешті в явній та відкритій формі), природа розуміється як Бог і Божественний розум, який пронизує Всесвіт в усіх його частинах, то досконалість і уподібнення Богу розуміється і як наслідування природним законам, як життя відповідно Природі. Тим самим покладається

співпадання трьох вищих начал: Бога, Розуму і Природи, до яких ще й додавалося Провидіння, як таке, що співпадає з дією природних законів. Одна з головних проблем була пов'язана із необхідністю примирення між собою принципу всевладного Провидіння і свободи волі людини.

За вченням стоїків, щоб удосконалення розуму і вправи (аскезис) в цій сфері стали можливими, необхідно досягти особливого стану духу — атараксії. Стан атараксії розглядається у вченнях Епікура (342-271 гг. до н.е.), стоїків Зенона з Китіона (226-264 гг. до н.е.), Сенеки (4-66 гг. н.е.), Марка Аврелія (121-180 гг. н.е.). Зміст цього поняття розкривається через незворушність, байдужість, безпристрасність, зречення мирських речей, досягнуте певними духовними і вольовими зусиллями [10, с. 157]. Головною ціллю стоїків було не просто досягти стану усунення від мирського, але передусім осягнути сутність речей та явищ навколишнього світу, а вже через це — сягти незалежності від цих речей та явищ. Ідеалом досконалості є мудра людина, а чим людина мудріша, тим більше вона незалежна від матеріальних речей і відсторонена від мирського.

Ідея дихотомії душі і тіла знаходить своє продовження і розвиток у філософії *неоплатонізму*. Етичний ідеалізм неоплатоніків вимальовує образ людини, моральна мета якої полягає у запереченні чуттєвого, природного і соціального світу, в очищенні душі з метою прилучення до сфери вічного і потойбічного, у такому захваті мислення від самого себе, через яке воно переходить у містично-екстатичний стан. Важливо підкреслити, що матеріальне начало у метафізиці неоплатоніків тлумачиться як таке, що не може бути перетворене і прояснене, піднесене до вищого рівня, а лише — відрізане, відділене від начала духовного. Матерію не можна перемогти, можна лише відділитися від неї. Аскеза саме і означає отой поділ, розтинання і відокремлення духу від матеріального зла, визволення його від обтяженості матерією. Духовне нібито повертається на духовну батьківщину, а матеріальне — до свого меонічного стану (при цьому, по суті, ніщо не змінюється, а лише вертається до свого первісного становища).

Як бачимо, у вченнях античних філософів, що висували певний етичний та духовний ідеал, аскеза зрештою стала утверджуватися як необхідний засіб його досягнення. У цьому річизі були апробовані різні інтерпретації аскезису. Аскеза як чеснота знаходила свій вияв у формі фізичного гартування чи у зневазі до благ цивілізації, у формі фізичного самообмеження, цнотливості чи атараксії. Причому значення і роль цієї чесноти виводилися

і обґрунтовувалися раціонально, засобами філософської рефлексії, особистого життєвого досвіду і споглядання. Аскеза не має якогось сакрального змісту (рідко — езотеричний), не «відчитується» як заповідана в Одкровенні, не є подвигом самопожертви, не потребує якоїсь надприродної благодатної сили, яка б заповнила брак природних людських сил. Ідея поступового самовдосконалення людини своїми власними зусиллями, в тому числі і через аскетичну практику, лишається домінуючою в античних інтерпретаціях аскези.

ЛІТЕРАТУРА

1. Аристотель. Метафизика. Сочинения: в 4 т. / пер. А. В. Кубицкого; примеч. А. В. Сагадеева. — М. : Мысль, 1976. — Т. 1. — С. 63–367.
2. Аристотель. Никомахова этика. Сочинения: в 4 т. / пер. с древнегреч. Н. В. Бродинской. — М. : Мысль, 1984. — Т. 4. — С. 53–293.
3. Гриненко Г. В. История философии. — М. : Юрайт-Издат, 2007. — 688 с.
4. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Том V, ч. 4, §2. Посейдоний. URL : <http://www.psylib.org.ua/books/lose005/txt61.htm>
5. Лосев А. Ф. Эллинистически-римская эстетика I — II вв. н. э. — М. : Издательство МГУ, 1979. — 416 с.
6. Лосский В. Мистическое богословие. — К. : Путь к Истине, 1991. — 337 с.
7. Орфей. Тексты на золотых пластинках из погребений Фрагменты ранних греческих философов / пер. А. В. Лебедева; под ред. Т. И. Ойзермана. — М. : Наука, 1989. — 576 с.
8. Платон. Федон. Сочинения в 4 т. / общ. ред. А. Ф. Лосев, В. Ф. Асмус, А. А. Тахо-Годи. — М. : Мысль, 1993. — Т. 2. — С. 7–81.
9. Рассел Б. История западной философии. — К. : Основы, 1995. — 759 с.
10. Сенека Люций Анней. Нравственные письма к Люцилию. — М. : Наука, 1977. — С. 216 (Письмо ХСII).
11. Татаркевич В. История философии: у 3 т. — Л. : Свічадо, 1997. — Т. 1. — 456 с.
12. Фрагменты ранних греческих философов / Лебедев А. В. (составитель), отв. ред. И. Д. Рожанский. — М. : Наука, 1989. — Ч. 1. — 576 с.
13. Хорунжий С. С. Концепция Совершенного Человека в перспективе исихастской антропологии. Совершенный человек. Теология и философия образа / за ред. Ш. М. Шукуров. — М. : Валент, 1997. — С. 41–71.

У статті аналізується аскетична практика як один із необхідних засобів (умова, ознака) досягнення етичного та духовного ідеалу в античну добу. Продемонстровано різні інтерпретації аскезису: від мінімізації потреб, їх редукції до природної першооснови — до спеціальних і взаємничених очищувальних практик; від самовиховання, споглядання і безпристрасності — до стимуляції містико-екстатичних станів. Висновується, що стрижневим принципом античної філософії є розуміння аскези як певної моральної чесноти.

Ключові слова: античність, аскеза, досконалість, духовне, тілесне.

The article analyzes ascetic practice as one of the necessary means (condition, sign) to achieve the ethical and spiritual ideal in the antique age. Different interpretations of asceticism have been demonstrated: from minimization of needs, their reduction to the natural basis — to special and mysterious cleansing practices; from self-education, contemplation and dispassion — to the stimulation of mystical-ecstatic states. It is argued that the basic principle of ancient philosophy is the understanding of asceticism as a certain moral virtue.

Keywords: antiquity, asceticism, perfection, spiritual, bodily.

Олександр Матковський
(м. Суми)

ФІЛОСОФІЯ КОБЗАРСЬКОГО МИСТЕЦТВА

Національне мистецтво українців, репрезентоване кобзарською культурою, — явище оригінальне, незрівнянне, таке, що не має аналогів у інших культурах. Незважаючи на інтерес до нього, ще багато питань, пов'язаних із цим різновидом народної творчості, залишаються не з'ясованими. На наш погляд, на часі є пізнання філософії кобзарського генія як носія національної ідеї.

Аналіз актуальних досліджень. П. Бондарчук, Б. Жеплинський, В. Ємець, М. Підгорбунський, О. Дубас, О. Нирко, Ф. Лавров, М. Хай, К. Черемський, Ю. Мішалов та ін. **Мега статті** — окреслити в основних рисах філософію кобзарського мистецтва в парадигмі національно-культурної дійсності.

Виклад основного матеріалу. Кобзарське мистецтво — національний культурний феномен, автентичний різновид народної творчості українців. Терміном кобзарство у фольклористиці позначають мистецтво кобзарів — народних співців-музикантів, які виконують (і часто складають самі) думи, пісні та інші твори, супроводжуючи їх грою на кобзі (бандурі). Вперше імена кобзарів (Чурило, Стечко, Тарашко) згадано в польських хроніках XV–XVI ст. Особливо популярними були кобзарі на Запорозькій Січі. Вони супроводжували козаків у походах, думами й піснями підносили бойовий дух війська, уславлювали народних борців проти поневолення й гніту. За волелюбну творчість кобзарів постійно переслідувала влада. [14].

Кобзарями, як відомо, називають українських народних співців і музикантів, які були творцями, хранителями і живими носіями епічної традиції, що реалізувалася у жанрах історичних пісень, дум, релігійних піснеспівів, моралізаторських (повчальних) пісень, а також казок та переказів, супроводжуваних грою на кобзі, лірі або бандурі (тому й називали їх лірниками або бандуристами). Значення їх для українського народу порівнюють із вагою давньогрецьких поетів у давній Греції, арабських поетів для

Арабії або степових співців-акинів для Середньої Азії, Монголії і Казахстану. Отже, треба усвідомлювати істину, що наш народ (сам етноуклад життя) витворив особистість митця-кобзаря, що слугувала взірцевим носієм його культури, засвідчувала базові філософські підвалини народного духу, національної ідеї.

Вчені вважають що кобзарство своїм корінням сягає часів Київської Русі. Попередниками кобзарів були музиканти, що їх зображено на фресках у Софії Київській. З князівських часів дійшло до нас ім'я Мануйла, «певца гораздога». У Галицько-Волинському літописі згадується, що у 1240 році жив і творив при дворі галицького архієпископа співець Митуса. Ці чинники суттєво вплинули на формування філософії кобзарського мистецтва, що дійшла до наших часів.

Організоване кобзарство побутувало на теренах Гетьманщини і як феномен зародилося на околицях Комишня, Миргорода та Зінькова десь е 1750 рр. Незрячі співці утворювали братства або гурти на взірць ремісничих цехів. У братствах існували майстри й учні, які впродовж двох років опановували не тільки кобзарську майстерність, а й так звану таємну лебійську мову; вони повинні були дотримуватися встановлених правил, порушення яких каралося. Незрячі кобзарі були не жебраками, що випрошують милостиню, а професійними виконавцями, які грою на бандурі та співом заробляли собі на життя. Отже, філософія життєтворчості кобзарів — високоморальна й добродесна, сповнена високих переконань, принципів, суджень, оцінок. Образ кобзаря в народній свідомості сприймається як космічно-небесний, чистий, принципово-відкритий, близький і рідний для кожного.

Згідно з висновками вчених, історично склалися три типи кобзарів. Співці першого типу виконують думи та пісні, не вносячи у виконання творчого елемента, тобто співають і грають на кобзах так, як вони навчилися від своїх учителів. Другий, найпоширеніший тип — кобзарі-імпровізатори, які щоразу додають у виконуваний твір якісь зміни відповідно до певних обставин. До третього типу належать кобзарі-творці власних пісенних зразків. Усі три типи співців — однаково сильні і впливові.

Терміном «кобзар» в широкому розумінні іноді позначають не лише автентичних народних співців, а й придворних бандуристів, сліпих бандуристів, бандуристи які стилізують свою творчість під брендом кобзарства — кобзарі-артисти. Також до загальної категорії кобзарів можуть зараховувати бандуристів, які наслідують виконання та репертуар автентичних народних кобзарів. Отже,

усталеним є погляд на кобзарство як клас, як когорту митців, що засвідчила свою самобутність і окремішність, свою елітарність, народний аристократизм.

Суттєвим показником філософського підґрунтя кобзарського мистецтва виступає їх чітко окреслений, неухильний виконавський репертуар. До кобзарського репертуару обов'язково входили: молитви, псалми і канти (не менше 12 псалмів); «журні» пісні (сирітські тощо); «запросницькі» (жебрацькі) пісні; «причити»; (причитання, голосіння); «сердешні подяки»; «битовщини» (пісні про побутове життя народу); старини (билини) — співані оповіді про «богатирські часи»; «козацькі псалми», або «козацькі пісні» (з початку XIX ст. почали називати думами); «звичайні» — світські та обрядові пісні; «гуртоправські», «пияцькі», «гультьяйські» та сороміцькі («срамні») пісні, а також танцювальні, ігрові пісні та ін. Репертуар народних співців слугує свідченням їх базової основи життя та діяльності, визначає поведінкові орієнтири, висвітлює сформовані в цієї національної когорти місіонерської лінії.

За нашими переконаннями, філософія кобзарського мистецтва базувалася на засадах національної самоідентичності, окремішності, самобутності: кобзарі усвідомлювали свою місію — пропагувати національний дух, возвеличувати національного героя-захисника з його чеснотами, підносити національний спосіб життя, боротися за національну ідею.

Філософія кобзарського феномену була невіддільно пов'язана з національною ідеєю, сутність якої співмірна з поняттями волелюбства, нескореності, любові до свого народу, його традицій, культури, шанування рідномовного, національно-культурного, побутового середовища.

Суттєвим чинником філософії кобзарського феномену, поведінкової системи народних митців треба вважати їх цілеспрямовану пропагандистську діяльність, скеровану на просвітництво, на культивування високих життєвих поглядів і переконань, на розширення світогляду народних мас.

Філософія феномену народних співців безпосередньо корелює з їх призначенням, життєвою позицією: кобзарі розуміли своє покликання у суспільстві; вони добровільно і гідно виконували обрану місію — бути стійкими поборниками волі і щастя народу, речниками його духу.

На підвалинах споконвічної народної культури, народного укладу життя, етнопобуту пращурів кобзарі, лірники, бандуристи як вихідці з народу невтомно втілювали у свої мистецькі шедеври

національні (народні) ідеали добра, справедливості, гідності, високо моральності, що були для них понад усе. Митці не тільки шанували, а й пропагували кодекс доброчесності.

Життя, діяльність, творчість кобзарів — наскрізно національні і водночас гуманістичні. У цьому — основа філософського кредо кобзарства як класу.

Висновки. Отже, кобзарі, лірники, бандуристи — не тільки носії національної самобутньої культури, не тільки майстри виконавського мистецтва, а поборники, глашатаї, провісники національної ідеї, національно-культурної автентичності, речника волі, свободи народу. Місія кобзарства як класу полягала у просвітництві, у пропаганді передових волелюбних і життєствердних намірів.

ЛІТЕРАТУРА

1. Багалій Д. І. Історія Слобідської України / Д. І. Багалій. — Харків: Дельта, 1993. — 256 с.
2. Беценко Т. Дослідження Григорія Нудьги про народні думи / Т. Беценко // Народознавчі зошити. — 2013. — № 4. — С. 693. — Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/NaZo_2013_4_17
3. Беценко Т. Думи — перлини національно-культурної спадщини українців // Наше життя. — 2018. — № 6. — С. 13-15
4. Беценко т. П. Текстово-образні універсалії думового епосу: структура, семантика, функції / Т. П. Беценко. — Суми, 2008. — 400 с.
5. Бобечко О. Ю. Місце і роль мистецької діяльності Лесі Українки в розвитку бандурного мистецтва в Україні / Бобечко О. Ю. // Українська культура: минуле, сучасне, шляхи розвитку. — 2014. — Випуск 20 (т. 2). — С. 243-247.
6. Бондарчук П. М. Кобзарі, бандуристи // Енциклопедія історії України : у 10 т. / редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін. ; Інститут історії України НАН України. — К. : Наук. думка, 2007. — Т. 4 : Ка — Ком. — С. 371.
7. Гарасим Я. Національна самобутність естетики українського пісенного фольклору / Ярослав Гарасим. — Львів, 2010. — 376с.
8. Грица С. Й. Мелос української народної епіки / С. Й. Грица. — К. : Наукова думка, 1979. — 248 с.
9. Димченко С. Кобзарський етнографічний концерт Гната Хоткевича (до 105-ї річниці Археологічного з'їзду) // Нар. творчість та етнографія. — 2007. — № 5. — С. 89-93.
10. Димченко С. Лицар чарівних струн (До 90-річчя від дня народження Андрія Бобиря) // Нар. творчість та етнографія. — 2005. — № 5. — С. 107-111.

11. Дубас О. Корифей кобзарського мистецтва України (до 200-річчя від дня народження Остапа Вересая) // Нар. творчість та етнографія. — 2003. — № 4. — С. 47-50.
12. Єременко О. В. Історичні і літературні параметри кобзарства як культурологічного феномена: Шевченкова інтерпретація / О.В. Єременко // Київ і кияни у соціокультурному просторі XIX—XXI століть: Шевченкознавчий дискурс (до 200-річчя від дня народження Тараса Шевченка) : матер. Всеукр. наук.-практ. конф., 29 трав. 2014 р., м. Київ. — К., 2014. — С. 142-148.
13. Зінків І. Бандурна творчість Гната Хоткевича: між традицією і модернізмом / І. Зінків // Педагогічна освіта: теорія і практика. — 2012. — Вип. 12. — С. 337-342.
14. Жеплинський Б. М. Кобзарство //Енциклопедія Сучасної України// Режим доступу: [esu.com.ua > search_articles](http://esu.com.ua/search_articles)
Жеплинський Б. Коротка історія кобзарства в Україні. — Л. : Край, 2000. — 195 с.
15. Жеплинський Б. М., Ковальчук Д. Б. Українські кобзарі, бандуристи, лірники. Енциклопедичний довідник. — Львів : Галицька видавнича спілка, 2011. — 315 с.
16. Ємець В. Кобза / В. Ємець. — К. : Рад. школа, 1920. — 40 с.
17. Квітка К. Професіональні народні співці й музиканти на Україні: Програма для досліду їх діяльності й побуту. — К. : Друк. У. А. Н., 1924. — 114 с. / Квітка К. [Електронний ресурс]. — Режим доступу: <http://elib.nplu.org/view.html?id=188>.
18. Колесса Ф. М. Мелодії українських народних дум / Колесса Ф. М. — К: Наукова думка, 1969. — 598 с.
19. Колесса Ф. Українська усна словесність/ Філарет Колесса. — Едмонтон, 1983. — 645 с.
20. Культура і побут населення України: Навч. пос. / В. І. Наулко, Л. Ф. Артюх, В.Ф. Горленко та ін. — К. : Либідь, 1991. — 232 с.
21. Куровська І. Р. Олексій Нирко — універсальна особистість, визначний діяч кобзарського мистецтва Криму // Гуманіт. науки. — 2013. — № 2. — С. 163-170.
22. Кушпет В. Старцівство: мандрівні співці-музиканти в Україні (XIX — поч. XX ст.). — К. : Темпора, 2007. — 592 с.
23. Лавров Ф. І. Кобзарі. Нариси з історії кобзарства України/ Ф. І. Лавров. — К. : Мистецтво, 1980. — 254 с.
24. Морозевич Н. В. Бандурне мистецтво як культурне надбання сучасності: автореф. дис... канд. мистецтвознавства: 17.00.03 / Н. В. Морозевич; Одес. держ муз. акад. ім. А. В. Непланової. — Одеса, 2003. — 16 с.
25. Нирко О. Ф. Кобзарство Криму та Кубані: навч. посіб. — К. : Просвіта, 2008. — 480 с.
26. Різник О. Кобзарське мистецтво у світі культурологічної прогностики /Різник О. // Матеріали наук. практи. конференції «Кобзарсько-лірницькі традиції та їх сучасний розвиток». — К., 1994. — С. 21- 23.
27. Ржевська М. На зламі часів. Музика Наддніпрянської України першої третини ХХ століття у соціокультурному контексті епохи: монографія /Ржевська М. — К. : Автограф, 2005. — 325 с.
28. Стратілат А. Про стійкість традицій кобзарства в Україні // Нар. творчість та етнографія. — 2004. — № 1-2. — С. 79-82.
29. Хай М. Микола Будник і кобзарство. / ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України. — Львів: видавництво «Астролябія», 2015. — 320 с.
30. Хай М. Й. Структура кобзарсько-лірницьких товариств: цеховий статут і цехове арго, етнопедагогічні засади і реконструкція // Наук. зап. Терноп. нац. пед. ун-ту ім. В. Гнатюка. Сер. Мистецтвознавство. — 2014. — № 2. — С. 116-128.
31. Мартинович П. Кобзар Петро Дригавка /// Нар. творчість та етнографія. — 2006. — № 5. — С. 24-35.
32. Марченко М. І. Історія української культури: З найдавніших часів до середини ХVІІ с. / М. І. Марченко. — К. : Рад. школа, 1961. — 286 с.
33. Підгорбунський М. Кобзарі та бандуристи в Україні // Київ. старовина. — 2003. — № 4. — С. 170-175.
34. Роменщина літературна/ Упор. Овчаренко О. І. — Суми: Еллада, 2012. — 464 с.
35. Українська фольклористика. Словник-довідник. — Тернопіль : Підручники і посібники, 2008. — 448 с.

Галина Меднікова
(м. Київ)

ЗМІСТОВІ АСПЕКТИ ТРАНСФОРМАЦІЇ ТІЛЕСНОГО ДОСВІДУ В КУЛЬТУРНИХ ПРАКТИКАХ СУЧАСНОСТІ

Актуальність. У функціонуванні нових культурних практик повсякдення, які фіксують зміну поведінки людей в організації свого життя, вільного часу, сфері дозвілля, культурного споживання, — екзистенційні проблеми грають суттєву роль.

Нові культурні практики, які визначають сьогодні особливості функціонування культури, це фітнес, масовий попит на якій задовольняє система Sport-Lief, кулінарні практики, садівництво, освітні практики, аудіо практики, нічні культурно-розважальні практики, інтернетпрактики, ескапізм, історико-рольові ігри, участь у святкових діях (день міста Києва, день Незалежності, свято вишиванки, свято борщу, вареників, фестиваль високого мистецтва Vouquet Kyiv Stage тощо), а такі старі культурні практики як туризм, шопінг, проведення календарних свят набувають нові акценти. Ми розглянемо тільки дві: кулінарні практики (культура їжі) і фітнес практики (фізична культура), що пов'язані з тілесністю, цінністю здоров'я, яке стає основою якості життя.

Виклад основного матеріалу. Сучасне суспільство часто називають «цивілізацією дозвілля», відмінними рисами якого є підвищення цінності вільного часу в житті індивіда і перетворення дозвілля в одну з основних життєвих потреб. Сфера дозвілля поряд з професійною сферою стала однією з основних областей взаємодії індивіда з соціальним оточенням і затвердження власного статусу та ідентичності.

У сучасному суспільстві відбувся перехід від зовнішньої орієнтації суб'єкта до внутрішньої, що фіксує найскладніші культурні зміни. Результати зовнішньої орієнтації часто не залежать від суб'єкта. Внутрішня орієнтація — це орієнтація на переживання, побудову власної біографії як проекту «щасливого життя», який також націлений на те, щоб «щось приємне пережити». Люди стали цінувати свої почуття, звертатися до них, міркувати про самих себе.

Споживацтво (консюмеризм), як характеристика сучасного суспільства відходить на другий план, цінністю стає — переживання.

Зміна споживчої орієнтації з зовнішньої на емоційну (внутрішню) відображається у культурних практиках повсякдення, особливо пов'язаних із тілесністю, коли на перший план стали виходити не проблеми здоров'я, а задоволення від фізичних справ у всіх їх багатоманітності в комфортних умовах фітнес-клубів; кулінарні практики, також орієнтовані на тілесне задоволення — смак, запах, естетичне оформлення їжі.

Згідно трьох основних сфер буття людини культурологи виділяють природне, соціальне і культурне тіло. «Природне тіло» — це біологічне тіло індивіда, що функціонує за законами живого організму і тут на перший план виходять проблеми здоров'я. «Соціальне тіло» адаптується до цілей функціонування у суспільстві, в різних сферах діяльності і підкоряється стандартам (ідеалам, певним уявленням). Саме воно стає частіше предметом переживання, якщо на думку особистості не відповідає соціальними вимогами (суспільства, професії). Часто зосередженість на власному тілі, яке людина прагне наблизити до запропонованого зразка і демонструвати оточуючим свої успіхи на цьому шляху, стає джерелом постійної внутрішньої напруженості людини. «Догляд за собою» (культуризм в широкому сенсі) є умовою професійної успішності, але іноді перетворюється на публічну демонстрацію його результатів.

«Культурне тіло» — продукт культуросообразного формування і використання людиною свого тілесного начала в процесі свідомої роботи над собою. На першому місці тут вимоги, які пред'являє людина сама до себе: як вона хоче виглядати — це суттєво для її самопочуття в суспільстві, самореалізації, самоідентифікації. Добре виглядати — це значить перш за все бути здоровим і доглянутим. Культурні практики догляду за тілом різноманітні: крім очевидної області, пов'язаної з медициною, тобто профілактикою і лікуванням хвороб, можна також виділити області дієтології, косметології, пластичної хірургії, фітнес (фізична культура), боді-арт. Догляд за власним тілом не на демонстрування іншим, а для самого себе, приносить насолоду, задоволення.

Людина намагається осмислити власне тіло, зрозуміти і виробити стратегію уходу за ним в повсякденних практиках, які є широким полем емоційно-раціональних дій. Завдяки фітнес-культурі, кулінарним практикам і високому рівню розвитку медичних і косметологічних технологій людина починає розцінювати тіло як особистий проект, якому вона може і, навіть, зобов'язана

приділяти час і кошти. В повсякденних культурних практиках сьогодні поширена індивідуалістична установка. Кожен сам формує, прокладає траєкторію власного комфортного життя.

Розвиток фітнесу як інноваційної культурної практики в суспільстві стає проявом соціальних змін, пов'язаних з поширенням тенденції бути здоровою, красивою і успішною людиною. З. Бауман розрізняє дискурси фізичної підготовленості та здоров'я. Здоров'я, на його думку, це правильний і бажаний стан людського тіла і духу [1].

Заняття фітнес-практиками дає можливість вести активний образ життя: працювати, подорожувати, цікаво проводити дозвілля. Здоровий спосіб життя всіляко підтримується суспільством, пов'язаний з особистісно-мотиваційним втіленням індивіда своїх соціальних, психологічних і фізіологічних можливостей і здібностей.

У цьому контексті фітнес (від англ. fit — відповідати, бути в хорошій формі) — комплекс практик, спрямованих на поліпшення та підтримання таких параметрів тіла, як сила, гнучкість, витривалість, координація, реакція, швидкість, а також зовнішній вигляд тіла.

Він особливо цікавий, по-перше, тому що в практики фітнесу залучені в основному люди, які активно і свідомо працюють над своєю «формою», по-друге, фітнес об'єднує обидва аспекти мотивації турботи людини про тіло — здоров'я і красу.

Нам важлива думка англійського соціолога З. Баумана про фізичну підготовленість, як умову (можливість) порушувати норми, залишати вже досягнуті стандарти позаду і, по-друге, ставитися до роботи зі своїм тілом як до глибоко суб'єктивного переживання. [1]. Фізично і психічно витривалість означає готовність приймати незвичайне, невипробуване, екстраординарне і, перш за все нове, що стає необхідною умовою виживання у динамічному інформаційному суспільстві.

Добре виглядати — соціальна цінність не тільки для молоді, але й для людей похилого віку. Завдяки процесу ювеналізації, коли старість відсунута за 70 років, і люди похилого віку прагнуть виглядати красиво-благородно, поширило активний образ життя. Пенсійний вік став розглядатися як можливість жити згідно своїх бажань. Спілкування з приводу кулінарних практик, спільне заняття фітнесом надзвичайно популярні серед людей похилого віку.

Фітнес-клуби — це місця локалізації людей, які не просто знаходяться там відносно тривалий час на регулярній основі, а, що важливіше, вважають практики такого проведення часу соціаль-

но близькими — відповідними їх життєвому стилю. Фітнес-клуби вибираються індивідами самостійно і розглядаються як елемент їх оригінального «стилю життя».

Одна з найбільш популярних мереж фітнес-клубів «Sport Life», яка заснована венчурним фондом Київ-Капітал в Меріленді, (США) в 2001 році з метою інвестицій в спортивну інфраструктуру країн Східної Європи. На сьогоднішній день мережа клубів Sport Life відкриває великий спектр можливостей в області товарів і послуг для здорового способу життя, які можуть задовольнити найбільш вимогливих відвідувачів.

Отже, зростаюче розмаїття послуг свідчить про зростий інтерес людей до фітнесу та про появу різних смислів, мотивів, пов'язаних із фітнесом. Діяльність фітнес-клубів як організацій неможлива без соціальної інтегрованості відвідувачів фітнес-клубів, що розглядають їх як одну з ключових точок базування в соціальному, фізичному і часовому просторі. Постійне оновлення номенклатури фітнес-курсів дозволяє підтримувати інтерес відвідувачів до занять. Фітнес-індустрія, заснована на постійному прогресі методик, технологій, філософії фізичної підготовленості, надає людини, що прагне досконалості всі можливості для того, щоб отримати задоволення.

Кулінарні практики повсякдення також пов'язані із тілесністю. Різноманітність їх сьогодні вражаюча: на кожному каналі ТВ кожного дня не менш ніж три-чотири кулінарних шоу: «Жити смачно з Джеймсі Олівером», «Кулінарна дуель», коли свекруха змагається з невісткою, «Смак», де актори, відомі спортсмени, музиканти пропонують свої рецепти, «Смачні історії», «Готуємо разом», «Запитайте повара», «Звана вечеря», шоу, присвячено суто дачним, мисливським, десертним рецептам і багато інших. Простір Інтернету, соціальних сітей заповнений різними кулінарними рецептами, нейтрально-світською темою спілкування стає вже не погода, а кулінарія.

Закономірно встає питання: така увага до кулінарії і багатоманітність кулінарних практик в повсякденній культурі сьогодні свідомо формується культуріндустріями (ТВ-шоу, соціальні сеті, спеціалізовані Інтернет-сайти), які активно просувають масовому споживачу нові продукти, спеції, новий посуд, нові кухонні прилади різних фірм, або щось принципове змінилось у ціннісних орієнтаціях масового споживача. На наш погляд, не виключаючи першу причину, визначною все ж є зміна ціннісних орієнтирів, яка обумовлена тим, що зараз у населення збільшилася сфера дозвілля і кулінарія стала сферою творчості, коли від традиційної

одноманітності («пирого і каша — їжа наша») людство прийшло до різноманітності й в кулінарній сфері теж. Кулінарія стала сферою самовираження людини і отримання задоволення від їжі.

Якщо нещодавнє різні моделі «правильного харчування» пропагували культ корисності, турботу про здоров'я і душевне благополуччя і забували про задоволення (часто адже виключали його зовсім), то стратегії кулінарних практик сьогодні прагнуть виправити цю ситуацію. Культивуючи естетику і комфорт, кулінарні практики не забувають про задоволення, яке підтримує власну цілісність і енергійність.

Культ тіла став певним архетипом в культурі постмодерну, що змінило відношення до тіла і тілесні задоволення стали сприйматися як цінність. Знаки задоволення активно використовуються в рекламних цілях, акцентуючи увагу на нижню половину тіла: шлунок, статеvu сферу, ноги. Культ виснажених худорлявих красунь пройшов, просувається індустрія смачного харчування. Саме поширення кулінарних практик свідчить про трансформацію тілесного досвіду в культурних процесах в бік задоволення. Турбота про задоволення стає важливою ознакою культури. Цінується багатоманітність (багато сортів хліба), незвичайність смаків, як наприклад, солодка печінь у яблуках.

Екзистенційні аспекти кулінарних практиках пов'язані з проблематикою тілесного: смак, запах, корисність. Зараз людину цікавить не черговий рецепт, їх пропонують надзвичайно багато, а базові техніки кулінарії, тобто метафізика кулінарії:

— як нарізати овочі, фрукти, м'ясо в залежності від структури продуктів, як при цьому тримати ніж, який саме ніж підходить для яких продуктів — від цього зависить якість, смак приготованої страви;

— як обробляти птицю, м'ясо, овочі;

— як готувати базові соуси, бульйони, приправи;

— як частково позбавити продукти від нітратів;

І головне, людина зараз прагне досягнути фізико-хімічні процеси, які відбуваються при готуванні їжі, розуміти, при якій обробці з'явиться корочка на продукті, при яких умовах овочі стануть хрусткими, при яких — в'ялими і втратять кольорі, що зробити, щоб зберегти те чи інші запахи, аромати тощо.

Екзистенційні аспекти в кулінарних практиках знаходять також прояв в поверненні до першоджерел, тобто через увагу до харчування в традиційних етно-і-субкультурах, коли їжа була символом проблематизації буття, структурувала світ у певному напрямку. В залежності від того, яким продуктам надавала пере-

вагу людина, як вона їх готувала, їла, актуалізувалася її інтеграція у космічний і соціальний порядок. Зараз з'являється багато ресторанів національної кухні, колиб, поширюються такі назви громадського харчування як «Матусина кухня», «Варенична», «На дровах», «Здоровенькі були», «Пузата хата» тощо.

Питання про тілесне переживання задоволення від їжі важливі з точки зору тілесної ідентифікації індивіда в соціо-культурному просторі. Так М.М. Бахтин показує, що становлення колективного народного тіла відбувалося у вигляді спільної насолоди святковою трапезою [2, 14].

Якщо до недавнього часу культура харчування вивчалася в основному етнографами, які спираючись на методологію позитивізму, пояснювали причини незмінності традицій харчування кліматом, типом хазяйновитості, особливостями біохімічних процесів (Арутюнов С.А. Основные пищевые модели и их локальные варианты у народов России //Традиционная пища как выражение этнического самосознания. Арутюнов С.А., Воронина Т.А. (Ред.) М. : Наука, 2001. — 293 с. Григулевич Н.И. Питание как важнейший механизм экологической адаптации. Культура жизнеобеспечения и этнос / Отв. ред. С.А. Арутюнов, Э.С. Маркарян. Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1983. — 319 с.; Пропп В.Я. Русские аграрные праздники. СПб, Терра-Азбука, 1995 тощо), то з появою нових стратегій кулінарних практик вона стає актуальною філософською проблемою.

Висновок. Відношення людини до себе як тілесної істоти фактично є базовим і стає складовою процесів, пов'язаних зі особистісною самооцінкою і прийняттям людиною важливих рішень. Це актуалізує екзистенційні аспекти тілесності, коли тіло трактується як важливий елемент в єдиній системі поряд із іншими атрибутами людського буття, є точкою перетину мікро-і-макрокосмосу в Універсумі. В культурних практиках повсякдення процеси змістоутворення часто зв'язується із сакралізацією, переосмисленням традицій.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества / Пер. сангл. — М. : Весь Мир, 2004. — 188 с.
2. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. — М. : Художественная литература, 1990. — 545 с.
3. Эпштейн М. Философия тела. Тульчинский Г. Тело свободы. — СПб : Алетей, 2006. — 432 с.

На основі філософсько-культурологічного підходу до аналізу тілесних практик повсякдення розкрити буттєві основи і логіку трансформування фітнес і кулінарних практик сучасності. Нові культурні практики фіксують перехід від зовнішньої орієнтації суб'єкта до внутрішньої, коли переживання і почуття стають екзистенційними цінностями. В повсякденних культурних практиках сьогодні поширена індивідуалістична установка.

Ключові слова: культурні практики повсякдення, фітнес-практики, кулінарні практики, тілесність, смислові аспекти культурних практик.

Miednikova Halyna

Substantive aspects of the transformation of bodily experience in contemporary cultural practices

On the basis of philosophical and cultural approach to the analysis of bodily practices of everyday life the basics and logic of transforming contemporary fitness and culinary practices are discovered. New cultural practices capture the transition from the external orientation of the subject to the internal one, when the experiences and feelings become existential values. Today the individualistic orientation is widespread in everyday cultural practices.

Keywords: cultural practices of everyday life, fitness practices, culinary practices, bodily practices, semantic aspects of cultural practices.

Наталія Мозгова

(м. Київ),

Марія Альчук

(м. Львів)

ДУХОВНО-ФІЛОСОФСЬКА ТРАДИЦІЯ КОРДОЦЕНТРИЗМУ В КИЇВСЬКІЙ ДУХОВНО-АКАДЕМІЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ ХІХ ст.

Кордоцентризм як духовно-філософська традиція в лоні української філософії був наслідком візантійського впливу на світогляд вітчизняних мисленників ще за часів Київської Русі. І якщо в західноєвропейській культурі, на думку В. Горського, панувала «платонівсько-аристотелівська» традиція пізнання, яка була зорієнтована на пошук незалежної від людини істини, то у вітчизняній культурі панувала інша домінанта — а саме, зорієнтованість на пошук не стільки об'єктивної істини, скільки правди, яка була б невід'ємною частиною людської екзистенції. Українська філософія, пройшовши історичні флуктуації від способу духовної діяльності, способу перебування в світі (типовим прикладом якого був образ Г. Сковороди) до академічної, університетської дисципліни (типовим прикладом якої був П. Юркевич) — тим самим ствердила домінуючий вплив екзистенційно-антропологічної традиції.

Зупиняючись на традиції кордоцентризму в духовно-академічній філософії ХІХ століття слід підкреслити, що ця проблема була частиною більш загальної релігійно-зорієнтованої проблеми, а саме проблеми співвідношення віри та знання. І саме в руслі останньої і розглядалась, зрозуміло по-різному, і проблема кордоцентризму. У творах В. Карпова (1798–1867), П. Авсенева (1810–1852), О. Новицького (1806–1884), Гогоцького (1813–1889), П. Ліницького (1834–1906), не говорячи вже про П. Юркевича (1826–1874), можна віднайти не лише філософські роздуми, а й навіть наміри створення філософських систем. Але якщо у творах П. Авсенева, О. Новицького, С. Гогоцького ми бачимо опосередкований зв'язок з традицією кордоцентризму Г. Сковороди (ми не будемо торкатись тут філософських поглядів П. Юркевича, оскільки вони потребують окремої розмови), то у творах В. Карпова

і П. Ліницького ми вже віднаходимо не лише безпосередні посилення і захоплення філософським вченням Г. Сковороди, але й створення власної синтетичної системи на зразок філософського вчення Сковороди про три світи і дві натури.

Світ розумівся В. Карповим у трьох іпостасях: як чуттєвий, як метафізичний і як абсолютний (абсолютне буття). Відповідно до цього і людина могла входити до світу трьома шляхами: завдяки зовнішнім відчуттям, які пов'язують її з чуттєвою реальністю; завдяки «ідеям», які обумовлюють її зв'язок з метафізичною («мислимою» за термінологією Карпова) сферою буття і завдяки духовному спогляданню, яке пов'язує людину з Богом. Лише за наявності цієї потрібної гармонії в душі людини «все вишукується в одну-єдину безмежну космору, зливається в один акорд, в єдину святу пісню Всевишньому» [3, с. 133].

Таким чином, в основі системи філософського синтетизму В. Карпова лежав «закон гармонійного буття всесвіту». Розум та серце, які розвиваються як органи віри у постійному взаємозв'язку, повинні знайти у осяяній душі людини стійке підґрунтя з метою вирішення головних завдань філософії. Вихідним моментом філософування Карпов вважав конкретну свідомість, а органом істини слугували для нього всі сили душі, зосереджені у вірі. На думку В. Карпова, однією з головних проблем філософії є проблема сутності людини. Досліджуючи людину синтетично, Карпов доходить висновку, що ні в бутті, ні в діяльності людина не може бути одноманітною. За глибоким переконанням мислителя, в людині можна віднайти закони всього буття та підслухати гармонію всього життя, розлитого у Всесвіті, а також споглядати таємничі символи зв'язків, що поєднують світобудову.

Можна зробити висновок, що синтетизм В. Карпова нерозривно пов'язаний з антропологізмом і як влучно висловився В. Зеньковський, у Карпова «чітко прослідковується перетворення трансценденталізму в антропологізм» [1, с. 357].

На думку В. Карпова, все, що входить до сфери свідомості, має свою форму та зміст, а вони, набуваючи єдність в людині, об'єднують два світи — чуттєвий і духовний. І якщо дух є нескінченним, то органічна природа є скінченою. Дух — це чиста свобода, а природа — сліпа необхідність. Дух — є Бог, а природа — його витвір. Тільки в людині поєднуються обидва ці начала.

Досить показовим є і збіг поглядів В. Карпова і Г. Сковороди про необхідність створення своєї вітчизняної самобутньої філософії, яка завжди знаходиться в залежності від умов народно-суспільного життя. Зокрема В. Карпов головне завдання вітчизняної

філософії вбачав у проясненні і чіткому визначенні обов'язків громадян по відношенню до релігії і до своєї Батьківщини. Карпов доходить дуже важливого висновку, що серед різноманітних зовнішніх умов, котрі найбільшим чином впливають на розвиток і на специфіку розвитку філософії, є національний характер народу. Мислитель вважав, що поняття «загальнолюдське» є безглуздим та беззмістовним по відношенню до філософії, бо філософія є завжди продуктом діяльності представників певного народу і певної національності.

Філософські погляди В. Карпова є досить неоднозначними: з однієї сторони, він розробляє проблему віри і знання як домінуючої у духовних школах, продовжив традицію, котра сягала своїм корінням витоків «філософії серця» Г. Сковороди і яку згодом всебічно розвинув П. Юркевич; з іншої сторони, саме виходячи з витоків «філософії серця» Карпов одним з перших в тодішній Російській імперії розробив підвалини світоглядної доктрини слов'янофілів. Як писав з цього приводу Е. Радлов, «раніш за І. Киреевського і О. Хомякова російську філософію охарактеризували у тому ж дусі, в якому це зробили слов'янофіли, архімандрит Гавриїл і професор Карпов» [6, с. 128].

Розв'язання проблеми співвідношення віри і знання, їх єдність у свідомості людини та їх істинна роль у світопізнанні можливе лише на основі розмежування розуму й серця як двох головних сфер людської духовності. Ця проблема (співвідношення розуму і серця) займає чимале й досить важливе місце і у творчому доробку П. Ліницького, оскільки філософська діяльність мислителя становить пряме продовження традиції духовно-академічної філософії др. пол. XIX — поч. XX ст. При цьому філософія Ліницького стикається з академічною духовно-релігійною філософією України др. пол. XIX — поч. XX ст. більш глибоко і більш безпосередньо, ніж це здається на перший погляд. Немає нагальної потреби простежувати цей зв'язок у всіх можливих нюансах, достатньо акцентувати найбільш показові моменти. Зокрема у питанні співвідношення розуму і серця мислитель займає досить своєрідну позицію, яка проходить рефреном скрізь весь творчий доробок київського філософа. Не заперечуючи важливого значення серця як осереддя душевного й духовного життя людини, філософ одночасно наполягав й на необхідності розуму, вимагає гармонії розуму з іншими душевними силами людини: «Недостатньо одного лише прийняття християнського віровчення, недостатньо віри в те, що це вчення істинне, необхідно при цьому і засвоїти це віровчення, причому це засвоєння, має бути здійснене всіма силами душі» [4, с. 73].

Ліницький наполягав на важливій ролі розуму в релігійному житті людини. Він ставив слушне питання: чи доцільно визнавати головним органом релігійності людини її серце та волю і одночасно нехтувати розумом? Філософ застерігав від тих згубних наслідків, які виникають як результат однобічного розмежування та нехтування якоюсь однією стороною духовного життя людини. «Розум може іноді породжувати сумнів, але з цієї причини відкидати важливість і значення розуму є повним безглуздом. Відсікайте сумнів, боріться з ним, але не відкидайте розуму!.. Отці Церкви справді надавали головного значення у справі віри і моралі серцю. Але це тому, що дивлячись на серце як на осереддя та на центр душевного життя, покладали на нього об'єднуючу силу душі, а тому не виключали й розуму, а вимагали лише гармонії розуму з іншими душевними силами людини» [4, с. 86]. Справді, в питанні співвідношення розуму й серця у переважній більшості отців Церкви можна констатувати своєрідний діалектичний підхід, суть якого полягала у тому, що без серця розум є безсилим, але й без розуму є сліпим серце, яке стає позбавленим керівництва. В онтологічному аспекті серце й розум займають однаково важливе місце, вони є аксіологічно рівноцінними, принаймні розум не входить у серце як частина у ціле. Саме на такому розумінні співвідношення розуму й серця наполягав П. Ліницький, тим самим продовжуючи тлумачення цієї проблеми з позиції східної патристики традиції.

Згідно з П. Юркевичем, розум є лише світло, яке осяює своє осереддя, або «розум є вершиною, а не корінням духовного життя людини» [9, с. 95].

П. Юркевич порівнював відношення розуму й серця з відношенням каганця та оливи» [9, с. 112]. Звідси виходить, що розум повністю залежить від свого осереддя — серця. Однак чи поглинає серце розум? Чи розчиняється розум в своєму осередді?

Проблема (співвідношення розуму й серця) викликала різноманітні думки й оцінки у сучасній дослідницькій літературі. Відзначимо крайні погляди. З однієї сторони, згідно з думкою канадського дослідника С. Ярмуса: «Юркевичева антропологія ґрунтується на двох основних силах людського духу: голова і серце... які знаходяться у відношенні зрівноваження (балансу)» [10, с. 31]. В іншому місці це співвідношення трактується як своєрідне погодження — гармонія й координація. Причому на вищу ступінь Юркевич, за Ярмусем, ставить серце людини, а не розум [10, с. 31]. З іншої сторони, наведемо думку відомого російського філософа початку ХХ ст. Г. Шпета, згідно якому «Юркевич потопив розум

у серці» [8, с. 632]. Згідно з Ліницьким, серце є осереддя та центром душевного й духовного життя людини, це об'єднуюча сила душі, але розум, на думку філософа, це не менш важлива частина душі, ніж серце. П. Ліницький трактує розум у якості інтелекту, це цілком відповідає духові новоєвропейської філософії, він наполягає на гармонії розуму з іншими душевними силами людини як у справі віри, так і у наукових дослідженнях. П. Ліницький змістовно доповнив позицію П. Юркевича, виділяючи поряд із серцем й гармонізуючу функцію розуму, але при цьому не протиставляючи серце й розум і тим самим не заперечуючи, а доповнюючи Юркевича. Не дивлячись на різні смислові наголоси у розумінні значення розуму й серця в житті людини, в цілому простежується, як зауважував С. Франк, певна закономірність, згідно з якою вітчизняна «філософія в значно більшій мірі ніж західноєвропейська, є саме світоглядною теорією, і суть її та основна мета ніколи не лежали у сфері чисто теоретичного і неупередженого пізнання світу, а завжди — у релігійно-емоційному тлумаченні життя, і що вона (філософія — Н.М.) може бути зрозумілою лише у цьому контексті, тобто за допомогою заглиблення у її релігійно-світоглядні корені» [7, с. 474].

Загалом, переважаючою тенденцією в українській філософії вважається так звана «філософія серця». І як підкреслював у своєму дослідженні М. Лук, «головним критерієм зарахування того чи іншого мислителя у лоно української філософії... є зв'язок його вчення з традиціями української духовності, найприкметнішою серед яких є культура «серця»... Чому ця проблема в найрізноманітніших модифікаціях і проявах постійно наявна в працях саме українських мислителів? Саме це має цікавити передусім історика філософії, а не те, «скільки місця» вона займає і як вирішується в кожному конкретному випадку. Тільки послуговуючись цим критерієм, можна досягнути суті та унікальності (у розумінні індивідуальної неповторності) власне української філософії другої половини ХІХ — початку ХХ ст.» [5, с. 9]. У той же час в «Історії філософії України» В. Лісовий відзначав, що «...попри релігійно-містичну чи релігійно-ідеалістичну філософську антропологію, репрезентовану Григорієм Сковородою і Памфілом Юркевичем, маємо філософські ідеї, які не вписуються в цю традицію. Фактично поза цією традицією лежать філософські курси професорів Києво-Могилянської академії чи, скажімо, аналітично зорієнтована філософія другої половини ХІХ — поч. ХХ ст.» [2, с. 19]. З цього приводу виникає слушне питання: якою мірою ідеї В. Карпова і П. Ліницького співмірні з цією традицією?

Чи може ідеї цих філософів йдуть всупереч цій традиції? Зауважимо, що спадкоємність традиції може бути виражена не лише у висвітленні одних і тих самих положень, а й у стурбованості одними й тими ж питаннями та у виборі теоретичних засобів їх розв'язання. Якщо ставити це питання таким чином, то стає зрозумілим, що однозначної відповіді на нього в принципі бути не може, бо філософська спадщина В.Карпова і П. Ліницького досить багатогранна й не підпадає під якийсь одне усталене визначення. Це глибокі й тонкі мислителі, які є досить своєрідними і оригінальними, тому й вивчення та відношення до їх філософського доробку повинно носити неупереджений, виважений та толерантний характер.

ЛІТЕРАТУРА

1. Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х томах. / В.В. Зеньковский. — Ростов-на-Дону, 1999. — Т. 1. — 542 с.
2. Історія філософії України: Підручник / М.Ф. Тарасенко, М.Ю. Русин, І.В. Бичко та ін. — К. : Либідь, 1994. — 416 с.
3. Карпов В.Н. Введение в философию / В.Н. Карпов. — СПб.: В типографии И. Глазунова и К°. — 1840. — VII. — 135 с.
4. Лилицкий П.И. Значение философии для богословия (Пособие к апологетическому богословию / П.И. Лилицкий.// Чтения в Церковно-историческом и археологическом обществе при КДА. — К., 1904. — Вып. 5. — С. 71-195.
5. Лук М.І. Етичні ідеї в філософії України другої половини ХІХ — початку ХХ ст. — К. : Наукова думка, 1993. — 149 с.
6. Радлов Є.Л. Очерк истории русской философии / Є.Л. Радлов // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Є.Л., Шпет Г.Г.: Очерки истории русской философии. — Свердловск: Изд-во Урал. Ун-та, 1991. — С. 96-216.
7. Франк С.Л. Духовные основы общества. / С.Л. Франк. — М. : Республика, 1992. — 511 с.
8. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии / Г.Г. Шпет.// Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Є.Л., Шпет Г.Г.: Очерки истории русской философии. — Свердловск: Изд-во Урал. Ун-та, 1991. — С. 217-569.
9. Юркевич П.Д. Вибране./ П.Д. Юркевич. — К. : Абрис, 1993. — 397 с.
10. Ярмусь С. Памфіл Данилович Юркевич (1826-1974) та його філософська спадщина./ С. Ярмусь // Юркевич П.Д. Твори. — Вінніпег, 1979. — С. 3-17.

У статті розглядаються філософські погляди представників київської духовно-академічної філософії В. Карпова й П. Ліницького на проблему співвідношення віри і розуму у контексті традиції кордоцентризму. Автор доходить висновку, що українська філософія в значно більшій мірі ніж західноєвропейська завжди була світоглядною теорією, суть якої лежала у релігійно-емоційному тлумаченні життя.

Ключові слова: кордоцентризм, віра, розум, знання, істина, правда.

Mozhova N.H, Alchuk M.P.

The Spirituality-Philosophical Tradition of Cordocentrism in Kyiv Spiritual-Academic Philosophy of the XIX Century

The article discusses philosophical views of the representatives of Kyiv spiritual-academic philosophy — V. Karpov and P. Linytzkiy — on the problem of reason and faith relation in the context of the cordocentrism tradition. The author concludes that Ukrainian philosophy, much more than European, always was the world-view theory, the essence of which lies in religious-emotional interpretation of life.

Keywords: cordocentrism, faith, reason, knowledge, truth, true.

Леонід Мозговий
(м. Слов'янськ)

ANTHROPOMISTIC SYNTHESIS OF THE PHILOSOPHY OF GRIGORY SKOVORODA

Formulation of the problem Gregory Skovoroda «lived in an environment shaped by Christian revelation, and, no doubt, he was deeply and on the basis of sincere faith rooted in the tradition of orthodox Christianity. However, it is precisely in this that his talent of mysticism and metaphysics is manifested that he, inspired by spiritual freedom, penetrates the very essence of this Christian tradition, from Holy Scripture, as well as from ancient Greek and Latin heritage, was able to remove the metaphysical meaning. The ideal of mystical and metaphysical knowledge is self-knowledge for the Frying Pan...» [1, p. 320].

For Skovoroda, religious experience is an experience of meeting, direct contact of the individual with the world of the divine, in which there is no physical contact with the supernatural, it is a purely spiritual experience, the mystical coloring of which cannot be identified with magic.

The purpose of the article is to analyze the concept of the heart in the philosophy of Gregory Skovoroda.

Statement of the main material

The religious-mystical aspect of the Panther doctrine is primary in relation to his philosophical speculations, becoming his dominant mood, the prevailing emotion. The pathos of a religious idea is a general background of Skovoroda's philosophical thinking, in which religious-mystical intuition determines the structure of the doctrine and the entire range of relevant topics of his philosophical search [2, p. 60]. For the Skovoroda, the religious-mystical experience is the experience of simple and obvious truths, which are presented in the form of axioms: there is God; and there is a world created by God, the essence of which is inherent in a person who returns to God, combined with it.

Skovoroda, reflecting on the world, often defines it in terms such as «obstacle», «veil» that must be overcome by means of morality. For Skovoroda, morality is a phenomenon of earthly life, but there is an anthropomistic component in it, involving the ordering of human life,

so that it is not absorbed by the world's elements, in which a person breaks, is deprived of integrity. Pan hopes to regain the lost harmony of a holistic life, minimizing their social connections, turning into an ascetic. Therefore, the output of the mystical intuition in the field of moral philosophy becomes in his asceticism — the doctrine of the need for self-restraint, which should open in man the main prospect of his existence — man is a divine being. A mysterious guide lives in a person, a blissful nature, you just need not interfere with the wisdom that lives in us. The moral way of a person, its internal structure should provide the triumph of the mystical power that lives in a person — and empirical forces in a person (first of all, the will) therefore impede moral growth, as they constantly confuse a person [2, p. 68].

Skovoroda has an interesting symbol — the symbol of the abyss, through which the anthropomistic unity of God and man is revealed. For him, God is an abyss, infinite existence and unlimited power, but man is also an abyss in the depths of his personality. It is in the depths of this abyss that the knowledge of God takes place and the experience of the connection with it results in the appearance of the state that Skovoroda defines as the moral term — happiness. But this term is also mystical, upon careful consideration of this category, we find that the frying pan's happiness is not entirely of this world. It has no real place in this world. Happiness is the state of the inner, intimate and spiritual mystical life, the dissolution and rest of man in the Divine. It is from this position that Skovoroda condemns the pursuit of external happiness, since for him happiness is an internal and intimate state, simple and easily accessible. Achieving happiness is possible but under one condition — a person must see the depth of his existence, he will open a special anthropomistic perception of the world to see everything under the sign of eternity. In such a context, such concepts as life time and life expectancy lose their significance, and the philosopher does not fear the prospect of death, which is overcome by moral means — conscience, a sense of inner harmony. Rather, it is not death itself that is overcome as a fact of our life, but the fear of death is overcome by the conviction of belonging to eternity. Skovoroda combines religious-mystical and moral-philosophical aspects, and the religious aspect is decisive. Mystical intuition determines the boundaries in which moral and philosophical problems unfold. The moral philosophy in this case is theoretically formulated, categorically developed religious thinking, systematizing the data of mystical revelation. Feeling the ideological intuitions of the Baroque era, Skovoroda could not stand aside from its key reasons related to the positive transcription of the irrational, in particular the experience of medieval and Renaissance German mysticism.

As Chizhevsky asserted that in the XVIII century acquaintance (Skovoroda) with Jacob Böhme's theosophy and some 18th century mystics (Duthoit de Mambrini) occurs; Skovoroda denied his acquaintance with the «Martinists», it is clear that in Ukraine there were admirers of Saint-Martin and except S. Gamaley. But a study of the works of Skovoroda makes it possible that he knew the mystics V. Weigel and the Angel of Silesia (XVIII century) [3, p. 36]. From these studies it can be concluded that some ideas were borrowed from Western European mystics, namely in Eckhart, Tauler, etc. Thus, Eckhart's position that the outer man perceives the world through the senses, the inner one cannot be described and recognized they are related to God. «My outer man perceives creation as a creature ... But the inner man accepts them not even as gifts of God, but as originally his! After all, even God exists and passes «[408, p. thirty]. We meet similar thoughts at Tauler: «come back to yourself», «return to yourself» [3, p. 155]. Like German mystics, Skovoroda sees the purpose of man in his deification, that is, to compare with his original Father, because «the inner man is equal to him» in strength and being. «An understanding of the inner unity and spiritual foundations of the whole culture of humanity in the Pans organically emerges from his philosophical doctrine of man as a spiritual being. The frying pan in the spirit of Y. Tauler, whose key idea of the whole theosophy was the expression «the kingdom of God is within us», says that the person in himself has God and the «kingdom of God». Faced with the process of cognition with things, discovering their unknowability for themselves, a person simultaneously encounters the infinite and the eternal, which partly and gradually turns into a form of knowledge. The latter does not exempt a person from the power of the «unknown», but contributes to the awareness of oneself as a being enveloped in the world by mysterious uncertainty, extending beyond the known, «visible» in things. This idea is also found in Swedenborg in his work «On Divine Conduct,» which repeatedly emphasizes that «an external person must be transformed by an internal person, and not vice versa. In the inner and outer person, the same thing is understood as in the inner and outer thoughts, which is often said.

Continuing to draw parallels, let us dwell on the peculiarities of the understanding of anthropomistic problems, namely the interpretation of the human soul. J. Boehme, in his turn, is convinced that as an apple grows by the force of a tree, all things came from God's will. «God the Father has power and He is the source of all strength in his depth — in Him is light and darkness» [4, p. 98]. Therefore, for Boehme nothing is more valuable than God.

However, despite the obvious structural and semantic analogies between the Pans Discourse and the legacy of the German mystical tradition, they are not evidence of a genetic link between them. As Y. Barabash notes: not M. Kovalinsky, not in the works and letters of Skovoroda himself there is not a word about J. Behme or about other German mystics. And travel to Germany? There is no data about this trip; the information available in the dictionary of P. Laruss, as we have already noted, is not confirmed by anything. Interestingly, among Western scholars, the version about the spiritual dependence of the Pans on German mystics was not widespread. On the contrary, in their works, Skovoroda often looks like a typical representative of «traditional» Russian mysticism, as a champion of the ideals of Orthodox antiquity» [5p. 275].

One can still draw certain parallels between European mysticism and Skovoroda, which in the context of anthropomistic philosophy identifies the levels of achievement of the inner essence of the inner person, which V.Ilin stops analyzing, presenting them as concepts of ecstatic experiences: the mystic sees God; the mystic unites with God; mystic adored; the soul of the mystic is the bride and the wife of God; the human soul is born again in mystical ecstasy; at the same time, God is born in the human soul; the rise of ecstasy is adequately conveyed through the figuratively expressive semantics of the concept of salvation; the state of mystical ecstasy is characterized by a deep sense of «unity of meanings» — the identity of everything with everything. It should also be noted that D. Chizhevsky was aware of mystical motives as a form of man's going beyond his own nature, drawing closer to God as an ideal, and not as something mysterious in general. Interpreting the «mystical» experience, the «subtle matter» of the philosopher's world-view, M. Kovalinsky uses the usual classification of mystical experiences in the construction of his Pans biography. «When a person leaves the circle of self-determination, arbitrariness and his vanity, considering it all to be empty, impassable and waterless earth, then the Holy Spirit takes all his senses. Kovalinsky himself wrote about one of his own mystical experiences: «I got up early and went for a walk in the garden. The first feeling that I experienced in my heart was a certain swagger, freedom, vigor, hope with performance. Entering all the will and all my desires into such a mood of the spirit, I heard in myself an unusual movement that overfilled me with incomprehensible force. Suddenly some kind of outpouring filled my soul, everything flared from him, and it seemed that the fiery current was spinning in my veins I clung to myself, heard assurances of love, and have since devoted myself to my son's obedience to the Spirit of God» [6, p. 401]. Kovalinsky repeatedly addresses the topic of the allegory of the Spirit,

which allegedly saved Skovoroda from unhappiness. In general, in the arguments of the Pans, this mystical spirit of God had different meanings, being either in the form of an inner human essence, now in the form of a heart, then simply a human thought, but at the same time he always had the symbolic meaning of the authenticity of events. Spirit or God are those symbols that designate humanity in a person who, in the Frying pan, has a real divine face.

Through the irrational-mystical aspects that permeate almost the entire anthropology of a wandering philosopher, the dual perception of one's own being is revealed. In this context, Russian researcher V. Yern considers the anthropomistic philosophy of the Pans: «Skovoroda goes through the Earth to Heaven, and not through Heaven to the Earth. Without obedience, arbitrarily and passionately, he chooses the path of personal comprehension of salvation and the structure of cosmic life on his own fear. He constantly listens to the secret voice, which, when it is silent, speaks in it and trustfully perceives the truth of his passions, visions and contemplations. In fact, in his work, Skovoroda realizes a turn in the understanding of man as a spiritual entity with a focus on «being inner.» This provision is confirmed in the works of Dionysius the Areopagite and John of Damascus.

Skovoroda was not just a philosopher; to what extent can it be considered as an intermediate link connecting the anthropomistic traditions of deep antiquity and the Middle Ages, east and west with modern schools and trends. As E. Malanyuk notes in this connection: «The elements of the Christian» east «and» west «in our church culture are too significant for their future» synthesis «to be easy and only mechanical. The absence of church-ritual fanaticism (as well as any — in the field of faith — fanaticism) rather strangely enough, this «synthesis» was made more difficult than facilitated: this business, in fact, never became «at the edge of the sword» — and therefore, by the way, there remains (as it remains) a problem.

Chizhevsky and Ern note such a characteristic feature of Skovoroda's philosophy as symbolism, which manifested itself both in the way of thinking and figurativeness, and in an even more significant ontological sense, especially with regard to the teachings of the Bible. On the other hand, according to A. Pypin, «the mystical element, and in that particularly bizarre form in which we find it in our masons, occupies a significant place in the writings of the Pans, that it is impossible to circumvent it and, undoubtedly, this mysticism correlates little with philosophy Plato.

Skovoroda's passion for symbols and antitheses, to some extent, can be explained by the undeveloped philosophical terminology, but at the

same time, the religious-mystical setting became the dominant philosopher.

An important idea of the philosophy of the pan is the unity of God and humanity. God is in man as a «divine Spark» and to a certain extent is the condition and ultimate goal of studying the structures of human existence and determining the prerequisites of self-knowledge. Of all the partial, he tried to isolate something common that would clarify the picture of the world, in the center of which is the human mind.

The highest manifestation of creation is the very creation of man, carried out through individual efforts, which are directed towards his likeness to God, through the liberation of the inner man and his reincarnation into a «sincere man.» As a result of the struggle of the «internal» person and the «external» in the event of victory, his «second birth» occurs, in which he is really defined by the attributes of God. These ideas are close to the Gnostics and the whole esoteric tradition, thanks to which faith finds its new confirmation that «the truth of the Lord, not the demonic,» and who knows the truth, he knows God. In this matter, Skovoroda frowns on the priority of internal, spiritual knowledge, as opposed to external, material knowledge. The anthropomistic interpretation that the «spiritual eye» opens is manifested in the constant reminder of the proposition that self-knowledge and the realization of God are one and the same. Therefore, the problem of man, his essence, was at the center of attention among the most important issues that Skovoroda analyzes in his anthropomistic teaching. The external in man is nothing but a mask that hides every member, and then — «there is a body of the earth and there is a spiritual, secret, intimate, eternal». These thoughts are very closely related to the anthropomistic doctrines of the Gnostics.

Considering the ratio of «visible» and «invisible» natures in the framework of the «symbolic world», Skovoroda clearly fixes the depth of the «gap» between phenomenal and noumenal levels, in which, on the one hand, the Bible can be interpreted as «false», «dirt», «shadow», etc., and on the other -» The Bible is the new world and the people of God, the kingdom of love, beautiful Jerusalem ... society in love, love in God, God in society, Here is the ring of eternity. Thus, the philosopher in the act of «meditation» over the texts of the «symbolic world» elevates «from bodily contemplation to contemplation of the spiritual» (Johann Damaskin) and, basing on the biblical texts, indicates the possibility of harmony for man.

In the sphere of «microcosm», which drew the most attention of G. Skovoroda, gnosis was the totality of the «affinity» of public actions of people, the absence of which leads to the emergence of evil in the

world. This philosopher's thought resonates with many prominent thinkers of the past. So, Dionysius the Areopagite, clarifying the question of the origin of evil, argued that evil does not exist neither in God, nor in angels, nor in demons, nor in people's souls, nor in animals, «in nature, taken as a whole, there is also no evil.» «Evil is the impoverishment and insufficiency of good». This situation is found in Aurelius Augustine, who noted that evil is nothing more than a negation of good. The essential approach of the Frying Pan is quite positive, since it denies the presence of negation in the world as such. Evil does not have its own cause and essence, and the absence of good is the omission and negligence of the person himself, who turns out to be indifferent both to the world and to himself. In this context, it is worth recalling the well-known statement of H. Ortega y Gasset: if I do not save my own circumstances, they will not save me. And the Soviet philosopher and sociologist A. Zinoviev said the following on this matter: to think about good is to fight evil. Man must be responsible for the fate of the world, and this is the feeling the inner, mystical and irrational conscience of man, his inner resonator of communion with the divine.

In this context, it is important that the main problem of the philosophy of Skovorodino is the theological knowledge of the Super-Existing, One God on the steps of his own emanation, the neo-Platonic interpretation of the Christian Trinitarian doctrine, which represent God — the father in the «obsessive world», the Holy Spirit, in the «world of symbols», God's Son within the framework of the «microcosm», which is mystically comprehended by hermeneutical ascent to the holy letter in the process of knowing the noumenal level of things, through the existential meaning of the Truth as an anthropomist. In other words, the teaching of the «inner man» as an entity that has being is for itself and that is emancipated from the «Christian» mystery to the divine Logos.

Thus, the corresponding style of philosophizing of Skovoroda was formed not on an «empty place», but had a solid ideological foundation. Skovoroda calls not to be content with the external, visible side of things and phenomena, but to penetrate deep into the root of objects, thus revealing the truth, where everything material, the external is nothing but «junk, nonsense,» and real truth is revealed only through self-knowledge and perfecting your own nature. The invisible nature, which is formed by «God», the cosmic mind, blurred in the universe by the spirit, does not exist outside the true world. Fusing God and man into one, dissolving deity in the world, G. Skovoroda believed that the «new» person and the «new» world should be sought not in the other world, but in the «inner» world of man, which still needs to be found in the middle yourself, that is, turn into a true person. «How is it possible

that a person is not external or its extreme flesh, as the people reason, but with a deep heart or thought of him: he is just the greatest man and head. And its external appearance is nothing more than a shadow, a heel and a tail,» thinks the thinker in Narcissus. In addition, in the imagination of Skovoroda and the soul of a person has its own different depths, more precisely, its surface or appearance, which hides the true essence of the human soul of the inner as such. Such a person for Skovoroda is a mystical mystery, which is hidden behind the shadow of the external and superficial. Thus, it is the mystic of Skovoroda that is revealed on the assumption that the world is related to God, who, thanks to his presence, gives everything meaning and certainty.

Considering that the active invisible principle is the basis of everything, Skovoroda even goes further and assures that physical bodies are capable of movement thanks to the spirituality that underlies the Divine principle in them. True nature is hidden from the outer sight — we do not see it, it exists in things, it forms an appearance, forms and changes it. It is the teaching about man as a spiritual being that Skovoroda connects with the spiritual principles of Russian culture.

Anthropomistic views at the same time were developed by the Russian Rosicrucians N. Novikov, I. Lopukhin, I. Schwartz, who, as G. Florovsky wrote, called for «domination over thoughts» to learn the truth. In their concept, a pure heart is a necessary condition for self-knowledge and «holistic living knowledge.» The mystical implications of Skovoroda's creativity concerning the Masonic worldview are indicated by Y. Barabash: «...Gamalea's letters evoke considerable interest in understanding some features of the Masonic worldview and world outlook; they enable us to determine the points of contact not only between Gamaleya and Skovoroda, but also wider — between the views of the latter and Masonic teachings in general. First of all, this unconditional domination of the moral principle, moreover, the moral self-perfection of the individual, self-knowledge, and self-restraint to asceticism are considered as a condition of a beneficial effect on the moral level of society. Then there is an increased interest mainly in the Old Testament books of Scripture, their symbolic and mystical interpretation».

Conclusion

It can be concluded that the characteristic component of anthropomistics of Skovoroda is the conceptualization of asceticism in the ideas about the inner person, about the abyss of the divine in the person himself, correlating with the coordinates of ethical axiology the desire for peace of mind and inner self-deepening.

ЛІТЕРАТУРА

1. Сковорода Григорій: дослідження, розвідки, матеріали: [наукове видання] \ за ред. В.М. Нічика — К. : Інститут філософії АН України, 1992. — 386 с.
2. Зеньковский В.В. История русской философии \ В.В. Зеньковский — Х. : Фолио М: ЭКСМО — Пресс, 2001. 896 с.
3. Чижевський Д.І. Філософія Г. Сковороди \ Д.І. Чижевський [поп. Слово Л. Ушкалова]. — Х. : Прапор, 2004. — 272 с. 381 а
4. Беме Я. Аврора или утренняя заря в восхождении \ Я. Беме — М. : Политиздат, 1990. — 416 с.
5. Барабаш Ю.Я. Григорій Сковорода : Поэзия. Философия. Жизнь. — М. : Худож. Лит. 1989. — 335 с.
6. Ковалинский М.І. Життя Г. Сковороди \ М.І. Ковалинский \ Сковорода Григорій. Пізнай в собі людину. — Л. : Світ, 1995. — с. 10-44

The fundamental characteristic of Skovoroda's philosophical thinking is religion, due to which the critical thinker and religious enthusiast paradoxically combine in the personality of the thinker. For the philosophy of the Frying Pan, this is the source material that requires consistent methodological development, logical design, and organization of theoretical proposals and concepts that will transform the inner intimate spiritual voice of the philosopher into an external language addressed to the world.

Key words: spirituality, anthropomistics, mystic, person, cognition, heart.

Ярослав Москвін
(м. Харків)

КРАСНОПИСЬМЕНСТВО ЧИ МОРАЛІЗМ В АНТРОПОЛОГІЇ ЛІТЕРАТУРИ?

Щодо морального питання в літературі написано та сказано чимало, більше ніж можна умістити в невеликий огляд цієї теми в моїй доповіді. Однак, зазвичай питання щодо етики веде до питання щодо естетики, вони утворюють вічну пару, хоча й вважаються деякими теоретиками протилежностями, які знаходяться у стані конфлікту. Наскільки література спроможна витримати бійню між «голою естетикою» та «літературним моралізмом», чи залишиться щось в літературній творчості після того, як ми зіштовхнемо в ній красу та мораль? Чи не перетвориться література тільки на поле ідеологічних битв, якщо поставити на перше місце дбання про мораль і справедливість і чи не втратить література своє призначення, якщо стане на кшталт живопису робити тільки естетичні замальовки?

Позицію верховенства етики в літературі підтримують та захищають постмодерністи. Серед них теоретики марксистського толку, феміністична критика, психоаналітичні студії, нові історицисти (які започатковують себе від М. Фуко). Їх боротьбу за мораль влучно виділив Г. Блум, описуючи ситуацію в сучасній теорії літератури. [1] Західний літературний канон знаходиться в дискусійному стані і його репутація постійно під загрозою. Чи потрібно взагалі мати класичний канон літературних творів, задаються питанням сучасні теоретики. Якщо включати до канону забагато творів, то це зруйнує саму ідею канону. Постмодерні філософи розкритикували метафізику, вони піддали сумніву гносеологію, вони залишили тільки етику та постійний моралізм, який стосується певних меншин, яких потрібно захищати та знедолених, за яких треба помститися. Для цієї помсти потрібно хоча б включити в літературний канон книги, написані жінками, написані темношкірими та всіма, кого за їхньою думкою принижували в історії та кому не вистачало свободи. Тобто, література в їх розумінні повинна бути полем боротьби, де всі ті, хто мають комплекс жертви,

можуть відігратися на своїх експлуататорах. Таку картину являє собою літературна теорія, вона або завзято виступає за ідеологію, або відсторонюється від реальності та займається естетикою, просто переказуючи твір автора у третьому лиці, підбираючи синоніми до його епітетів.

Погляд у перспективі історії літератури на читання як особистісну практику дає змогу краще зрозуміти акт читання у всій його багатогранній корисності для людини. Література пройшла шлях від пафосу повчання у середньовічній літературі, наприклад, у збірці «Діяння Римські» до розважальних історій в душі детективів. Однак, це не скільки зміна літератури, а скільки зміна практики читання, твори ж можуть залишатися одні й ті ж самі. В «Декамероні», наприклад, велика кількість саме повчальних історій, а не тільки розважальних. У «Діяннях Римських» зібрані історії із різноманітних джерел, які були створені у різні часи, на них можна побачити як література змінює свої задачі протягом часу. Ця літературна пам'ятка як окрема збірка творів скомпільована із більш старих джерел, але акценти багатьох історій перероблені. Це дуже показовий збірник для літератури Середньовіччя та він містить не тільки компіляцію певних розповідей та притч, але також має інтерпретацію цих історій. Після кожної історії, або перед нею, міститься морально-духовний висновок. Цей висновок формулюється як імператив, він втішає та пропонує подивитися на ситуацію з точки зору християнської мудрості. У «Діяннях римських» авторами-компіляторами зроблена спроба зібрати якнайбільше історій із людського життя, які б наглядно демонстрували християнські ідеї. Тобто, історії зібрані із різноманітних джерел, але суть в тому, щоб показати переваги християнського життя та способу мислення. Таким чином, старі в історії отримують новий духовний сенс. Зараз ми також можемо прочитувати ці історії класично, а можемо інтерпретувати їх по-новому. Наприклад, у романі Томаса Мана «Доктор Фаустус», головний герой, композитор Адріан Леверкюн, пише музику на «Діяння Римські». У його інтерпретації ці історії здаються найвищими, простими та цікавими для розважання. Себто сенс повністю змінився, хоча матеріал залишився таким же самим. Віртуозна музика ніби грає з цими середньовічними легендами у гру, для людини ХХ століття рішення моральних проблем, які існують в цій книзі вважаються не такими ж серйозними і це дуже показово, тому що Середньовіччя мало за мету літератури не розваги, не просто інформування, не текст заради тексту, а повчання та *духовне зростання як ціль*.

У сучасності це не дуже зрозуміло, тому що віра у те, що література може допомогти набагато менша. Навіщо взагалі писати те, чого не існує і те, що вигадка — задавалися питанням середньовічні автори. Текст сам по собі вже має певну сакральність, тому до нього повинно потрапляти лише те, що достойно цього та буде корисним. Середньовічний автор загалом і взагалі давній автор був упевнений в тому, що він пише правду, описує тільки існуючі речі, а не створює художню літературу (тому його складно назвати автором у сучасному розумінні цього слова). У сучасній герменевтиці навпаки, існує навіть думка про те, що текст нічого не означає — це просто письмо, як його наповнити залежить від нас і ми будемо розпоряджатися їм, він ніби належить нам (що не досить правильно, бо своїх думок у нас дуже мало, ми постійно черпаємо їх з різних джерел). Наша психіка сприймає інформацію навіть якщо ми не хочемо цього робити. Цей факт допомагає відійти від тупикової думки, що неважливо що за текст, тільки читач визначає його смисл та цінність для себе. Г. Сковорода поєднував в своїй творчості краснописьменство та етичний сенс, хоча на мій погляд певнішим для нього був все ж таки сенс, а тільки потім вже художнє оформлення.

Якщо зовсім не зважати на етику в літературі та ствердити чисту естетику як центр будь-якого твору, тоді ми втратимо дещо інше. Мистецтво заради мистецтва естетично вдовольняє та працює на природне прагнення людини до прекрасного та піднесеного. Однак такий підхід до літератури не дає їжі для розуму, він безплідний та замкнений у собі. Автономія естетичного не обов'язково веде до розвитку краси та глибини. На практиці відбувається навпаки, поняття прекрасного виходить з ужитку, сама «краса» також піддається нападам з різних сторін, ніби вона суб'єктивна, чи застаріла, чи просто непотрібна за відомими словами О. Вайлда [3, с. 2]. Однак самому О. Вайлду для життя краса була дуже потрібна, навіть практично необхідна. Чи існує якийсь третій варіант, де б етика та естетика не воювали між собою в літературній критиці? Замість того щоб кидатися то в один то в інший бік та впадати в крайнощі, можна спробувати поєднати ці дві важливі характеристики літератури. Можна переформулювати цю проблему як конкуренцію між формою та змістом в літературі. Однак за висловом англійського літературного критика Г. Честертона [4], у мистецтві форма і є змістом, а сенс будь-якої картини в її рамці (тобто в художніх умовностях). Розбирати форму (естетику) та зміст (ідеї) окремо не тільки непродуктивно, а й навіть шкідливо для гарного мистецького смаку.

Все це присутнє в літературі одразу, і в акценті на слові «присутнє» криється ключ до розв'язання цієї дилеми (яка на мій погляд не повинна бути ніякою проблемою). Присутність як категорія, яку докладно описав Х. Гумбрехт у своїй роботі-маніфесті [2] може наблизити нас до розуміння літературності краще, для цього не потрібно зводити літературу до набору значень. Тобто, не раціоналізувати її заздалегідь та не вважати, що можна раціонально описати всі впливи, які вона робить на людину. Х. Гумбрехт також як і О. Вайлд вважає, що мистецтво не повинно бути практично корисним. Однак воно переносить людину у інший простір та створює, або за механістичним висловом цього автора «виробляє» ефект присутності. Не так важливо який статус надається поняттю «ефект» і чи можна його опустити, кажучи «виробництво присутності», головне що мистецтво може говорити неопосередковано, без розуміння, а точніше не тільки як інтерпретація значення, а також як присутність. Однак на цьому вдовольнитися замало, сама педагогіка у розумінні Х. Гумбрехта та мораль у моему розумінні починаються тільки після цього акту. Тільки після того як ефект привів нас до катарсису, можна почати говорити про зміну людини, а отже, її етичну, цебто практичну перетворюваність. Х. Гумбрехт не йде так далеко та дещо відстороняється від такого богословського розуміння особистісних практик за допомогою літератури. Однак я бачу продовження цієї концепції у тому, що етика та естетика в літературі може бути примирена. Навіть якщо в якомусь конкретному творі існує дисонанс між цими поняттями, загальне роздивляння цього питання скоріше доходить до єдності або принаймні взаємовідношень між етикою та естетикою, які можуть дати нам більше, ніж ми сподіваємося.

ЛІТЕРАТУРА

1. Блум Г. Западный канон. Книги и школа всех времен. / пер. с англ. Д. Харитоновна — М. : Новое литературное обозрение, 2017. — 672 с.
2. Гумбрехт Х. Производство присутствия: Чего не может передать значение / пер. с англ. С. Зенкина. — М. : Новое литературное обозрение. — 2006. — 184 с.
3. Уайльд О. Портрет Дориана Грея. / пер. с англ. А. Абкина, — М. : Азбука-классика, 2010. — 320 с.
4. Честертон Г. К. Эссе / пер. с англ. Е. Трауберг. — М. : Эталон, 2016. — 296 с.

Стаття з антропології літератури розбирає питання взаємовідношень етики та естетики в словесності. Виникає потреба філософського осмислення цих питань в сучасному контексті. Художня література має сильний вплив на людську ментальність, автори художніх текстів втілюють у своїх книгах життєвий досвід, але тільки в деякому непрямому сенсі. «Присутність» як категорія допомагає розвинути підхід до сучасної естетичної теорії. Виробництво присутності в розумінні Х. Гумбрехта впливає на читача, але не у значенневому сенсі. Отже, незважаючи на боротьбу між моралізмом та краснописьменством в літературі, художній твір завжди пов'язує між собою етику та естетику в унікальній комбінації, незважаючи на неприйняття цього деякими теоретиками.

Ключові слова: художня література, етика, естетика

The text deals with the anthropology of literature with the question of morality and beauty in art. It is known that fiction has a huge influence on a mental condition hence the philosophers interested in these problems. Writers give to readers the set of life skills but not in a direct meaning. The presence in literature allows to improve fiction books. This production of presence can act besides the meaning and helps to survive literature in spite of competition from another types of media. The conclusion is made that aesthetics connected with ethics and shape related with content in literature.

Key words: literature, ethics, aesthetics, fiction

*Олена Мошинська
(м. Харків)*

ПОЛІЛОГ МОВЛЕННЄВИХ ПРАКТИК В ФІЛОСОФСЬКІЙ СКОВОРОДИНІВСЬКІЙ СПАДЩИНІ

Минуло два сторіччя з того часу, як в квітні 1817 року в часописі «Украинский вестник» з'явилась стаття В. Масловича, присвячена Г.С. Сковороді. З неї і починається феномен «Сковородіани» — своєрідного вшанування пам'яті нашого українського генія. Д. Чижевський, знаний історик української філософії, зазначив, що В. Маслович, разом з другими учнями І.Е. Шада — Густавом Гессе-де-Кальве, Євграфом Філомафїтським та Розумником Гонорським ініціюють Харківську й Українську «Сковородіану» [5, с. 154-159]. Продовжуючи думку знаного історика філософії, зазначимо, що в наш час «Сковородіана» набула міжнародного і міжкультурного визнання. Одним із напрямків «Сковородіани» є звернення до мовленневих особливостей його філософсько-культурологічної спадщини.

До мовленневих питань в різних ракурсах звертались майже усі покоління філософів, надаючи своє бачення. Уважне звернення до філософського розуміння і інтерпретації мови призвели до появи в філософській думці окремого напрямку чи розділу — філософії мови. Саме в контексті філософії мови виникає нагальне звернення до сквородинівських мовленневих практик. Зазначимо, що мовленневий аналіз спадщини Г.С. Сковороди досить представлено як в українському мовознавстві, так і в закордонних виданнях. Але він стосується морфології, лексики, фонетики, стилю словотворення, вживання і запозичення слів з інших мов і т. п. Мовознавці досить значно аналізували і аналізують мову Сковороди, але що стосується філософського контексту мови, то дослідження майже незначні.

Сьогодні не можна ігнорувати ту обставину, яку зазначив в свій час Ю. Шерех: «Сковорода здійснив мовну революцію... Він вирішив спрямувати всі свої літературно-поетичні експерименти, виклавши майже весь свій літературний доробок мовою, яка ввібрала в себе багато елементів мов церковнослов'янської, української,

нормативної російської і дещо з латинської, грецької та інших мов сходу і заходу, але яка не ототожнювалася з жодною з них, тим самим не піддавалася під якусь чітку дефініцію» [6, с. 404]. Звернення до цих зауважень Ю. Шереха важливі в зв'язку з поставленою в статті метою — з'ясування сквородинівських мовленневих практик в листах до М. Ковалинського. По-перше підкреслено різномовність або багатомовність Г. Сковороди, його мовленневий полілінгвізм, по друге — подано можливість його багатомовність аналізувати в контексті новацій що до мовної ситуації сьогодення, оскільки наш час висунув нові теоретичні і методологічні засоби аналізу мови в філософському дискурсі. Необхідність ретельного аналізу мовної спадщини Г. Сковороди потребує позбавлення ідеологічної окраси, ідеологічної неупередженості. Ю. Шерех (Ю. Шевельов), відомий у світі вчений-мовознавець зазначає, що незважаючи на досить численні дослідження мовних особливостей Г. Сковороди, вони потребують подальшого аналізу. В «Пролегомені до вивчення мови та стилю Г. Сковороди» він констатує наступне: «Статей, у яких розглядається мова творів Сковороди, чимало ... Загальний результат цих досліджень аж надто скромний... Коли ж вони переходять від численних заяв до загальних характеристик, шлюзові ворота широко розчиняються на читача вихлюпується взаємосуперечливі і геть чисто суб'єктивні» [6, с. 359].

Новий аспект аналізу мови Г. Сковороди вбачається в її інтерпретації як діяльності, як дії. Такі дослідження базуються на підставі нових філософських понять: мовленнєві дії, мовленнєві практики, мовленнєві ігри, мовленнєва свідомість, мовленнєва реальність, мовленнєві стратегії, комунікативна дія і т. д.

Розуміння мови і слова як «дії», відкрило нові аспекти аналізу мови. Ключове поняття теорії Д. Остіна стає матрицею застосування в філософії мови концепту «мовленневих практик». Мова інтерпретується як те, що люди роблять зі словами в конкретних соціально-культурних контекстах. І в такому сенсі вельми важливим є думка Л. Вітгенштейна, про різноманітність типів мовної діяльності і відповідно різноманітність функцій, які може виконувати одне і теж слово. Д. Остін і Л. Вітгенштейн вводять що до аналізу філософії мови нові поняття, які стають домінуючими: «мовленнєві ігри», «мовленнєві дії». М. Гайдеггер, продовжуючи їхні думки стверджує, що сама мова не є твором, а є діяльністю. Він перш за все акцентує увагу на особливих властивостях мови, які пов'язані з внутрішньою діяльністю духу. Саме в цьому вбачається «скарб» сквородинівських мовленневих практик: внутрішня діяльність духу. Ось як це визначив сам філософ: «Посилаю тобі зразок розмови душі, яка

мовчки веде бесіду сама з собою, ніби грою втішаючи себе, і, як орел, пирає високими небесними просторами і ніби бореться» [1, с. 28].

Взаємозв'язок мови та дії, його використання для аналізу мовних процесів, являє, як вважають аналітики мови, значний прогрес. І з цим неможна не погодитись. Мова як діє подає себе в розмовах, слуханні, листуванні, перекладах, написанні різноманітних творів, повідомленнях, зверненнях. Мова стає координатором дій.

В мовному аналізі все більше набувають вживання і звернення до поняття мовленнєві практики, яке має різноманітний прояв. До них дослідники з філософії мови долучають мовленнєві ігри, гібридні мовленнєві практики, інформаційні, письмові і розмовні. Цей перелік можна подовжити, що свідчить про трансформацію як мови так і мовленнєвих практик. Змінюється мовний простір сучасної епохи. Мовленнєві практики як дія поки що не знайшли досить широкого дослідження, хоча, безперечно, і вони відіграють важливу роль в процесі комунікацій як на рівні індивідуальному, так і суспільства. Мовленнєві практики реалізують наші цілі, думки, бажання, напрями [3, с. 140-148].

Звернемо увагу також і на розуміння мовленнєвої практики як антропотехніки — творіння людиною здатності спілкуватись, обмінюватись досвідом, переживаннями, почуттями, зберігати та передавати інформацію, сприяти соціально-історичному розвитку, засобам світосприйняття. Мовленнєві практики є складовою людського життя/буття. Не випадково М. Гайдегер свою позицію визначив наступним чином: «Мова — домівка мого буття». Зміна буття/життя знаходить своє втілення в мовленнєвих практиках. Цей напрямок в філософських студіях лише набирає актуальності, бо сучасна епоха постала своєрідним викликом минулому. Мовленнєві практики як антропотехніки доводять, що «людина була й залишиться продуктом технологій олюднення, одомашнювання, соціалізації та цивілізації. Техніка виводить людину з нелюдського стану в людський. Загрозу повинна викликати не техніка взагалі, а «печерна свідомість» [2, с. 147].

Мовленнєві практики відтворюють не лише мовну реальність. Людина від дня свого народження опиняється в мовному і соціальному просторі, використовує мовленнєві практики як засіб спілкування, комунікації, дію, що спонукає до різних засобів діяльності, має змогу конструювати або реконструювати реальність в її різновидах. Аналітики філософії мови пропонують дещо нетрадиційне розуміння як мови, так і мовленнєвих практик: ці феномени мають нелінгвістичну складову, до яких слід віднести ментальні й фізичні процеси та події, а також технологічні.

Йдеться про трансформацію класичної лінгвістичної парадигми, що була спрямована на аналіз того, як ми говоримо про світ, і як ми розмірковуємо про саме міркування.

Задля аналізу сквородинівських мовленнєвих практик обрано листи філософа до його учня і товариша М. Ковалинського, які видані окремо в 2012 р. Видання здійснив Національний літературно-меморіальний музей Г.С. Сковороди з відомим в країні і закордоном професором Л. Ушкаловим, який упорядкував, зробив примітки й коментарі до них. Листи були написані Г. Сковородою з 1762 по 1794 роки латинською мовою. Найінтенсивніше листування припадає на 1762-1764 рр., коли М. Ковалинському було надіслано 72 листа. Л. Ушкалов це листування визначає як «духовний роман», що тривав декілька десятиліть [4, с. 3].

Видані листи — суттєвий внесок до «Сковородіани». Як метафора, вона визначає письменні, художньо-мистецькі, відео твори, скульптури, музеї присвячені видатному філософу і поету, вчителю і богослову, національному українському генію.

Аналіз сквородинівських мовленнєвих практик в філософському контексті майже відсутні і тому потребують уважного вивчення. Листи демонструють багатство мовленнєвих практик, оскільки і Г. Сковорода і М. Ковалинський вільно володіли декількома мовами. Вони обидва не лише знали латинську, грецьку, мову Святого Письма, як свідчить листування, але й підкреслимо, діяли цими мовами. Вони, мови, ставали комунікативними діями, засобом спілкування, відтворенням тієї епохи, певного середовища, певних історичних умов. В листах виявляється ментальна діяльність Г. Сковороди і М. Ковалинського. Для них велика подія, коли є можливість «з душею безмовно і безтілесно розмовляти й проводить разом час» [1, с. 6]. Розмова душі з душею — особливість сквородинівських мовленнєвих практик, що виходить з його положення про другу «внутрішню натуру» людини.

Знаючи декілька іноземних мов, філософ користувався різноманітними мовленнєвими практиками, мовленнєвими діями, але в листуванні він надає перевагу використанню латинської мовленнєвої практики. Чому? На думку Г. Сковороди для цього є підстави, які він означив: «Наш зв'язок і близькість послали на тебе тягар нестерпних заздрощів, що його ти несеш із такою мужністю, якій багато хто дивується. Отже, я бачу твою щирю любов до мене, коли ти вважаєш за краще терпіти заздрощі й ненависть черні, аніж припинити наше спілкування й наші бесіди» [1, с. 104].

Листи філософа — являють нам особливий особистий світ його життя, життя перш за все духовного внутрішнього, екзистенційного.

Використовуючи різноманіття мовленнєвих практик, філософ визначає свої екзистенційні стани: дружби, туги, любові, суму, радості, поваги, скорботи і т. д. Він мовленнєвими практиками переказує свою внутрішню натуру.

Листування і бесіда, є основною мовленнєвою практикою. Це неодноразово підкреслюється в листах. «Бесіда з відсутнім другом» — особливість мовленнєвої практики. Вона порівнюється Г. Сковородою «з слуханням приемнішого музичного інструменту». Філософ прагне з Ковалинським «найприємнішої бесіди».

Роблячи поради другові, Г. Сковорода наголошує на пріоритеті душевного єднання, його значущості: «Дивись на тих людей, чие усе життя скероване всередину, наче ті сліди, про які говорить Плутарх, звернені всередину, тобто вони не ганяються за вітром і хмарами, а зайняті лише своєю душею і слухають самих себе» [1, с. 30].

Латинською він надсилає М. Ковалинському вірші, робить переклади, тлумачить тексти. Ось чому в листах досить часто йдуть посилення на праці славетних вчених, філософів, літераторів, митців з Риму. Вони презентуються як вирази, вірші, епіграми, положення з робіт латинських авторів. Г. Сковорода в листах до Ковалинського використовує твори Горация, Овідія, Цицерона, Плутарха, Вергілія і т. д. Особливо часто в листах він звертається до творів Плутарха, як взірця класичної латинської літературної мови, що з погляду сьогоденної філософії мови є мовленнєвими письмовими практиками. До Плутарха Сковорода в своїх листах № 7, 12 запрошує свого юного друга опанувати роздуми його що до дружби: «Але я вирішив послати тобі деякі найпрекрасніші й особливо вишукані афоризми з нашого Плутарха, особливо ті, що стосуються відмінності підлесника від справжнього друга — це ніби квіточки, зірвані в різні пори» [1, с. 35]. В листі № 15 (кінець жовтня — початок листопада 1762 р.) філософ зазначає: «Але наведу тобі слова нашого Плутарха: Як монету, так і друга, слід випробувати раніше, аніж він буде потрібний, щоб пізнати його не після того, як ми постраждали» [1, с. 39]. Ця ж тема, звернення до Плутарха, присутня в листі № 72. Г. Сковорода надсилає своєму любимому другу Оду Горация «Про спокій душі» [1, с. 48], звертає увагу на думки Горация, що необхідно робити для подолання своєї нудьги, незадоволення собою [1, с. 120]. Латиною він пише «Молитву до Бога за Харків. Із такого зерна пророка Захарії «7 очей Господа...» [1, с. 123].

В коментарях до листів, які зробив Л. Ушкалов, підкреслюється широке вживання мовленнєвих практик латинської мови. Зазначимо, що йдеться не просто про знання мови, а про те, як мова використовується, як мова стає дією, а стає вона дією в розмовах,

в листуванні, в написанні творів, в перекладах. Саме в такому сенсі йдеться про мовленнєві практики або мовленнєві дії, про практичний сенс мови.

В листуванні досить значне навантаження належить грецьким мовленнєвим практикам. Г. Сковорода був «знатоком» грецької мови і вважав за доцільне, щоб її вивчав і знав його друг М. Ковалинський, аби мати змогу оволодіти античною класикою. В листі № 3 (серпень — початок вересня 1762 р.), Г. Сковорода радить наступне: «Якщо тобі не дозволено офіційно вивчати грецьку мову не через те, щоб не переобтяжувати тебе, як унаслідок не розумного втручання деяких осіб, то тобі зовсім не слід іще, як то кажуть, складати зброю. Приватним способом ти можеш потроху вивчати її, та й узагалі, якщо ти любиш мене, то вивчиш її. Май на думці, що найкращим доказом твоєї любові до мене, буде любов до грецьких Муз» [1, с. 22]. На початку листування, в липні 1762, він надсилає М. Ковалинському пам'ятку, писаною грецькою мовою: «А щоб у розлуці зі мною ти не тужив, я вирішив написати для тебе кілька благочестивих грецьких сентенцій, тобто пам'ятку» [1, с. 21]. Філософ подає наступні поради-пам'ятки: 1) «Найкращий путівник у старості — це мудрість»; 2) «Священна любов до чесноти»; 3) «Маючи друзів, вважай, що ти володієш скарбом»; 4) «Прекрасне важке»; 5) «Короткий шлях до зла» [1, с. 21]. Вважаємо, що він подав стислий моральний кодекс, якого повинна додержуватись і виконувати кожна людина. Ці сентенції з грецької він переклав на латинську, тобто використав переклад мовленнєвих практик. Переклад як мовленнєва практика зустрічається майже в більшості листів. Так в листі № 29 він згадує вислови Аристотеля з «Великої етики» (книга 2). В листі № 43 поданий переклад грецького вірша латинською мовою, в ньому також подається переклад з «Держави» Платона. Робить посилення з Демонакса, з софістів, Діогена, Зенона, Менандра, Сократа. Вважає, щоб його учень знав цих грецьких класиків.

Вітання, як зазначають дослідники з філософії мови, є одним із різновидів мовленнєвих практик. Його звернення, вітання до друга теж підкреслює тяжіння до грецької культури: «Дорожчий мені із усіх найдорожчих, Михайле, друже із Аттики» [1, с. 38], «Здрастуй, скарбе софістичних перлин» [1, с. 90]. Він бажає своєму учню-товаришу «любити грецькі Музи разом з добродійністю» [1, с. 103], займатися богослов'ям і грецькою літературою.

Звернення до аналізу сквородинівських мовленнєвих практик дозволяє зробити висновок, що вони різноманітні за змістом і за формою, мають багатство сенсів. Вони діалогічні, являють собою комунікативну дію. Для Г. Сковороди «не має у житті нічого

приємнішого, ніж балакати з тобою і тобі подібними» [1, с. 25], з ним, «вельми дорогішим», він завжди готовий вести віч-на-віч бесіду: «завжди з тобою в думках розмовляю й завжди бачу тебе перед собою» [1, с. 110]. Філософ піклується про те, «щоб обираючи друзів, цю найліпшу окрасу життя, більше — неоціненний скарб, через недбалство не натрапити на щось підроблене й мниме» [1, с. 27].

Мовленнєві практики, подані в листах, мають філософсько-антропологічну спрямованість, вони поєднані в одне смислове ціле: шанобливе ставлення до свого учня, до їх нової дружби, до дружнього почуття любові один до одного; «бо дружба така божественна, така приємна річ, що здається, ніби вона — сонце життя», «дружба, супроводжуючи життя, не тільки додає втіхи й чарівності його світлим сторонам, але й полегшує страждання» [1, с. 40].

Відомий і знаний в країні і закордоном скворородинознавець Л. Ушкалов зазначив: «Свої дорадчі й заохочувальні листи до Ковалинського філософ зумів наповнити не лише численними барвистими образами, цитатами з грецьких та римських класиків, мудрими повчаннями, філософськими роздумами, блискітками іронії, вишуканими віршами, але й справжнім — живим і трепетним — дружнім почуттям» [4, с. 7].

Запропонований в статті погляд на використання різноманітних мовленнєвих практик в спадщині Г. Сковороди має постановчий характер, запрошує до аналізу в контексті сучасних надбань філософії мови. Мовленнєві практики в листах до М. Ковалинського мають досить особистісні стосунки між двома друзями, стосунки, які не повинні бути відомі іншим, це світ зустрічі двох осіб, осіб, які розуміли одне одну, поважали, для яких дружба стала життям. Дослідники мовленнєвих практик зазначають, що вони визначають «искренність» мови. В кожному листі присутня «искренність». Листування Г. Сковороди і М. Ковалинського унікальний зразок філософського бачення взаємодії «Я/Інший», в якій мовленнєві практики відкривають багатозначність станів та стосунків, почуттів. Листи демонструють поради щодо оволодіння своєю внутрішньою людиною. Вони розкривають «підпілля» Сковороди. Ось для чого він використовував латинську та грецьку мовленнєві практики, щоб переказати своє ставлення, свої почуття до М. Ковалинського. Більш того, мовленнєвими практиками Г. Сковорода доводить свої інтенціональні стани: віри, надії, туги, бажання, любові, скорботи, симпатії, непорозуміння, дружби, поваги, бентежності, і т. д. В мовленнєвих практиках листуванням філософ долає душевну самотність, розкриваючи багатство своєї «другої природи», долаючи трагедію духу. Вони екзистенціально

насичені, відтворюють особливості ментальності і їх співвідносин. І в такому сенсі листування являє прояв філософії людини.

ЛІТЕРАТУРА

1. Сковорода Г.С. Листи до Михайла Ковалинського. — Х., «Майдан», 2012. — 184 с.
2. Марков Б.В. Философская антропология. С-П, 2012. — 330 с.
3. Проблеми лінгвістики та іншомовної дидактики: теорія, методологія, практика. Х., 2018р. — 240 с.
4. Ушкалов Л. Історія однієї дружби // Сковорода Г. Листи до Михайла Ковалинського. Х., 2012 р. — 182 с.
5. Чижевский Д.І. Нариси з історії філософії на Україні — К., 1992 р. — 230 с.
6. Шерех Ю. Пороги і запоріжжя // Шерех Юрій, Х., 2012 р. — 410 с.

У статті подано репрезентацію сквородинівських мовленнєвих практик в листах до М. Ковалинського. Мовленнєві практики аналізуються в контексті сучасних напрямків філософії мови. Підкреслено, що мовленнєві практики, перш за все, є мовленнєвою діяльністю. Такий аспект в аналізі мови і мовленнєвих практик майже відсутній в мовознавчих працях. Репрезентацію сквородинівських мовленнєвих практик розглянуто на матеріалі листів філософа до свого учня і друга М. Ковалинського. Зазначено, що в листах до нього наявна поліфонія мовленнєвих практик: мається на увазі латинська, грецька мовленнєві практики, практики Святого Письма. Вони досить різноманітні: Г. Сковорода використовує листування, бесіду, віршування і т. д. які перехрещуються між собою. Зазначена подальша актуальність дослідження мовленнєвих практик сквородинівської спадщини.

Ключові слова: Г. Сковорода, М. Ковалинський, листування, мовленнєві практики, мова, сквородинівська спадщина.

This article presents the representation of Skovoroda's language practices in the letters to M. Kovalinsky. The language practices are analysed in the context of modern directions of philosophical language. It is underlined that language practices at first are language activity. This aspect in the analysis of language and language practices is almost absent in language studies. It is noticed that in these letters existed polyphony of language practices: it means Latin, Greek and Saint Letters practices. There has been still a great diversity: Skovoroda used written exchanges, talking, decision-making and others, which crossed between. It is pointed the further relevance of the research of language practices of Skovoroda's heritage.

Keywords: G. Skovoroda, M. Kovalinsky, letters, language practices, language, Skovoroda's heritage.

Микола Нікульчев
(м. Покровськ)

ІНТЕРСУБ'ЕКТИВНІСТЬ ЛЮДСЬКОГО ДУХУ — ОСНОВА «ФІЛОСОФІЇ КУЛЬТУ» П.О. ФЛОРЕНСЬКОГО

Домінантою думки П.О. Флоренського завжди залишається проблема онтологічної основи становлення й утвердження людини та культури. У ранній період творчості в рамках теоретико-пізнавальних завдань мислитель виробляє свій філософський метод, а надалі сама онтологічна проблематика ініціюється пошуком засобів для створення антропологічної та соціокультурної концепції.

Онтологія мислителя розкривається в його концепції софійного буття. Саме «Софіологія» сприймалася сучасниками як фундамент його конкретної метафізики, де культ одержує першорядне значення: він покликаний відігравати роль сполучного начала між видимим і невидимим світами, переборювати створену розумовим гріхом межу між ідеальним, софійним і «тварним» буттям. Онтологічна місія культу є визначальною відносно всіх інших.

Культ — це форма діяльності, зміст якої водночас іманентний і трансцендентний актуальному стану культури: перебуваючи в культурі, він стає більшим від неї самої. Інакше кажучи, культ виступає універсальною формою й способом відтворення культури своїх гранично-категоріальних структур, який здійснюється за допомогою їхнього перетворення з умов у цілі та норми культурної творчості. Культ, яким він з'являється в міркуваннях П.О. Флоренського, постає універсальним механізмом трансцендування культурою власних основ, свого роду машиною, що перетворює ідеально-буттєві («софійні») передумови космічної всеєдності («єдиносутності») на ідеально-телеологічні визначення людської діяльності самої людини. Справедливо зауважив С.С. Хоружий: «Як усякий символізм, філософія П.О. Флоренського цурається антропології й бажала б, якщо можливо, розчинити її у філософії природи, але коли треба було б дати в її рамках визначення людини, таким визначенням було б: людина є істота, яка відправляє культ» [7, с. 113].

Культурноцентрична модель соціуму виражається в П.О. Флоренського як особлива просторово-символічна конструкція. Це — низка концентричних прошарків, що розташовуються навколо єдиної нерухомиї точки, яка є орієнтиром ідеального соціокультурного космосу. Таким універсальним центром космосу є храм і його осередок — євхаристична жертва. Саме в храмі як символі Всесвіту знаходиться центр як змістовна єдність духовно-органічного універсуму. Храм є також відображенням цілокупності людського тіла й системи його проєкцій; у його тричастинній структурі виражаються три сторони людської істоти — тіло, душа й дух, які інтерпретуються як три види тілесності — фізичне, астральне та духовне. Навколо цього центру «робить свій плин усе коло буття», це — «абсолютна точка світу» [3, с. 132]. На цей центр культурного космосу життєво орієнтована людина.

За словами філософа, «приймаючи щось за безумовну цінність і орієнтуючись на неї актом волі, людина формує власний «світ» у ході рефлексивного пізнання первинного акту вибору. Визначення орієнтування припускає й деяку визначену систему ліній руху нашого життя. Якщо актом волі ми орієнтуємо себе, то далі потрібне впізнання свого акту, «критичний» розбір тих основних кутів зору, які він, безумовно, припускає й вимагає та відкидання яких було б разом — відкиданням самого орієнтування» [3, с. 129]. Похідні від онтологічного центру культури — «основні кути зору» — розуміються філософом як категорії. У культурі категорії з апіорних умов досвіду набувають характеру апостеріорних форм самої культурної реальності: «Як розумні, будучи і його (розуму) категоріями, як реальні — вони перевищують його й перебувають поза ним, самі суть реальності» [3, с. 130].

Таким чином, у понятті орієнтування російським мислителем розкриваються культурно-аксіологічні імплікації пізнавального процесу, а його трактування категорій як пізнавальних форм, похідних від позагносеологічних складових людського світу, наближається до обґрунтованого в сучасній філософській і культурологічній літературі поняття «категорії культури» [1, с. 205]. Згідно з П.О. Флоренським, орієнтування задає визначений характер просторово-тимчасових атрибутів конкретного типу культури. Орієнтація в просторі заснована на фіксації його неоднорідності, на виділенні в ньому особливостей, які мають для людини аксіологічне значення: «...адже орієнтуватися в просторі — це значить установити своє ставлення до тих або інших речей світу» [3, с. 138]. Це можливо лише в тому разі, якщо речі, які оточують людину, ландшафтні утворення яким-небудь чином позначені

попередньою культурною діяльністю. Інакше кажучи, просторове орієнтування припускає перебування в навколишньому середовищі смисломістовних місць, а їх відсутність робить таку орієнтацію неможливою: «Якби не було їх безумовно, то не було б і розпізнавання місця в просторі, тому що природне робиться усвідомленим, коли воно відзначено, коли на нього потрапила мітка духу — якийсь карб, надрубання — яка, в істоті своїй, є не фізична тільки, але насамперед духовна; замітка — знак людської діяльності» [3, с. 132].

Оскільки ж сполучення смислу та реальності має своїм джерелом «літургічну діяльність», остільки «простір є, тому що є культ, тому що є в ньому деяке розчленовування розумністю, деяка причетність його до світу ідеального, але розумне й ідеальне в плоті дається тільки культом» [3, с. 133]. Культурноцентрична модель соціуму П.О. Флоренського є, зрештою, інтелектуальним симулякром міфологічної картини світу, у якій ритуал відіграє першорядну роль, а з іншого боку, репрезентує історичні універсальні характеристики культури в цілому, виявляючи властиву їй механізми здатність до ко-смізації, упорядкування реальності, перетворення її з природно-стихійного на культурне влаштування світу людиною.

Ритуал не просто створює та ритмічно відтворює культурну форму соціуму, а й знімає опозицію «культура — природа», яка олюднюється, наділяється особистісним змістом. Ідеальний культурний космос, описаний П.О. Флоренським, виявився, однак, позбавленим ізсередини будь-яких історичних змін, а ці останні сприймаються мислителем за посередництвом міфологічної установки, яка домінувала в його філософії. Як відзначає С.С. Хоружий, такою міфологічною домінантою в російського філософа виступала міфологема Едему — первозданного, утраченого й знову знайденого раю [7, с. 123]. Звідси рух культури набував характеру й виразності в образі «вічного повернення» ідеального типу культури, періодично змінюваного його ентропійно-хаотичним розпадом. Останній, згідно з П.О. Флоренським, настає, «коли єдність людської діяльності стала розпадатися, коли теургія звужилася лише до обрядових дійств, до культу в пізнішому змісті слова» [3, с. 105]. У такому разі колись єдині культурні діяльності перестали бути самі собою та стали примхою чи вигадкою. «Так відбулася західноєвропейська гуманітарна цивілізація — гниття, розпад і майже вже смерть людської культури. Так розпалася й розкладалася на спеціальності, подробиці й частковості, з яких жодна не необхідна й усі випадкові та умовні, людська особистість, яка загубила безумовну умову своєї єдності, а з нею — і ноуменальну

міцність самосвідомості. Так розсипалася душа в суму помислів і станів, навіюваних випадковими вітрами ззовні» [3, с. 105-106].

Відкидаючи цивілізацію як стан спеціалізації й технічності, що призводить до розпаду споконвічної теургічної єдності людської істоти, П.О. Флоренський відмовляє їй в аксіологічному значенні й, водночас, ототожнює з культурою. Оскільки остання постає інобуттям культу, остільки її онтологічна позиція виявляється двозначною. З одного боку, культура розуміється філософом як тотожна цивілізації й становить собою продукти розпаду культу. У цьому цивілізаційному аспекті свого змісту культура постає позбавленою іманентних онтологічних основ, буття в собі — адже якщо культ є первісне буття, то культура — це лушпиння культу, яке відшаровується — характеризується мислителем як феномен, ціннісна значущість якого разом з відпаданням від культу виявляється нульовою. У культурі немає як іманентних її онтологічних умов, що гарантують її захищеність від природно-ентропійних процесів, так і внутрішніх аксіологічних критеріїв, що забезпечують телеологію культурної творчості: «Як у площині культури відрізнити церкву від шинку або американську машину для виломлювання замків від заповіді «Не вкради» — теж надбання культури? Як у тій самій площині розрізнити Великий покаєний канон Андрія Критського від творів Маркіза де Сада? Усе це є в культурі, і в межах самої культури немає критеріїв вибору, критеріїв розрізнення одного від іншого: не можна, залишаючись вірним культурі, схвалювати одне й не схвалювати інше, приймати одне й відкидати інше... для розцінки цінностей потрібно вийти за межі культури та знайти критерії, трансцендентні їй. Залишаючись же в ній, ми змушені приймати її всю цілком, усю, як вона є. Інакше кажучи, ми повинні тоді обожити її та вважати останнім критерієм усякої цінності, а в ній — маємо обожити себе як діячів і носіїв культури» [3, с. 127].

Згідно із самохарактеристикою П.О. Флоренського, темою, що визначала його культурно-історичні погляди, було «заперечення культури як єдиного в часі й просторі процесу із запереченням еволюції, яке випливає звідси, і прогресу культури» [2, с. 115]. Для мислителя, який належить до традиції соловйовської метафізики всеєдності, заперечення в будь-якому об'єкті єдності означало невизнання його причетності до сущого, а Отже, і заперечення в ньому онтологічного змісту. Тим самим виявлялося, що культура та цивілізація як змістовно тотожні позбавлялися онтологічного, а слідом за ним й аксіологічного статусу. Цей шанс реабілітувати культуру, наділити її хоча б потенційною значущістю, вірогідно,

залишався б лише за однієї умови: якби в працях П.О. Флоренського з'явилася тема історичного розвитку культури. Тоді її актуальна ціннісно-онтологічна несамодостатність мала б характер тимчасового й історично переборного стану. Однак, як ми змогли переконатися вище, філософ позбавляє культуру історичного виміру, заперечуючи її єдність у просторі та часі, з одного боку, і відкидаючи ідею еволюції, — з іншого.

У П.О. Флоренського, таким чином, виявляються два образи культури, що виключають один одного:

- як позбавленого будь-якого укорінення в бутті і, відповідно, якої-небудь ціннісної значущості стану людства, яке впало в гріх «спеціалізації й технічності»;
- як стану причетності до всеєдиного універсуму через особливу, буттєву й ціннісно значущу діяльність — культ.

Ця бінарна опозиція культури й культу, послідовником якої виступав П.О. Флоренський, оцінюється мислителем не стільки з позиції її філософської та наукової доказовості, скільки з погляду її етичної, імперативної ефективності. На його думку, «сакральна теорія, піднімаючи кожного на вищий щабель участі в трансцендентних діяннях, тим самим надзвичайно яскраво робить кожну окрему особистість, але не в її самотності, а в союзі з усіма учасниками священної дії, тому що священнодійство за природою своєю соборне. Так, із сакральною теорією висувається знову соборність, хорове начало, синергізм. Особистість тут усе — але в усіх, у єдності всіх, і ніщо — поза всіх, сама по собі» [3, с. 118].

Культурна типологія П.О. Флоренського формувалася на тлі духовної ситуації ХХ сторіччя, для якого було властиве передчуття кінця класичної європейської культури, чії ідеали піднімалися до відродження гуманізму та Реформації. Особливо гостро криза цінностей європейської культури відчувалася в Росії — цій класичній країні життєвого неблагополуччя, у якій конфлікт між дійсністю й моральним ідеалом, суцям і належним був більш очевидним, ніж у благополучній Європі, де, за влучним висловом Є.М. Трубецького, цей конфлікт був замазаний культурою. Унікальна чистота розриву між ідеалами культури західноєвропейського типу й традиційною, ґрунтовною духовною традицією, з одного боку, і дійсними колізіями індивідуального та суспільного буття, — з іншого, дозволила російській філософській думці початку сторіччя створити цілу літературу, зорієнтовану на критику західноєвропейської культури.

Живлячись антизахідницькими й антираціоналістичними установками попередньої національної філософської традиції, росій-

ська філософія Срібної доби задовго до О. Шпенглера відкрила для себе тему занепаду Заходу, зосередившись на осмисленні причин моральної, практичної неспроможності ідеалів західноєвропейської культури. Якщо для О. Шпенглера цивілізація виявлялася «логічним наслідком, завершенням і результатом культури», її неминучою долею, і в цьому смислі, за словами німецького філософа, «у кожній культурі своя власна цивілізація» [8, с. 31], то в російській філософській думці початку минулого сторіччя цивілізація розумілася як винятково невласне, чужорідне утворення стосовно національної культури, а остання поставала вже не як величина, що історично змінюється, а як незмінна, собі тотожна форма духовності, не здатна породити цивілізаційні форми зсереди самої себе.

Таким чином, осмислення проблеми взаємовідношення культури та цивілізації супроводжувалося в російській філософії Срібної доби формуванням своєрідної міфологеми російської культури як якогось позачасового зразка, з позиції якого й велася критика західноєвропейської культурної традиції. Нереалізованість ідеалів останньої в російській дійсності, з одного боку, і втрата цими ідеалами свого релігійно-морального первородства через їх розчинення в бездуховній повсякденності західноєвропейського світу, — з іншого, стали головними темами російської філософії культури ХХ сторіччя.

У дослідженні стану європейської культури природним виявився перехід до питання про причини культурної кризи й шляхи виходу з неї. Якщо знайдені причини вбачалися в іманентних вадах ціннісних засад європейської культури, тобто в споконвічній відчужено-цивілізаційній природі її релігійних, філософських, моральних передумов, то вихід з кризи вбачався більшістю російських мислителів не в поверненні європейської культури до власних джерел, тому що джерела саме й виявлялися споконвічно відповідальними за актуальний стан цієї культури, а в результаті орієнтації західноєвропейської культури на Схід, у перетворенні її культури. Звідси вихід західноєвропейської цивілізації з кризи розумівся не стільки як теоретичний перегляд нею власних основ, скільки як практична переорієнтація її на принципово інші ціннісні начала. Ця настанова приводила до того, що тема культури в російській філософській публіцистиці початку ХХ сторіччя набувала характерних рис культурного проектування. Головною метою філософської культурології ставало завдання конструювання проекту нової культури, створення якого припускало вже не тільки теоретичну констатацію духовної вичерпаності старого

культурного тла, а й практичну роботу зі створення культури нового типу, у якому б сполучилися духовні основи національної культурної традиції з цивілізаційними досягненнями західноєвропейського світу.

Таким чином, змістовною домінантою соціально-історичної думки в російській філософії ставало конструювання соціокультурних утопій. При всьому розходженні утопічних проектів нової культури їх поєднувало те, що всі вони виявлялися орієнтованими до практичної творчості культури, а не до теоретично-неупередженої констатації характеру її минулих і теперішніх форм. У цій перевазі практичного, релігійно-етичного вектора культурологічної рефлексії над теоретичним і споглядално-естетичним її змістом і полягала головна відмінність російської філософської культурології від її західноєвропейських аналогів, авторами яких були такі різні за своїми філософськими поглядами мислителі, як Г. Ріккерт і О. Шпенглер, В. Дільтей і Е. Кассіер. Практично перетворювальна домінанта в російській філософії культури визначила її орієнтованість у майбутнє, прагнення до глобальних прогностичних узагальнень. До речі, типовим прикладом культурологічного прогнозу було й пророкування М.О. Бердяєва щодо величі та священних традицій культури, які ввійдуть усередину, та істинно духовної культури, яка зжила свій ренесансний період та якій доведеться повернутися до релігійних начал.

Софія як внутрішня форма всеєдності, її ідея стає в П.О. Флоренського універсально-філософським символом культури, за допомогою якого він вирішує проблему тотожності ідеального й реального, духу й матерії, культури й природи. Прагнучи перебороти раціоналізм і тим самим наблизити модель буття до міфопоетичної свідомості, він намічає контури такої моделі світу, у центрі якої перебуває релігійний культ.

У софійній онтології П.О. Флоренського культ — сполучна ланка між видимим і невидимим світами — переборює розумову межу між ідеальним і матеріальним буттям. Культ (храм, жертва) — універсальний символ, який знаходиться в центрі соціокультурної моделі, він одночасно конкретний та ідеальний, єдиний і множинний, частина світу — він може бути і її ідеєю, тобто внутрішнім і зовнішнім цілим. Саме образ храму у філософа — символ всеєдності. Культура — це система цінностей, які виникли в культі; це впорядкування світу за релігійними категоріями культу. Культ постає універсальним засобом щодо перетворення «софійних» передумов космічної всеєдності на ідеально-телеологічні визначення людської діяльності й самої людини. Культура,

відірвана від культу (наприклад, епоха Відродження), утрачає свою єдність.

П.О. Флоренський намагається створити органічну концепцію культури: культ як головна ідея культурного синтезу стає в нього формою органічної єдності. Органічність же нерозривно пов'язана із цілісністю організму, соборністю як збиранням воедино частин. Вселюдська єдність як органічна форма персоніфікована в образах різних органічних співтовариств — від християнської Трійці до спільного монастирського життя. Ідеалом органічного цілого для П.О. Флоренського була культура російського Середньовіччя, її культова форма.

Вузькорелігійне розуміння культу як сакрального ритуалу (теургії) локалізує його у сфері релігії, тому що лише культ виявляється за природою своєю соборним. Утілення ідеалу всеєдності приписується П.О. Флоренським минулому (стаття «Троїце-Сергієва Лавра і Росія»). Філософ геніально відчув форму всеєдності в російській культурі XIV-XV ст., але це ретроспективне бачення залишається в романтичному дискурсі, естетично забарвлюється. Як здійснити цей ідеал в історії? Це питання залишається відкритим. Від соборності культу немає шляхів до реальної всеєдності в культурі, яку філософ позбавляє історичного виміру, заперечуючи її єдність у просторі та часі. У всякому разі цей ідеал у дні написання П.О. Флоренським статті про єдність російської культури перетворився на антивсеедність або на помилкову всеєдність (марксистсько-ленінський комунізм).

У той самий час культ у софіології П.О. Флоренського стає «трансрелігійним». Це визначення ролі культу побудовано за аналогією до поняття трансраціонального в С.Л. Франка. Транснаціональне, відповідно до його вчення, фактично поєднує апофатичний і катафатичний шляхи збагнення Істини. Філософія трансрелігійного культу пов'язує містичну й магичну його сторони. При цьому культ постає як тілесно-просторове втілення апріорних умов досвіду, який визначає систему людських орієнтирів і цілей, тобто виступає як спосіб цілепокладання, що забезпечує єдність людської діяльності.

Крім того, у «філософії культу» П.О. Флоренського яскраво виявилася настанова мислителя на інтерсуб'єктивність.

Отже, розуміння соціальності як вищої форми тілесності — одна з первинних інтуїцій християнської традиції («Церква як тіло Христове»). Ця думка була розвинута С. Хом'яковим у вченні про соборність, вона лежала в основі концепції Боголюдства В.С. Соловйова. Настанова на інтерсуб'єктивність людського духу

характерна й для творчості П.О.Флоренського; вона відбиває соціальний аспект принципу всеєдності.

ЛІТЕРАТУРА

1. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры / Арон Яковлевич Гуревич. — Вильнюс : Минтис, 1989. — 289, [1] с. — (Веги цивилизации).
2. Флоренский П. А. Автореферат / П. А. Флоренский // Вопросы философии. — 1988. — № 12. — С. 113-119.
3. Флоренский П. А. Из богословского наследия / П. А. Флоренский // Богословские труды. — 1977. — №. 17. — С. 143-248.
4. Флоренский П. А. Иконостас / П. А. Флоренский ; [авт. вступ. ст. игумен Андроник (Трубачев) и др. ; подготов. текста и коммент. А. Г. Дунаева]. — М. : Искусство, 1995. — 254, [1] с. : ил.
5. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины / П. А. Флоренский ; [вступ. ст. С. С. Хоружего ; историогр. очерк игумена Андроника (Трубачева)]. — М. : Правда, 1990. — 490 с. : ил. — (Из истории отеч. филос. мысли) ; М. : АСТ, 2003. — 640 с.
6. Флоровский Г. В. Пути русского богословия / прот. Георгий Флоровский ; [предисл. прот. И. Мейендорфа]. — К. : Христиан.-благотвор. асоц. «Путь к истине», 1991. — 599, [1] с. : портр.
7. Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии : учеб. пособие. / Хоружий С. С. — С. Пб. : Алетейя, 1994. — 445, [2] с. — (Серия «Наши современники»).
8. Шпенглер О. Закат Европы: очерки морфологии мировой истории : в 2 т. / Освальд Шпенглер ; [пер. с нем., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьяна]. — М. : Мысль, 1993. — Т. 1. — 663 с.
9. Ясперс К. Смысл и назначение истории / Карл Ясперс ; [пер. с нем., вступ. ст. П. П. Гайденко]. — М. : Политиздат, 1991. — 527, [1] с. : ил. — (Мыслители XX века).
10. Beck H. G. Kirche und theologische Literatur in byzantini schen Reich / H. G. Beck. — Munchen : Verlag, 1994. — S. 12-35.
11. Bilaniuk P. T. Studies in Eastern Christianity / P. T. Bilaniuk. — Toronto : Longman. — 1989. — Vol. 1. — P. 157-182.

У статті зроблено історико-філософський аналіз спадщини П. О. Флоренського. Показано, що у «філософії культу» автора яскраво проглядається інтерсуб'єктивність людського духу як одного із соціальних аспектів принципу всеєдності. Культ постає як тілесно-просторове втілення апріорних умов досвіду, який визначає систему людських орієнтирів і цілей, тобто виступає як спосіб цілепокладання, що забезпе-

чує єдність людської діяльності. Це дало нам можливість відкрити нові методологічні засади для висвітлення характеру та специфіки сучасних соціально-політичних реалій.

Ключові слова: істина, Софія, софіологія, культ, онтологія, космологія, культура, ритуал, всеєдність, інтерсуб'єктивність.

The given article presents the historical and philosophical analysis of P.A. Florensky's heritage. It is shown that the author's «philosophy of worship» clearly reveals the intersubjectivity of human spirit, as one of the social aspects of the principle of unity. The cult appears as a physically-dimensional embodiment of a priori conditions of experience that defines the system of human targets and objectives, i.e. serves as a way of goalsetting, ensuring the unity of human activity. This gave us the opportunity to open a new methodological framework to highlight the nature and specifics of the current socio-political realities.

Keywords: truth, Sofia, sophiology, cult ontology, cosmology, culture, ritual unity.

Борис Новіков
(м. Київ)

ГЕНИЙ — ЭТО НОРМАЛЬНЫЙ ЧЕЛОВЕК, ВСЕ ОСТАЛЬНЫЕ — ОТКЛОНЕНИЕ ОТ НОРМЫ

В сущности, сердцевина ВСЕЙ (политической, социальной, экономической, научной, организационной, воспитательной, духовной, — словом: культурной) работы, если только она **ДЕЙСТВИТЕЛЬНО**, а не в лозунгах, призывах, декларациях и предвыборных обещаниях лишь, направлена на благо общества, на благо народа, на благо каждого, многих и всех, — должна **ОПРЕДЕЛЯТЬСЯ ОДНИМ ЕДИНСТВЕННЫМ КРИТЕРИЕМ**: что практически сделано, делается и будет делаться для того, чтобы избежать (или хотя бы минимизировать, уменьшить масштабы) потерь и растрат творчества во всех без изъятия наималейшего видах и формах непосредственной реальности и действительности. Что и как делается для создания оптимальных условий для его, творчества, дальнейшего и непрерывного развития. Подъема неуклонного.

Мера отношения к творчеству — это есть мера отношения к действительному гуманизму, а посему — и к свободе, и к истинному народовластию как общественному самоуправлению действительному, и ко многим (если не всем) другим хорошим вещам, делам, идеям, отношениям, институтам и пр. Это — **ЗАКОН**. А он, как известно, вещь не просто упрямая, но очень упрямая, ибо есть «необходимость, схваченная мыслью» (Гегель).

Талантливы и гениальны — **ВСЕ**. Можно вслед за У.-С. Моэмом со всей ответственностью заявить: «Гений — это нормальный человек. Все остальные — отклонение от нормы».

Однако утверждать это в подобной форме, утверждать, не разворачивая при этом всю систему соответствующей, научно безукоризненной и безупречной аргументации — это все равно, что утверждать применительно к только что родившемуся младенцу человеческому, что он — человек. «Человек не рождается, человек становится». В этом Л. Фейербах абсолютно прав. Однако с гением (талантом, одаренностью) дело обстоит существенно, несравненно сложнее. (К слову сказать, социальная дрессура, т. е.

социализация вполне определенного толка — это тоже: становление. Ведь человек-средство, человек-товар, человек-пролетарий, определенным образом выдрессированная сила природы», — это человек, в котором вполне намеренно и сознательно **ЛИБО ЕЩЕ НЕ ВЫЗВАНО К ЖИЗНИ, ЛИБО УЖЕ УБИТО, ИСКОРЕНЕНО, ИЗВЕДЕНО, РЕЗЕКТИРОВАНО** творческое начало).

Творчество (а гений, талант, дарование — это и есть его персонифицированная, олицетворенная форма бытия), становясь практически всеобщим, обретая форму практической всеобщности, предусматривает, разумеется, и практически всеобщую форму бытия его носителей, т. е.: людей-творцов. Именно поэтому категорический императив действительного гуманизма: от общества трудящихся — к обществу творящих(ся)!

«Ищите таланты» — это императив предыстории. «Ищите таланты» — это сугубо буржуазный лозунг. Такое «социальное собирательство» надежно свидетельствует об одном-единственном: к гению относятся как к чуду, как к чему-то «столь же прекрасному, сколь и редкому» (Б. Спиноза). И таки воистину — чудо. Ибо в условиях, которые по сущности, по естеству, по качеству своему являются глубоко чуждыми и враждебными творчеству, появление таких людей не может быть делом обыденным, естественным, простым, как тому и надлежит быть в случае социальной, культурной **НОРМЫ**, в случае осуществления социального процесса (хода общественной и индивидуальной жизни) не как реального, но как **ДЕЙСТВИТЕЛЬНОГО**, т. е. — осуществление его по исторической необходимости, а не по предысторическому произволу.

Когда научная теория действительного гуманизма открывает, обосновывает и провозглашает в качестве главной, определяющей культурной доминанты, в качестве главного и определяющего социального императива, в качестве непреложной задачи «производство самого человека», провозглашает, полагает и практически осуществляет его, человека (каждого, многих и всех) **ПРИНЦИПОМ**, то это, в сущности, не означает ничего иного, кроме требования формирования, продуцирования, культивирования, «выделывания» (Маркс) социумом **КАЖДОГО**, вступающего в жизнь индивида — в качестве **ТВОРЦА**, т. е. — **ГЕНИЯ**, т. е. — **НОРМАЛЬНОГО ЧЕЛОВЕКА**.

Ясно, что нормального человека может продуцировать, может производить лишь исключительно нормальное же общество. Сколь ясно и то, что нормальное общество индуцируется, производится в равной же мере только нормальным человеком, нормальными людьми.

Даже сегодня нельзя не считаться, нельзя мириться с таким положением (а такое положение, к трагизму огромному, ныне — банализировано), когда при наличии поля приложения и осуществления тех или иных человеческих задатков, дарований и способностей; при наличии общественной потребности в подобном роде видах и формах проявления творчества; и, наконец при наличии такого человека они могут ... не встретиться. Не соединиться. Не осуществиться, и если «дух бездушных порядков» и весь строй практической, «официальной» жизни настолько глубоко вьелся в сознание и даже подсознание, что и сейчас еще нередко в теории (собственно, «нередко» было в теории общества социалистического, нынче «теория» официальная совсем другую задачу выполняет: причащает человека к мысли, что он — быдло) и сплошь — во мнении, в повседневности, в быту вполне «срабатывает» сентенция: «ишь, гений выискался», то это, кроме прочего, есть надежное свидетельство, с одной стороны, абсолютного философского невежества субъекта подобной «мудрости» и его собственной самокапитуляции, а с другой — что налицо та кричащая и критическая ситуация, когда недобор, неустребование, растрата, сознательное и намеренное затаптывание и уничтожение творчества БАНАЛИЗИРОВАНО, обыденно, а посему и воспринимается как обыденность. Как «норма».

При этом необходимо принимать в расчет, принимать во внимание не только те непосредственные, прямые и очевидные (и непоправимые, и невозможные) потери, что их неминуемо несет общечеловеческая культура (потенциальный, но не актуализированный, не сформированный, не востребованный творец, — загубленная душа, дух и тело, — больше НИКОГДА не посетит этот мир, эту культуру, эту цивилизацию. Ту — тоже). И кто знает, какую НЕВОСПОЛНИМУЮ потерю мы (они) понесли??? Это ли не трагизм?? Это ли не справедливый счет истории к предыстории, к ТАКОЙ организации жизни общества. ТАКОГО общества. Душегубного, духогубного, тело-губного... При этом в расчет следует принимать, повторяем, не только прямые и непосредственные потери, образующиеся при этом социокультурные лакуны, пустоты, вакуум (поскольку творчество в каждом своем акте, как и творец — неповторимы, уникальны, единичны, штучны), но и те, разрывающие дух и душу индивидуума коллизии, которые обуславливают ее постоянный дискомфорт, неравновесие, и, в конечном счете, также неминуемо чреватые и оборачиваются непоправимыми потерями для человека и социума. Осмелимся сделать вывод, что одним из глубинных, возможно даже — определяющих

побудительных мотивов ВСЕХ негативных человеческих проявлений (жестокости, лицемерия, агрессивности, подлости, корыстолюбия, алчности, бесчестья, цинизма, лживости и пр., и пр.) есть именно НЕИСТРЕБОВАННАЯ социумом, неактуализированная уникальность, оригинальность, неповторимость человека. Отказ ему в праве быть ДОСТОВЕРНЫМ человеком, БЫТЬ САМОСТЬЮ, БЫТЬ СУБЪЕКТНОСТЬЮ

Именно в такой потерянности, необретенности себя, в рассогласованности человека с самим собой — истоки нарастающей тенденции, проявляющейся в «...настроениях «усталости от жизни», в ропоте на свою судьбу, в попытках отказаться или хотя-бы временно спрятаться от своего жизненного долга, от кардинальных проблем своего культурно-исторического бытия, как если бы это была чужая незаслуженная судьба, чужой долг и чужие, непрошенно на голову свалившиеся, проблемы. Однако ... такое избавительство или бегство индивида в свое псевдо-Я, от своей действительной субъектности и от действительной, культурно-исторической и общественной жизни, всякий раз приводит отнюдь не к «спасению», а лишь к усугублению того самого низведения человеком себя до вещи, которое вызвало такую тенденцию». (Г.С. Батищев «Введение в диалектику творчества», — С.-Петербург, РХГИ, 1997., с. 252).

Полагаем, именно в этой коллизии — истоки т.н. немотивированной конфликтности и агрессивности человека, истоки многих (если не всех) его деструктивных проявлений, индивидуальных и социальных фобий, энергетика социальных (коллективных, производственных, семейных, личностных) напряжений. Иными словами — проблема достоверного и недостоверного человека. Проблема человека, людей «лишних», «преждевременных», «потерянных», «затерянных», «абстрактных»... Проблема человека расчеловеченного. Готового утрюмо и безропотно отзываться на ЛЮБЫЕ унижительные и уничижительные клички: «фактор», «винтик», «совок»... Это — проблема человека на своем, и, соответственно — не на своем (а, следовательно — на чужом) месте, т. е. вопрос о НЕУМЕСТНОМ человеке.

Таким образом, вопрос о творчестве (его наличии либо отсутствии) — это прямой вопрос о моральном, духовном, социальном, политическом, экономическом и пр. ЗДОРОВЬЕ общества, людей и человека, либо же о ихней БОЛЕЗНИ (патологиях, вывихах, дефектах, аномалиях и т. п.).

Человек (притом единственно и исключительно он) является такой единичностью, которая в состоянии воспринять, впитать

в себя ВСЕОБЩНОСТЬ как актуализированных уже, так и потенциально сущих частностей как внешнего, так и своего имманентного бытия. Ибо суть непопранной диалектики в том и заключается, что в единично-уникальном всегда и в полном объеме содержится всеобщее-универсальное. В преходящем — непреходящее. Говоря словами К. Маркса: «...человек..., вбирающий в себя и излучающий из себя все природные силы». Силы как мира природы первой, так и своей собственной природы — мира культуры. Именно это позволяет ему перманентно осуществлять себя в качестве трансгрессирующего человека (живущего в режиме распределения, выходящего за пределы ставшего, наличного бытия), самостоятельного человека, субъектности.

Общество же **ДЕЙСТВИТЕЛЬНОГО** гуманизма в подобных условиях — это общество, которое вполне сознательно, имея это своей основной и главной целью, берет на себя в качестве определяющей все прочие, заботу именно эту: чтобы было **КОМУ** выбирать; чтобы было **ДЛЯ ЧЕГО** выбирать; чтобы было **ЧТО** выбирать и чтобы этот и такой выбор **СОСТОЯЛСЯ**.

Для общества, способ существования которого — творчество, вполне характерным будет такое положение, когда отпадает необходимость в самом понятии «гений» в значении «отличный», «выдающийся», «неординарный»...

Кто есть гений? Почему вывод о том, что людей неодаренных, неталантливых, негениальных **НЕТ**, является абсолютной доминантой всех наших рассуждений и доказательств?

Остановимся вкратце на этом вопросе.

Да, мы вполне сознательно, последовательно и неуклонно в последние десятилетия сущей собственной исследовательской деятельности (творчества) утверждались в этом сами и утверждали, и утверждаем и будем утверждать это. Эту идею. Концепцию. Теорию. Программу. Технологию...

И, полагаем, на уровне принципов это не может вызывать возражений. (Мы, разумеется, не имеем в виду возражения, для опровержения коих здоровья требуется больше, чем ума...).

Действительный гуманизм — это творческое общество; общество, сознательно предполагающее **КАЖДОГО** своего члена **ЧЕЛОВЕКОМ-ТВОРЦОМ** и на безусловно-научных началах (основаниях) практически формирующее его таковым в **ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ**, посредством **ДЕЙСТВИТЕЛЬНЫХ** же средств.

Однако, во-первых, подобная констатация вполне справедлива лишь для общества действительного гуманизма, где последний уже есть на уровне существования **УНИВЕРСАЛЬНЫМ** па-

раметром социума, существует в форме практической всеобщности, а, во-вторых, предполагает абсолютно необходимую (и для исследователя, и для каждого, кто уясняет суть дела для себя) философскую рефлексию по поводу смысла и содержания самое этих понятий: «гений», «талант», «одаренность».

Если под ними подразумевать некие экстенсивные параметры творческого обретения и самоосуществления человеческих способностей, наклонностей, задатков, потенциалов, то тем самым иницируется необходимость обращения научной теории к самым этим способностям, наклонностям, задаткам, потенциалам как они интерпретируются и объясняются современной философской, психологической, педагогической, социологической наукой. Подобное же обращение, в свою очередь, однозначно убеждает: эта проблематика еще ожидает своего решения.

Следовательно, именно в **САМИХ УСЛОВИЯХ ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ** надобно вести поиск ответов на эти (равно, как и на все другие, неразрывно с ними связанные) вопросы. И вполне очевидно, что такое положение не является следствием того, что у психологии, либо, скажем, у физиологии высшей нервной деятельности, что называется, «руки не дошли» покамест что до этой проблематики. Не в этом вовсе дело.

Мы убеждены, что поиск исчерпывающих, истине удовлетворяющих, научно безупречных ответов: на эти и многие им подобные вопросы и **НЕ ДОЛЖЕН** вестись, осуществляться на уровне глубокомысленного рассуждательства об асимметрии полушарий головного мозга, резонансов практикующего (практиковавшего) кардиохирурга о зверской натуре человека (жив, оказывается, курилка: социал-дарвинизм), либо же тарбар одного московского прохиндея с философской докторской степенью о церебральных структурах... Иначе вам очень простенько, очень быстренько и очень категорично «объяснят», что природа гениальности (либо негениальности) человека зависит исключительно от долей процента определенного химического соединения, содержащегося в организме индивидуума. А поскольку последнее вполне эмпирически измеримо, взвешиваемо и пр., то следует и абсолютно беспепелационный вывод: в каждом, на Земле сущем поколении хомосапиенсов 1, 5% — гении; 1, 5% — дебилы. Ну, и, разумеется, 97% — мы с вами. Или без нас. Или без вас... И кто же мы (вы) такие? Да так, никто. Посредственности. Просто так, погулять вышли...

Так на физиологию вкуче с биологией с помощью чисто организационных и идеологических средств, методов и приемов

взваливается ответственность за то, за что они ее вовсе не несут. Напраслина большая возводится.

Нет. Данная проблематика есть сугубо, мы бы сказали — сокровенно: ФИЛОСОФСКАЯ. А успешное ее исследование и решение, безусловно, не может быть полноценным без обязательного учета в том числе и данных специальных наук, включительно и наук естественного цикла.

Основной же ответ на вопросы подобного рода состоит в следующем. Вся предыстория человечества как раз тем и характеризуется в первую очередь, что ЧЕЛОВЕК ВЫСТУПАЕТ В НЕЙ СРЕДСТВОМ, АНЕ ЦЕЛЬЮ.

Творчество же прокладывает себе дорогу в подобных условиях не благодаря, но вопреки господствующим общественным институтам, идеям и отношениям. Особенно, повторяем, показательно такое положение дел для завершающей фазы предыстории, когда имеет место быть, когда банализирована «...наивысшая степень свирепствования процесса дегуманизации» (Г.С. Батищев).

Когда человек (каждый, многие и все) практически-действительно, а не в теории, декларациях либо лозунгах лишь (не говоря уж о цинично демагогическом кликушестве) ставится и достигается в качестве цели, т. е. когда обеспечиваются в действительности все необходимые условия, предпосылки и средства для осуществления его (человека) в качестве субъекта истории, в качестве целостной личности, в качестве субъектности, или, что есть то же самое — в качестве человека-творца; когда творчество банализируется, становится сознательным, общественно детерминированным, на научно-рациональных основаниях осуществляемым, планируемым и плановым, и в известном смысле ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКИМ процессом; становится РАСПРЕДЕЛЕНИЕМ САМОДЕЯТЕЛЬНОСТИ И САМОДЕЯТЕЛЬНЫМ РАСПРЕДЕЛЕНИЕМ, тогда исключением из правила, исключением из закона становится такое положение, ситуация, случай, когда НЕ ВСЕ есть гении и таланты, т.е. НОРМАЛЬНЫЕ люди.

«Под гением мы должны понимать ту ОСОБЕННОСТЬ человека, которая во всех положениях и отношениях его оказывается имеющей решающее значение для его поступков и судьбы... К КОНКРЕТНОМУ бытию индивидуума относится совокупность его основных интересов, существенных и частных эмпирических отношений, в которых он находится к другим людям и вообще к миру. Эта целокупность составляет ЕГО действительность в том смысле, что она ИММАНЕНТНА ему и выше была охарактеризована как его гений». (Гегель Г.В.Ф. «Энцикло-

педия Философских наук», ч. III, «Философия духа». — М., 1956, с. 138-140).

В приведенных: строчках из «Философии духа» — прямое указание на то, что для Гегеля гений — это эмпирический, существующий человек, совпадающий со своей сущностью. То есть **ДЕЙСТВИТЕЛЬНЫЙ** человек.

В условиях, когда складывается и нарастает тенденция к обретению творчеством формы практической всеобщности, происходит (будет происходить непременно) очень интересная метаморфоза с точкой зрения на профессиональность, на профессиональную деятельность, на профессию как на таковую, которая существенно (и, разумеется — выгодно) отличается от любительства, от любительской деятельности (впрочем, любительская не может быть деятельностью, но лишь — творчеством).

Вопрос: профессионал ИЛИ любитель решался и решается в нашей (а теперь — не нашей) литературе и сплошь — во мнении, в массовом, на уровне пресловутого «здравомыслия» сознании практически всегда однозначно категорично. Под профессионализмом подразумевают основательное владение своим ремеслом, свободное в нем и к нему отношение, наличие соответствующей специальной (профессиональной) подготовки, образования, квалификации, устойчивых навыков, опыта, компетентности и т. п. Под любительством, как правило — аматорство, деятельность, позначенную дилетантизмом, некомпетентностью; такую, которая носит случайный, спорадический характер, а субъект последней не удостоверяется соответствующими справками и удостоверениями...

Однако, полагаем (убеждены), что с подобной точкой зрения относительно соотношения профессионализма и любительства рано или поздно придется расставаться. Прощаться. Навсегда.

Творчество, самодеятельность предполагают исключительно ЛЮБИТЕЛЯ. Разумеется, любителя не в вышеозначенном мало-симпатичном его значении, но как человека, «снявшего» в своем самоосуществлении в результате отрицания отрицания и первичную, освященную именно чувственно-эмоциональным отношением первичную притягательность избранного (выбранного) в результате «вслушивания в себя» (Г.С. Сковорода) поприща своего деятельного приложения и осуществления; и опосредующую этот первичный выбор (самовыбор) себя по зову призвания добротную, всестороннюю и основательную профессиональную подготовку, образование, обучение (первое отрицание); и, в конечном счете, сумевшего не только не утратить, но: сохранить,

развить, усилить свою любовь, свою привязанность, свое небезразличие к тому делу, которому посвятил себя и которое посвятил себе.

Любовь никогда не санкционирует («не одарит своим присутствием») «не твое» дело, «не твое» место в жизни. Место, не тобой избранное, либо избранное по чистой случайности, «стечению обстоятельств», либо внешней необходимости, либо навязанное тебе, что есть вполне типическим для предыстории. Ибо потому — то и предыстория, что все определяющие детерминанты (социально-экономические, политические, юридические, религиозные, духовные и пр.) по СУЩНОСТИ, по естеству своему НЕ ПРЕДПОЛАГАЮТ и не полагают человека в качестве цели. Не дают ему действительной (и даже реальной) возможности ВЫБИРАТЬ. Он еще и не родился, а уже «выбран». Его уже ждут-поджидают «гуманные ценности» капитализма. По полной программе.

Для человека-творца нет наказания более страшного и горького, нежели отлучение его от дела любимого. Именно и исключительно в отношении такого человека: человека-творца, человека-любителя вполне определенным содержанием наполняется сентенция: «если за это платят, я не возражаю, однако, если бы, чтобы этим заниматься, надобно было платить, я бы платил». И именно в этом и таком смысле и значении ЛЮБИТЕЛЬ — это некто, бесконечно более истинный, цельный и ценный, предпочтительный (и для себя, и для общества), нежели профессионал. Именно поэтому любители (творцы, гении) — т. е. НОРМАЛЬНЫЕ люди, не участвуют в конкурсах на хороших людей. Они — выше. Они не хрюкают, расталкивая конкурентов плечами, локтями, кулаками возле корыт-кормушек и возле столиков раздачи призов и премий, лауреатств и номинаций, наград и званий. Вы только посмотрите на эту ярмарку тщеславия, на этот праздник псевдобытия, который связан с хождением в т. н. профессиональную власть — в «парламент». Где еще можно наблюдать в таком концентрированном виде средоточие лицемерия, антитворчества, несчастья и ненормальности? Где еще посредственность и никчемность людская обретает такую видимость значимости и «самоутверждается» именем абстракции «государство»?

...Попоробуем о том же самом при помощи разрешающих средств иной, ВОСТОЧНОЙ, культуры. Жизнь кажется бессмысленной, потому что смысл представляет собой равновесие между полезным и бесполезным. Вы полностью отвергли бесполезное. Вы закрыли дверь. Теперь у вас осталось одно только полезное, и это страшно тяготит вас.

Это признак преуспеяния, если к сорокалетнему возрасту у вас язва; это доказывает, что успех сопутствует вам. Если четвертый десяток миновал и вам уже под пятьдесят, а язвы все еще нет, то вы неудачник. Чем вы занимались всю свою жизнь? Вы, скорее всего, растрчивали время попусту.

К пятидесяти вы обязательно должны иметь первый инфаркт. Ученые подсчитали, что к сорока годам всякий преуспевающий человек должен иметь язву, к пятидесяти — хотя бы один сердечный приступ, к шестидесяти его уже нет — и никогда и не было. Он никогда не жил. Жить было некогда. У него было столько более важных дел, которые необходимо было сделать, что совершенно не оставалось времени на жизнь.

Осмотрите вокруг, взгляните на преуспевающих людей: политиков, богачей, промышленных воротил — что случилось с ними? Не обращайтесь внимания на то, чем они владеют, посмотрите прямо на них самих, потому что, глядя на имущество и на богатство, вы сами себя обманываете. У вещей нет язвы, у машин не бывает сердечных приступов, дома не кладут в больницы. Не смотрите на вещи, иначе вы опять будете обмануты. Взгляните на человека, отбросив все его владения, посмотрите прямо на него самого — и тогда вы почувствуете все его убожество. После этого даже нищий может оказаться богачом. После этого даже бедняк может быть богаче постольку, поскольку это касается жизни.

Успех непременно расслабляет; ничто так не расслабляет, как успех, ибо человек, преуспевая, теряет способность улавливать суть жизни, он не способен понимать жизнь — он вообще не способен что-либо понимать. Человек, преуспевающий в реальной торговле, выбрасывает настоящее ради ненастоящего, выбрасывает бриллианты души ради разноцветной пестреющей гальки на берегу; он собирает эти булыжники, теряя бриллианты.

Богатый человек — это проигравший; преуспевающий человек — это неудачник. Но поскольку вы смотрите глазами амбиции, глазами честолюбия, вы видите только владения. Вы никогда не взглянете на самого политика, вы смотрите на его пост, на кресло премьер-министра. Вы видите власть. Вы никогда не замечаете самого человека, находящегося здесь же, потерявшего последние силы, упускающего все на свете, лишённого даже проблеска понимания того, что такое блаженство. Он купил, он приобрел власть, силу, но в этой сделке он продал, потерял себя. Вся его жизнь — торг.

Рассказывают, что как-то раз, после массового митинга членов партии, политический лидер этой партии раскричался на

секретаря, занимавшегося организацией прошедшей встречи. Секретарь ничего не мог понять. «Меня надули» — вопил лидер.

«Не понимаю вас, митинг прошел весьма успешно, — удивлялся секретарь. — Пришло много тысяч людей и взгляните на гирлянды цветов, которые они вам преподнесли. Да они просто забросали вас цветами, только взгляните».

Лидер воскликнул: «В том-то и дело. Гирлянд здесь всего одиннадцать, а я заплатил за дюжину! Где двенадцатая?».

В конце концов каждый преуспевающий человек почувствует себя обманутым. Это должно произойти, этого не может не случиться, это неизбежно, потому что: что вы даете — а что вы получаете?! Внутреннее «я» утрачивается ради никчемных приобретений. Вы можете обмануть других, но как вы сможете обмануть самого себя? В конце вы оглянетесь на прожитую вами жизнь и обнаружите, что упустили ее, растратили ее на полезное.

Обязательно должно быть бесполезное. Полезное — оно словно сад, опрятное, чистое; бесполезное — как лес, естественное, оно не может быть таким же чистым и ухоженным. Природа обладает своей собственной красотой, и, если все аккуратно и опрятно, значит, оно уже мертво. Сад не может быть по-настоящему живым, потому что вы продолжаете обрезать на нем ветви, подстригать траву, ухаживать за ним. Огромный, безбрежный лес обладает жизнью, обладает очень мощной, полной сил, душой. Войдите в лес — и вы почувствуете это влияние; потеряйтесь в лесу — и тогда вы увидите его силу. В саду вы не можете ощутить силу: ее там нет, он сделан человеком. Вы можете любоваться на него, он красив, но он возвращен, он управляем, им манипулируют, его направляют.

Бесполезное — оно как огромный лес, а полезное — всего лишь цветничок, разбитый вокруг вашего дома. Не суйтесь в лес со своими садовыми ножницами. Это ничего, пусть у вас остается этот ваш садик, но пусть он станет частью огромного леса...». (Ошо «Пустая лодка». — М., 1996, с.272-275).

И еще один сюжет о том же из данного источника.

«Как-то раз Генри Форду случилось приехать в Англию. В справочном бюро аэропорта он поинтересовался самой дешевой гостиницей в городе. Служащий взглянул на него — а лицо его было известным. Генри Форд был известен по всему миру. Всего за день до этого в газетных статьях, посвященных его предстоящему приезду, были помещены его большие фотографии, и вот он стоит здесь, — спрашивая о самом дешевом отеле, одетый в плащ, который смотрится постарше его самого.

Поэтому служащий спросил его: «Если я не ошибаюсь, вы - мистер Генри Форд. Я хорошо помню, я видал ваше фото».

«Да» — ответил тот.

Это привело служащего в полнейшую растерянность и он воскликнул: «Вы спрашиваете самую дешевую гостиницу, носите плащ, который, похоже, не моложе вас. Я видел вашего сына, приехавшего сюда, он всегда останавливается в лучших отелях и он был великолепно одет».

Генри Форд ответил: «Да, мой сын ведет себя, как эксгибиционист, он еще очень неуравновешен. Мне незачем останавливаться в дорогом отеле; где бы я не остановился, я — Генри Форд. В дешевой гостинице я все равно Генри Форд. Мой сын еще очень молод, неопытен, он боится, что подумают люди, если он остановится в дешевом отеле. А это пальто да, это пальто действительно досталось мне от отца — но это не имеет никакого значения: зачем мне новые тряпки? Я — Генри Форд, что бы я не надел. Даже если я совершенно голый, я — Генри Форд. А все остальное неважно».

Когда вы действительно гармоничны, сонастроены со своим внутренним миром, когда вы действительно богаты в нем, вам незачем показывать, демонстрировать это. Когда вы впервые приходите в храм, ваша молитва будет немного громче, чем молитвы других. Вам очень хочется порисоваться.

Стремление показать себя — это часть эго; не имеет значения, ЧТО именно вы показываете. Вы демонстрируете, вы выставляете напоказ. Значит, есть эго, лодка не пуста; а человек Дао — это пустая лодка. Он мягок, не ведая того; он невинен, не сознавая этого; он мудр, поэтому он может действовать как дурак, ни о чем не беспокоясь. Что бы он ни делал, это не разделяет его, его мудрость остается незатронутой, он может себе позволить быть глупым. Вы этого себе позволить не можете.

Вы всегда боитесь, что кто-нибудь сочтет вас дураком. Вы боитесь, что, если другие будут считать вас дураком, вы и сами начнете в это верить и ... рано или поздно, вы в это поверите.

Лишь мудреца невозможно обмануть, он может выглядеть дураком сколько угодно» [Ошо, с. 76—77].

ЛИТЕРАТУРА

1. Ошо. Пустая лодка. — М., 1996.

Валерій Павлов
(м. Київ)

МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ЦЕННОСТЬ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Каждая форма знания, философия — не исключение, выполняет в обществе определенные функции. Во многом они обуславливаются ее предметным полем, спецификой используемых методов и познавательных процедур, особенностями сложившихся здесь ценностных установок субъектов познания, существующими в социуме запросами на конкретную информацию и многим другим. Во всех, без исключения, случаях чрезвычайно важную роль как в самом познавательном процессе, так и в статусе полученного знания, имеет то, что в литературе называют методологией. Последняя — весьма сложное образование, в котором органично соединены базовые принципы познания, лежащие в основе сформированной познавательной парадигмы, и используемые методы. «Методология, трактуемая в широком смысле этого слова, есть учение о структуре, логической организации, методах и средствах деятельности. В таком понимании методология образует необходимый компонент всякой деятельности, поскольку последняя становится предметом осознания, обучения и рационализации. Основной функцией методологического знания является внутренняя организация и регулирование процесса познания или практического преобразования того или иного объекта» [2, с. 56]. Достижения и «поражения» разных форм знания в огромной мере зависят именно от применяемой методологии, уровня ее зрелости и характера реализации в познавательном поиске. Нельзя ожидать мало-мальского успеха, если изначально методология недостаточно обоснована или отличается эклектичностью. Поэтому как в познании, так и в реальной житейской практике, всегда высоко ценится методологическая культура субъектов. Ее формирование — актуальная и непрестая задача. Особое место в этом процессе занимает философия.

В любой методологии первенство принадлежит сознанию, мыслительной активности человека. Именно на этом уровне

формируются как основные, так и второстепенные элементы данной мыслительной конструкции, которая может принести успех субъекту или увести его в сторону от желаемого результата. Условно в любой методологии можно выделить два содержательных блока — базовые мировоззренческие, познавательные, жизненные установки субъекта (убеждения, знания, опыт, принципы, от которых он отталкивается) и методы (пути, приемы, способы, познавательные или практические процедуры) деятельности. Нередко методологию необоснованно сводят лишь ко второму блоку. На самом деле, первый нередко бывает существенно важнее второго. Крупные достижения в науке и практике связаны именно с формулировками новых, нетрадиционных идей, подходов, принципов, определением необычных ракурсов (плоскостей) исследования объектов. Поскольку философия связана с мыслительной деятельностью человека, то располагает неограниченной территорией для создания всевозможных теоретических конструкций с разным сочетанием первого и второго содержательных блоков методологии. Именно этим во многом объясняется существование в ее рамках самых разнообразных учений. Такой полет мысли, с одной стороны, раздражает тех, кто привык ориентироваться на зримый прагматический результат, а с другой — создает условия для творчества, фантазии, формулировки вопросов и проблем, которые практикой человеческого бытия могут быть поставлены только в будущем. Тем самым философия выходит за пределы современности и дает возможность бросить взгляд в завтрашний день.

Возникнув более двух с половиной тысяч лет назад, эта форма духовной культуры постоянно уточняет, конкретизирует предметное поле исследований, в разное время по-разному трактует свое призвание (предназначение) и круг решаемых задач, постоянно демонстрирует выраженную плюралистичность используемых методологий, формулируемых положений и выводов. При этом смысловое ядро философии остается неизменным: отношение «человек — мир». Осмысление данного отношения невозможно без всестороннего исследования человека и мира, в котором он пребывает. Философия проявляет, реализует себя двояким образом — как исторический тип мировоззрения и особая форма знания. Такой способ бытия философии обусловлен тем, что ее предмет совпадает с предметом мировоззрения. Поэтому философское знание имеет, как правило, мировоззренческий характер. Это знание не о конкретном, а об общем, в первую очередь — о предельных основаниях бытия мира и человека, наиболее общих

закономерностях развития действительности и механизмах человеческой жизнедеятельности. Мыслительными формами его существования являются философские категории. Свои положения и выводы философия всегда аргументирует. Этим она похожа на науку, но ею не является. Выводы науки всегда имеют однозначный характер. Философское же знание, как уже отмечалось, отличается плюралистичностью.

Несмотря на то, что в историческом плане и в контексте современности философия представлена самыми разнообразными направлениями, течениями и школами, она всегда с большей или меньшей долей серьезности относится к исходным, базовым формулировкам, составляющим методологический фундамент конкретных, нередко противоположных по своей сути учений. Иными словами, методология крайне важна для философских исследований, независимо от их содержания, временных и пространственных координат, в рамках которых они осуществляются. Чем продуманнее и обоснованнее соответствующая методология, тем более аргументированы выводы, предлагаемые исследователями.

Это хорошо видно, если обратиться к конкретным философским учениям и школам. Например, философия Платона последовательно идеалистична, поскольку ее исходная методологическая посылка четкая и однозначная, не допускающая разночтений, — первичность идей по отношению к вещам (материальному миру). У Аристотеля, при всем его величии как энциклопедического ума Античности, учение сочетает элементы идеализма и материализма. Объясняется это тем, что теоретик признавал в статусе методологических оснований материю и форму. Как ни пытался Р. Декарт отстаивать равнозначность материи и сознания как двух исходных начал бытия мира, в одних философских выводах он скатывался на позиции материализма, в других — на позиции идеализма. Неясность, завуалированность методологических посылок философских взглядов Б. Спинозы привела к тому, что уже несколько столетий одни теоретики утверждают о его материализме и атеизме, а другие указывают на приверженность религии и идеализму.

Образцом аргументированной периодизации человеческой истории является (при некоторых ее недостатках) марксистская теория социально-экономических формаций. Ее методологическая основа — учение о роли способа производства материальных благ в существовании и развитии общества. И хотя теория социально-экономических формаций не учитывает некоторые особенности и тонкости функционирования отдельных обществ, например, того, что связано с так называемым азиатским способом

производства, в методологическом плане она очень выигрывает перед другими попытками такой периодизации, в том числе перед цивилизационным подходом к истории. В рамках последнего хоть и предприняты попытки учитывать технико-технологические, культурные, политические, этнические и другие особенности бытия социума, продуцирование им понимания исторического процесса как волн цивилизации лишено строгого методологического основания. Именно благодаря четкости исходных методологических посылок — товар как исходная «клеточка» капиталистического способа производства, а стоимость как принцип исследования этой клеточки и системы производства в целом — К. Марксу удалось в своем «Капитале» блестяще раскрыть суть и нюансы экономических оснований капитализма. Последовательное соблюдение методологических установок философии относительно характера взаимосвязи абсолютной и относительной истины позволило В. Ленину объяснить не только т. н. кризис в физике на рубеже XIX–XX столетий, но и предложить пути выхода из него.

Конкретным примером сознательного игнорирования методологии являются всевозможные варианты постмодернизма. Если пытаться ее там обнаружить, то в лучшем случае столкнемся с наличием в рамках одного и того же исследования разных, нередко противоположных познавательных установок. Как следствие — отсутствие в работах постмодернистов четких дефиниций, использование одних и тех же понятий в разных смыслах, размытость формулировок. Это свидетельство того, как методология, вернее ее отсутствие, «мстит» исследователю за несерьезное отношение к методологической проблематике.

Интересные, но далеко не продуктивные, изменения в самой постановке проблемы методологии философских поисков наблюдаются в современных условиях в рамках так называемого постметафизического поворота в философии. Здесь роль методологических установок познания нередко берут на себя его цели. Поскольку современная постметафизика в значительной мере ориентирована на обоснование и защиту выгоды и успеха социальных субъектов, то в ее методологии произошел явный поворот — от теории к эмпирии. При этом в обществе резко возросла востребованность эмпирических социологических исследований. Стало нормой их результаты, часто, невзирая на низкое качество и сомнительную научную достоверность декларируемых заключений, использовать при формулировке и обосновании выводов философского характера, особенно относительно политики, социальной сферы, образования, воспитания и т. д.

Ценность философии не только в том, что она антропоцентрична и постоянно актуализирует вопросы смыслового характера. Эта форма духовно-практического освоения человеком мира формирует вкус к теории, способствует развитию на уровне конкретных субъектов их теоретического мышления, вырабатывает установку критически относиться ко всему, что считается общепризнанным и претендует на истину в последней инстанции. Философия учит человека мыслить проблемно, конструктивно, преодолевать шаблоны, стереотипы и догматизм. Тем самым дает возможность ему быть свободным в оценке изменений, происходящих в окружающей действительности и собственной жизни, творчески подходить к постановке вопросов, проблем и задач. Она помогает видеть за явлениями глубинную сущность вещей и процессов, отличать главное от второстепенного, проводить исторические и логические параллели, выделять тенденции и закономерности в функционировании и развитии объектов. Критичность философии по отношению к самой себе, окружающей среде в каждый конкретный момент ее существования, выводам науки и других форм знания — залог постоянного преодоления достигнутого, выхода на новые рубежи в теории и практике, поиска нетрадиционных путей движения вперед. Именно такой стиль мышления нужен для обеспечения устойчивого развития общества, поднятия уровня и качества жизни людей, достижения новых результатов в освоении человеком мира.

Каждая наука в большей или меньшей степени нуждается в философии. Без нее она остается специализированной формой знания, которая не всегда в состоянии надлежащим образом теоретически и методологически обосновать свои исходные положения и адекватно определить собственное место в теории и практике. Использование фундаментального и прикладного знания без высокого уровня духовности людей, их мировоззренческой и философско-методологической культуры несет в себе серьезные риски и угрозы в контексте последствий для индивидуально- и общественного бытия. Последнее, в русле такой тенденции, все больше будет терять человекомерные параметры, наполняться духом меркантилизма, эгоизма и бездуховности.

К сожалению, процессы, происходящие в современном социуме, устойчиво подтверждают высказанные опасения. Касается это как Украины, так и других государств. Все активнее заявляет о себе тенденция подчинения образования в целом, высшей школы в том числе, потребностям индивидуальной, корпоративной, государственной и общественной практики. Стратегически

и тактически акцент в образовании делается не на развитие личности, ее культуру, формирование способности критически оценивать изменения, происходящие в окружающей действительности, желание и умение оставаться человеком в самых сложных ситуациях, а узкопрофессиональную подготовку и стремление к постоянному карьерному росту, даже если для этого будет необходимо поступать вопреки нормам морали. Получение знаний и навыков, позволяющих реализовать себя не как свободной, творческой, критически мыслящей личности, утверждающей собственную жизнь и практической деятельностью ценности и идеалы, отличающиеся потенциалом гуманизма, а обеспечивающих адаптацию к конкретным потребностям производства стало нормой всей системы образования. Иными словами, образование необходимо не для того, чтобы доставляющим удовольствие трудом делать лучше собственную жизнь и жизнь других, а чтобы найти для себя подходящую профессиональную и социальную «нишу». Не потому ли в западной психологии и социологии так много говорят именно об адаптации индивида — к коллективу, в котором придется трудиться; стилю руководства менеджеров; постоянно изменяющимся запросам рынка и т. д.? Именно об адаптации, а не об активной личной позиции индивидов.

Сказанное подтверждается и нормативными документами, которыми определяются цели, содержание и характер учебного процесса по каждой конкретной дисциплине, изучаемой студентами высших учебных заведений. Такими документами являются образовательно-профессиональные программы. Еще несколько лет тому все они имели в своей структуре не только непосредственно профессиональную, но и серьезную гуманитарную (общекультурную) составляющую. Сейчас последний блок сведен к минимуму. Цели изучения дисциплин сводятся к формированию у молодых людей т. н. компетенций (= совокупности определенных умений, навыков). Сами компетенции ограничены конкретными качественными и количественными параметрами и имеют выраженную прикладную направленность. Предполагается, что итогом образовательного процесса на уровне каждого студента будет формирование у него определенного набора компетенций, которые, в свою очередь, воплощаются в трех базовых моментах: готовности, способности и умению выполнять определенные виды деятельности. Об объеме и глубине освоенных индивидом знаний, возможности генерирования им новых идей, способности к теоретической рефлексии, методологической культуре речь не идет совсем. Популярное в современной педагогической литературе

и нормативных документах отраслевого министерства понятие «компетенция», некритически (бездумно) заимствованное из западных источников, имеет размытый, нечеткий смысл. Кроме того, ориентация учебного процесса на формирование у выпускников учебных заведений конкретных компетенций резко сужает его задачи и понижает уровень былых притязаний. Для того, чтобы обладать определенными компетенциями, не обязательно много и хорошо учиться. Нередко для этого достаточно овладеть соответствующими практическими навыками, которые можно обрести путем передачи практического опыта от одного субъекта к другому. Серьезные знания, особенно на уровне теории, здесь не обязательны. Подмена приоритетов в образовательном процессе, несомненно, резко негативно сказалась (и будет сказываться в будущем) на подготовке специалистов. К сожалению, на первый план выдвинулась не содержательная, а формальная сторона образования.

Далеко не последнюю роль в определении содержания и характера высшего образования сейчас во многих странах мира играют крупные фирмы, транснациональные корпорации, банки, министерства обороны. Они во многом влияют на формирование потребностей в специалистах конкретных направлений и отраслей знаний, разработку программ подготовки студентов, целенаправленно финансируют эту подготовку. Образование все больше становится зависимым от тех, кто в состоянии его финансировать. Поскольку у государств денег на эту сферу постоянно почему-то не хватает, они, нередко не без удовольствия, передают эту обязанность в руки частного капитала. Последнего, как известно, интересует прежде всего прибыль. Она, в свою очередь, всегда холодно демонстрирует свою отстраненность от высоких социальных ценностей, норм морали, всевозможных желаний сделать жизнь людей лучше, различных разговоров на философские темы. Тем самым гуманитарная составляющая высшего образования, философская в том числе, все активнее вытесняется из содержательного поля университетов и колледжей.

«Золотые годы» философии, очевидно, остались в прошлом. О Платоне, Аристотеле, Августине Блаженном, Фоме Аквинском, Ф. Беконе, Р. Декарте, И. Канте, Г. Гегеле, К. Марксе, Ф. Энгельсе, Ф. Ницше, В. Соловьеве, Ж.-П. Сартре, М. Бердяеве, Г.-Г. Гадамере, П. Копнине, Ю. Габермассе, М. Фуко и других выдающихся философах далекого и не совсем далекого прошлого пишут и спорят, как правило, профессиональные философы и поклонники этой формы духовной культуры. И хотя она никогда не перестанет

привлекать к себе внимание ищущих умов и ценителей теоретических обобщений, «спрос» на философию в обществе в целом и сфере образования в частности падает. Причин тому несколько. *Во-первых*, философия — область высоких теоретических обобщений. Возможность мыслить теоретически дана каждому человеку от рождения в виде задатка. Но если его не развивать, он постепенно угасает. Одним из основных способов развития данного задатка является изучение истории философии и истории науки [СМ. : 1, с. 366–367]. И первое, и второе не присутствуют в учебных планах подавляющего большинства высших учебных заведений. *Во-вторых*, философия — знание не прикладное, а фундаментальное. От нее не стоит ожидать результатов в виде финансовой прибыли, профессионального взлета, решения вопросов и проблем уровня бытовой жизни людей. Она имеет иное предназначение — размышлять о судьбах мира, смысле жизни; конструировать модели бесконфликтного общества; искать пути выхода из различных кризисных ситуаций, в том числе в науке; высказывать предположения относительно последствий научного и технического прогресса и др. *В-третьих*, современная философия не генерирует оригинальных, привлекательных, общественно значимых идей, заслуживающих внимания не только философов-профессионалов, но далеких от нее людей, общественности, политиков, научных работников. В ней отсутствуют крупные философские системы, в рамках которых серьезное философское осмысление получили бы негативные изменения в природе; явление глобализации; достижения в области геномной инженерии; все увеличивающийся разрыв между бедными и богатыми странами; экономическое и политическое противостояние ведущих государств мира; напряженность в противостоянии ислама и христианства; последствия возможного перенесения земной жизни в космос; все возрастающая зависимость социума от информационных технологий и др.

Одна из немногих сфер, где философское знание продолжает цениться и использоваться, — наука. В первую очередь, имеется в виду то, что называют методологией научного познания. Примечательно, что научная дисциплина с таким или подобным (близким) названием преподается практически во всех университетах студентам-магистрантам. Во многих случаях в учебном процессе наряду с носителями конкретных профессиональных знаний (математиков, физиков, биологов, историков, юристов и т. д.) непосредственное участие принимают и философы. Это способствует формированию у студентов методологической культуры,

прививает им вкус к теории, способствует развитию теоретического мышления. Любой результативный познавательный поиск невозможен без надлежащего знания онтологии, диалектики, теории познания. Не стоит также забывать о социальных последствиях научных открытий и внедрения их в практику индивидуального и общественного бытия. Социальная ответственность ученого — не просто расхожая фраза, а важнейший принцип его жизненной позиции. По меньшей мере, так должно быть. И философия в формировании данного принципа как составляющей мировоззрения научного исследователя играет далеко не последнюю роль.

На мой взгляд, общество, украинское в том числе, могло бы избежать многих проблем и бед, если бы люди, принимающие социально значимые решения, от которых зависят характер жизни и судьбы миллионов, обладали надлежащей мировоззренческой и методологической культурой, умели правильно определять базовые принципы предлагаемых изменений, применять эффективные методы, серьезно просчитывать ближайшие и отдаленные последствия своих планов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. — Т. 20. — М. : Гос. изд-во полит. лит-ры, 1961. — С. 339–626.
2. Юдин Э. Г. Методология науки. Системность. Деятельность. — М. : Эдиторал УРСС, 1997. — 444 с.

Исследуется методологический контекст бытия философии, ее роль в обществе и индивидуальной жизни людей в аспекте влияния на формирование методологической культуры субъектов. Обращается внимание на предметное поле этой формы духовно-практического освоения человеком мира и ее двоякое проявление — исторический тип мировоззрения и специфическое знание. Отмечается роль методологии в процессе познания и практической деятельности человека. Подчеркивается, что, поскольку философское знание имеет выраженный плюралистичный характер, это находит свое отражение в специфике методологии, используемой в разных философских направлениях, течениях, школах, учениях. Для иллюстрации данного положения используются примеры методологических посылок, представленных в теоретических конструкциях разных философов и разных философских течениях. Показано влияние философии на формирование теоретического мышления у людей.

Ключевые слова: философия; мировоззрение; знание; методология; теория; практика; плюрализм.

Methodological value of philosophical knowledge: history and modernity

The author explores the methodological context of being of philosophy, its role in society and the individual life of the people in the aspect of influencing the formation of the methodological culture of the subjects. Attention is paid to the problematic field of this form of spiritual and practical mastering by the person of the world and its dual manifestation — the historical type of world outlook and specific knowledge. The role of methodology in the process of knowledge and practical activity of a person is noted. It is emphasized that since philosophical knowledge has a pronounced pluralistic character, this is reflected in the specifics of the methodology used in various philosophical directions, trends, schools, and teachings. To illustrate this provision, examples of methodological assumptions are used, represented in the theoretical constructs of different philosophers and different philosophical trends. The influence of philosophy on the formation of theoretical thinking in people is shown.

Key words: philosophy; worldview; knowledge; methodology; theory; practice; pluralism.

Віталій Павлов
(м. Лиман)
Анатолій Сенченко
(м. Краматорськ)

ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ ЛЮДИНОТВОРЧОЇ СУТНОСТІ ГУМАНІТАРНОЇ КУЛЬТУРИ І ВТІЛЕННЯ ЇЇ В СУЧАСНУ РЕАЛЬНІСТЬ

Сьогодні проблема гуманітарної культури набула гостроти у зв'язку з оздоровленням культурної сфери сучасного українського суспільства. Культурне відродження не може бути виключно самоціллю, воно повинно служити людині, її інтересам, поліпшенню і духовно-культурному піднесенню її життя, а Отже, органічно пов'язуватися з її самозмінною, самовдосконаленням. Це означає, що зовнішня і внутрішня самозмінна знаходиться у відносинах прямого і зворотного зв'язку при явній домінантності іманентно-спонтанного власного людського зачаткування.

Як відомо, в науковій літературі достатнє обґрунтування одержали поняття: «духовна культура», «філософська культура», «моральна культура», «педагогічна культура», «правова культура», «політична культура» та інші. Природно, що придбання категорією «культура» настільки різноманітного і специфічного застосування виражає об'єктивну потребу сучасного суспільства у підвищенні інтенсивності і результативності діяльності особистості в певній області соціальної практики.

Щодо терміну «гуманітарна культура», то в сучасних наукових дослідженнях зміст його як поняття розкритий ще недостатньо. У цій доповіді ми робимо спробу визначити сутність гуманітарної культури, виявити її функції й екзистенційний вимір.

Питання про визначення поняття «гуманітарна культура», беззаперечно, не є субстрактивно-схоластичним. Воно має важливу евристико-методологічну значимість. Від адекватного, правдивого і всебічного розуміння цього суспільного феномену в значній мірі залежить вирішення багатьох не тільки теоретично-пізнавальних, але й організаційно-практичних проблем. Очевидно, що з'ясуван-

ня феномену гуманітарної культури безпосередньо залежить від того, що ми будемо розуміти під культурою взагалі.

У літературі існують різні підходи до визначення культури. Одні автори під культурою розуміють усе те, що «не є природою», що створено самою людиною; інші — сукупність матеріальних і духовних цінностей (благ); треті — спосіб освоєння людиною світу; четверті — спосіб соціальної спадщини, передачу соціального досвіду від покоління до покоління; п'яті — спосіб і міру реалізації сутнісних сил людини та їх опредмечування в результатах людської діяльності [1, с. 37].

Звичайно, є й інші погляди. Але більшість дослідників дотримуються двох концепцій. Перша розглядає культуру як технологію, спосіб людської діяльності, друга — як особистісний аспект людського буття, що конкретизується через поняття «сутісні сили людини», «творчість», «духовне багатство» тощо. Треба визнати їх відому схожість, наявність у них точок зіткнення. «Цілком правомірний їх синтез, що дозволяє глибше і системно зрозуміти культуру як складне та багатогранне суспільне явище» [2, с. 74].

На наш погляд, гуманітарна культура є спосіб і міра духовно-практичного перетворення та освоєння людьми соціальної дійсності відповідно до вищих людських цінностей; це процес гармонізації всієї системи суспільних відносин, інтегральна характеристика «людяності» та духовності суспільства, рівня соціального пізнання й історичної самосвідомості, реалізація сутнісних сил, здібностей і таланту особистості в гуманітарних сферах суспільного життя. І ще. Це всі досягнення суспільства у сфері вищих загальнолюдських цінностей.

А. Швейцер писав: «Для нас культура полягає в тому, що ми одночасно працюємо над власним вдосконаленням і вдосконаленням світу». Адже гуманітарна культура здатна стимулювати процеси інтелектуального самопоглиблення й етичного вдосконалення особистості, забезпечувати стосунки людини, людства з природою, суспільствами — на розумній основі. Цінність її полягає в тому, що «вона містить для людини потенціал внутрішньої мотивації, спрямованої на самопізнання, самовиховання» [3, с. 167].

Гуманітарна культура — це «ядро», «жива душа», «людське обличчя» суспільства. В її основі лежить «обробка людей людьми» у світі уявлень про етичне, знаходиться «розвиток людських сил, які є самоціллю» (К. Маркс). Ключовими категоріями цієї культури є «соціальна істина», «свобода», «добро» і «красота». Гуманітарна культура — це комплексне і цілковите явище, яке пронизує всі сфери і сторони життя суспільства. Проте передусім вона

пов'язана з правом, мораллю, мистецтвом, педагогікою, гуманітарною освітою і вихованням.

Гуманітарна культура передбачає вміння і бажання «подивитись на себе з боку», вийти за межі повсякденності, контролювати свою поведінку, наявність політичної, громадянської та духовно-естетичної культури, вміння насолоджуватися красою, прагнути до добра та істини, напруженості думки.

Гуманітарна культура головним чином характеризує ступінь розвитку і втілення в життя вищих духовних цінностей, відображає культуру суспільних відносин, людського спілкування і дії. Головна мета її — сприяти суспільному прогресу, соціальній свободі та справедливості, розвитку в людині всього «людського», творчого, величного і благородного, формуванню цілісної особистості, людини нової формації.

Гуманітарна культура протистоїть «антикультурі», всьому бездуховному, антигуманізму, соціальній несправедливості, шовінізму, егоїзму та індивідуалізму, речізму, міщанству тощо. Гуманістична культура виникає не на пустому місці, вона критично за своє, включає у свій зміст усі досягнення людства в гуманітарній сфері буття людства.

Суспільно-гуманітарна культура є дуже складною системою. Вона в самому загальному вигляді містить: гуманітарно-культурні потреби, оцінки, норми, соціально-гуманітарні знання, історичну самосвідомість, суспільно-історичну пам'ять, суспільну психіку, ціннісні орієнтації, певні людські відносини, морально-естетичні дії і вчинки.

Основною сутністю гуманітарної культури є її вплив на суспільство шляхом упровадження в масову свідомість певної системи цінностей. Сутність її завжди є незмінною, а явище, зміст і форми здійснення можуть змінюватися. Метою цієї культури є прагнення змінити соціальні суб'єкти системи в інтересах інших суб'єктів або всього суспільства. Таке розуміння сутності, мети і засобів гуманітарної культури свідчить про те, що вона є інструментом пропагування цінностей, що відіграють ключову роль у становленні світогляду, світоглядної культури особистості.

Гуманітарна культура — це внутрішній, емоційно засвоєний суб'єктом орієнтир діяльності людини, а тому вона сприймається нею як її власна духовна інтенція. На наш погляд, роль її двомірна. Вона виявляється в суб'єктивно-об'єктивних та міжособистісних відносинах. Цінність її полягає в такому: скеровувати, орієнтувати, регулювати стосунки людей. Гуманітарна культура — це емоційно-когнітивна сфера, яка цілеспрямовано впливає на результат формування духовно-етичного потенціалу особистості.

Варто зазначити, що суспільствознавство є теоретичною основою гуманітарної культури, а її практично-поведінковий компонент стає головним критерієм її наявності у громадян суспільства.

Наприкінці виділимо основні функції гуманітарної культури:

— гуманістична. Вона є основоположною, ключовою і визначальною. Її мета — підносити людину, облагороджувати її, розвивати в ній усе дійсно людське, гуманізувати людські відносини, сприяти формуванню цілісної особистості;

— соціально-пізнавальна. Метою її є пізнання суспільства і людини, виробництво соціально-гуманітарного знання — раціонального компонента гуманітарної культури;

— світоглядно-аксіологічна і оціночно-нормативна. Призначення її — вироблення наукового світогляду, обґрунтування ціннісних орієнтацій, ідеалів, оцінок і моральних норм поведінки людей;

— інтегруюча. Ця функція об'єднує людей, їх духовний світ і соціальні дії, вчинки навколо ідей гуманізму та інших вищих духовних цінностей;

— комунікативна. Вона забезпечує істинно людське спілкування у контексті міжособистісних взаємовідносин;

— управлінсько-регулятивна. Призначення її — управляти і регулювати поведінку людей;

— освітньо-виховна. Мета її — давати людям гуманітарну освіту і виховання, формувати і розвивати в них високі людські риси;

— соціально-спадкова. Вона передає соціальний досвід, загальнолюдські цінності, гуманітарно-культурні досягнення, традиції від покоління до покоління, зберігає соціальну пам'ять;

— соціально-технологічна. Вона передбачає певні соціальні дії, розробку ефективних способів та засад суспільно-історичної практики («обробку людей людьми»), втілення соціально-гуманітарного знання в життя.

На жаль, рівень гуманітарної культури сучасного українського суспільства, окремої людини поки що не високий, а її функції, наведені нами, поки ще знаходяться не стільки в «сущому», скільки в «належному», перспективному плані.

ЛІТЕРАТУРА

1. Ларцев В.С. Социальные и культурные детерминанты формирования личности / В.С. Ларцев // К. : «Принт-Экспресс». — 2002.
2. Ионин Л.Г. Социология культуры / Л.Г. Ионин // М. : Логос, 2007. — 167 с.
3. Порус В.Н. Рациональность. Наука. Культура. — М., 2002. — 352 с.

*Георгій Панков
(м. Харків)*

«УЗНАВАНИЕ СЕБЯ» КАК ПЕРСОНАЛИСТИЧЕСКАЯ ИНТЕНЦИЯ В СКОВОРОДИНОВСКОЙ «АСХАНИ»

В творчестве Г. С. Сковороды постановка проблемы самопознания часто выражается императивом «узнай себя!», или «знай себя!». Этот императив указывает на установленную гносеологическим опытом истину, которая находится в глубине человеческого естества и которую остается только обнаружить в результате напряженной познавательной деятельности. Такой характер деятельности отчетливо демонстрируется в прологе сквородиновского Наркисса, в котором Наркисс, пристально всматриваясь в свою природу, обнаруживает в ней Христа. Он основательно убеждается в собственной христологической идентичности: «Не живу аз, но живет во мне Христос» [3, с. 158].

Вслед за диалогом «Наркисс» был написан второй диалог — «Симфония, Нареченная книга Асхань о познании самого себя», в которой автором развиваются ключевые идеи «Наркисса». Этот диалог уже начинается не с описания ситуации приступающего к познанию истины субъекта, жаждущего ее постичь, но с указания на готовую истину, которая обнаруживается в Библии. Автор настоятельно советует: если задаться себе целью познать самого себя, в таком случае следует обратиться к Библии как к Божественной премудрости. Знакомство с ней позволит убедиться в том, что «тело твое, пепельная твоя часть» и на его месте необходимо дать место Богу — дать ему место на всяком месте» [4, с. 158].

В императиве «узнай самого себя» заложен риторический вопрос: «Хорошо ли ты себя знаешь?» и «Насколько подлинно твое знание о себе самом?». Для ответа на него требуется разобраться в собственной самости в ее тесной соотнесенности с Богом и окружающим миром, учитывая бытие познающего «я» среди вещей, среди людей и среди происходящих вокруг событий. Поскольку мир включает в своем составе великое множество объектов, человек нуждается в мироориентировании как в насущной для себя

жизненной потребности. Поэтому Г. Сковорода предупреждает, что ничего невозможно знать или что-либо предпринять, если не узнать себя самого [4, с. 214].

Согласно глубокому убеждению украинского философа, узнать себя самого возможно только в собственном своем доме. В «Наркиссе» его автором представлен процесс самоузнавания, который был успешно осуществлен самопознающей личностью именно в ее доме. «Особая роль дома, — отмечал Э. Левинас, — заключается не в том, что он является целью человеческой деятельности; он — ее условие и, в этом смысле, начало» [2, с. 168]. Дом представляет собой область интимности, которая составляет внутреннюю опору человеку в его существования и, опираясь на которую, он изнутри движется во внешний мир [Там же]. Вот почему метафора дома трактуется в виде начала деятельностной самореализации человека. Г. Сковорода постоянно апеллирует к внутреннему состоянию личности, для чего требуется познать самого себя.

В системе человеческой природы Г. Сковородою разграничиваются две «храмины»: одна — «перстная», другая — «небесная», «нерукотворная», которая «погребенна в храмине нашей земной» [4, с. 218]. Человеку предлагается не останавливаться в земном храме, но пройти сквозь него в нерукотворный храм, признав вслед за апостолом Павлом идентичность, согласно которой «вы есте храм бога жива», а «господь живяй есть внутри вас» [4, с. 158]. Г. Сковорода расширяет значение внутреннего мира личности тем, что называет его «градом Бога живого», расположенного на святой горе Сион и называемого «градом святого Израилева» [4, с. 225]. Для уяснения себя самого человеку предлагается взойти на эту святую гору, что позволяет ему со-присутствовать с Богом. «Хочешь ли постигнуть гору? Узнай правду <...> Хочешь ли постигнуть правду? Узнай царство божие. Хочешь ли постигнуть царство? Узнай себе самаго» [4, с. 219]. Для постижения себя самого в первую очередь необходимо обнаружить исток собственной сущности, который укоренен в Боге. Таким образом, узнавание себя самого выглядит узнаванием в себе Бога и вместе с этим — узнаванием себя в контексте теонимической идентичности.

В упоминаемом выше диалоге под названием «Наркисс» мудрый Наркисс противопоставляется «буйным Наркиссам» тем, что первый «амурится» у себя дома, другие же беспутствуют за его пределами. В «Асхани» разъясняется, что расположенные за пределами собственного дома улицы и торжища символизируют безбожный мир, а движение по мирскому пути представляется

путем безбожников, покинувших родной отчий дом и отправившихся на поиск «тленных видимостей». Люди, избравшие «путь нечестивых», подвергаются решительному осуждению: «Для чего внутрь не входишь? Чаешь ли насытиться околицею? Но не слышишь ли, что сие есть лихва, не иста, прелесть, а не истина?» [4, с. 218]. Направить таких слепцов на истинный путь призван «небесный учитель», от имени которого Г. Сковорода призывает их оставить «околичанье»: «Что пользы тебе волноватись по пустошам, забыв дом твой, храм господень?» [4, с. 224]. В качестве образного назидания, автор обращается к знаменитой евангельской притче о блудном сыне [1, Лк. 15:11-32], рекомендуя читателю усвоить жизненный опыт распутного сына, покинувшего отчий дом и возвратившегося в его лоно: «Не броди по планетам и по звездам. Воротись домой. Тут отец твой, и телца того он тебе сам представит его: бог — бога, правда — правду, истина — истину. Истина от земляные плоти телцовой воссияет, а правда с небесе отца твоего приникнет» [4, с. 252].

Изучение творчества Г. Сковороды обнаруживает значительный интерес автора к уяснению проблемы духовного и телесного в контексте их оппозиции. Указанный контекст отчетливо выражен в аксиологическом императиве апостола Павла, согласно которому «помышления плотские суть смерть. А помышления духовные — жизнь и мир, потому что плотские помышления суть вражда против Бога; ибо закону Божию не покоряются, да и не могут. Посему живущие по плоти Богу угодить не могут» [1, Рим. 8:6-8]. Противопоставление духовного и плотского не является самоцелью, оно представляет собой существенным критерияльным основанием ориентирования человека в обширном пространстве Универсума, бытие в котором постоянно требует от человека осуществлять выбор жизненных приоритетов.

Христианская мысль, которой придерживался Г. Сковорода, постоянно ставит сознание человека перед выбором между духовными (божественно-небесными) и плотскими (земными) ориентирами, указывая ему на целесообразность выбора духовного приоритета и отвержения его плотской альтернативы. В «Асхани» значение земли приобретает значения бытия как необходимого условия жизни существ. При этом подчеркивается мысль, согласно которой «есть земля земленная и есть земля нагорная, обетованная, небесная, господняя» [4, с. 231]. Указанная дифференциация земли ставится в зависимость от результатов человеческой деятельности, которым придается аксиологическая оценка в соответствии с критерием духовного/плотского начала. Ссылаясь

на апостола Павла, Г. Сковорода определяет противоположные результаты сеяния в зависимости от почвы, которую выбирает человек для засева: сеяние в плоть неизбежно повлечет за собой последствием «смертные снопы и один яд», тогда как засевание духовной почвы — «живот вечный» и «свет ведения» [4, с. 231-232]. Дух рассматривается не только руководящей и направляющей силой человеческой жизнедеятельности, но и стражем дома как божественного храма, который призван обустроить каждый человек, будучи образом и подобием своего небесного Творца. Духовную стражу формирует сам человек, основываясь на руководстве избранных им же самим духовных ценностей.

Чтобы побудить человека осуществить правильный выбор между двумя указанными ориентирами, Г. Сковорода составляет две противоположные семиотические конструкции вокруг значений духовного и плотского, возвышая первое и принижая второе значение. Здесь уместно рассмотреть характер семиотизации плотского начала, которому философ уделяет пристальное внимание в своем творчестве. Часто плоть определяется ложью, чтобы сформировать в сознании людей убеждение о духовно-божественном ориентире как об единственно верном жизненном пути. Плот ассоциируется с землей, чтобы подчеркнуть условность жизни человека согласно ее ценностям по сравнению с безусловными небесными ориентирами. Поскольку все условное рано или поздно истлевает, плоти придается значение тлена и смерти. «Беззаконная пята, гора, плоть, ложь, земля — все одно. Словом сказать: «Смерть упасет их». И, конечно, умерщвляющая сия гора есть то ж, что ложь и плоть», — обнаруживаем мы в «Асхани» [4, с. 212].

Ценность плоти также наделяется метафорой тьмы, которой противопоставляется значение света. В «Асхани» ее персонаж Друг разъясняет, что никакой свет не светится в доме, где властвует тьма. Живя в таком доме и таким домом, человек способен познать лишь песок, плоть и кровь. В таком случае песок послужит жизненной опорой человеку, что подчеркивает зыбкость жизни человека, руководствующегося плотским началом. Друг призывает «плотского человека» поспешить отыскать в своем доме невидимые сокровища, в которых обещано спасение людей [4, с. 220-221].

Призыв обратиться к духовно-божественному ориентиру неразрывно связано с обличением «плотского» человека, которое очень часто наблюдается в творчестве рассматриваемого философа. Обличительные акты в адрес такого рода людей насыщены сильным эмоциональным зарядом и обрушиваются с такой силой,

что их уместно назвать своеобразным обличительным градом. Неразумный человек, живущий по плоти, с гневом называется безумцем, скотом, поселившемся в земляном гробе, а также самоубийцей [4, с. 223]. Мыслитель призывает читателя узреть очи на собственное его убийство и тут же обращается к нему с призывом: «Встань, несчастный мертвец! Возведи око твое и узнай себе!» [4, с. 223]. Как очевидно, узнавание себя способно осуществляться не только через позитивные эталоны, но также через отрицательные ситуации, которые актуализируются автором с тем, чтобы вызвать отчуждение в их адрес со стороны назидаемого реципиента. «Не думаешь ли, что скверная гнилость составляет существо твое?» [Там же]. Метафора «скверная гнилость» выполняет импрессионную функцию, побуждая отвращение к недостойному образу жизни. Этим самым подчеркивается следующая мысль: обратись к самому себе, внимательно всмотри в свою природу и в свой образ жизни, соотнеси себя с духовными ценностями и тогда ты узнаешь себя. Тогда «плотский» человек поймет гнилость своего существования и себя как мертвеца.

Метафора мертвеца используется в виде трагической санкции, осуждающей образ жизни «плотского» человека, обреченного на смерть. Но состояние мертвеца — еще не финал, поскольку христианство проповедует воскресение. Человеку дается надежда на счастливую судьбу, для чего необходимо кардинально изменить интенцию своего сознания и привычный образ жизни. Поэтому узнавание себя представляет собой необходимое знание, которое должно реализоваться личностью в ее повседневной жизни. Подлинное знание себя должно привести человека к его счастливой судьбе. Г. Сковорода утверждает, что «истинное счастье внутри нас есть», поскольку именно там заложено сокровище, которое нельзя обнаружить вне себя самого [4, с. 220]. Из указанного обстоятельства вытекает мысль, согласно которой узнавание себя должно представлять собой акт обращения сознания во внутренний мир человека, в котором, подобно сковородиновскому Наркиссу, самосознание личности обретает свою идентичность с Христом.

Итак, узнавание себя нацелено на духовное возвышение самости, а духовное возвышение самости мыслится путем погружения сознания на истинной человеческой природе как образа и подобия Бога. Исходя из указанной позиции, Г. Сковорода отвергает различные типы «мудрования», осуществляемые «по стихиями плоти». Первый такой тип наблюдается в «мудровании Божия писания», другой — в сфере исторического, географического и математического знания. Философ не отказывает им в способности

возвышения человеческой души, но при этом предлагает задаться вопросом: на какую гору они ее возвышают? Одно дело — священная гора — Сион, другое дело — гора нечестивого Исава под названием Сиир или гора Самарийская, которые не угодны Богу. Эти горы, встречающиеся в ветхозаветных текстах, используются автором «Асхани» в виде метафор с целью образной поляризации значения вершины человеческих устремлений — духовного и плотского характера. Указанная поляризация выдвигается Г. Сковородою критерием разграничения науки и культуры на духовное или «плотское» измерение. В соответствие с приведенным критерием, «плотскому» человеку предлагается осуществить транспозицию, которую украинский философ выражает выбором человека в его восхождении между двумя диаметрально противоположных горами — «горою Исавля» и святым Сионом: «В той день, — глаголет господь, — погублю премудрых от Иудеи и смысл от горы Исавовы. Да отъимется человек от горы Исавовы, и взйдут спасаемые от горы Сиони, еже отмстити гору Исавлю, и будет царство господеву» [4, с. 212]. Узнавание себя представляет собой не только истинное знание о своей природе, но знание себя в ситуации правильного выбора и в акте эффективного пользования предоставленной человеку свободы выбирать.

Анализ творчества Г. Сковороды позволяет определить оппозицию духовного/плотского в качестве ключевого метода конструирования его антропологии и этики. «Плоть ничто же. Дух животворит», — декларируется в «Асхани» [4, с. 207]. Указанная оппозиция послужила основополагающим фактором *разделения, на который опирался Г. Сковорода в качестве познавательного метода*. Этот метод осознанно противопоставляется смешению в ценностной ориентации человека. Для его осуществления мыслитель советует обратиться к слову Бога, которое острее всякого меча, и посредством этого духовного оружия разделять, рассекать и рассуждать с тем, чтобы отчетливо распознавать чистоту и скверну не только в окружающей действительности, но и в самом себе. «Раздели себе, чтобы узнать себе, — наставлял украинский философ. — Вот! Бог учит Иеремію, как разделять: «Аще изведеш честное от недостойнаго, яко уста моя будеши». Усмотри, что в тебе подлое, а что дорогое» [4, с. 207]. Г. Сковорода настоятельно требует от каждого человека избегать смешения в его природе душевного и телесного, духовного и плотского, хвост и голову, разделяя их и разграничивая по двум противоположным аксиологическим полюсам. «Скажи мне, где тот, кой имеет духа разделения, или меч духовной? Сей один может принести себе

в жертву господеву. Но можно ли посвятить такую жертву? Можно, если узнать себе» [4, с. 222]. Таким образом, узнать себя возможно при условии аксиологического разделения собственного естества на достойное/недостойное, с которым сознание человека соотносит различные жизненные атрибуты и через такое соотношение познает самого себя. В приведенном высказывании особое внимание следует обратить на идею, согласно которой самопознание рассматривается в контексте жертвоприношения самости Богу, и такая жертва должна быть достойной по своей чистоте.

Жертвоприношение как проблема религиозной антропологии является характерным явлением христианской аскетической мысли, в том числе и для творчества Г. Сковороды. Высказывание в «Асхани» «ты — телец: на себе руку возложи...» проецирует дискурс жертвенной антропологии. Метод разделения реальности на достойное/недостойное, чистое/нечистое, духовное/плотское распространяется и на жертвоприношение. Все недостойное, нечистое, плотское сравнивается с языческими жертвоприношениями, а достойное, чистое и духовное — с жертвоприношениями Израиля, освященными Богом.

К недостойным жертвоприношениям относится «скование злата и серебра, лишены всякого духа» [Там же]. В переводе на язык философской антропологии и этики это означает критику ориентации стратегической интенции жизни в направлении обладания материальными ценностями с целью обогащения ими. Помимо указанного обстоятельства к недостойным жертвоприношениям также относятся жертвенные акты, совершенные «бессердечным сердцем» [4, с. 255], что указывает на недопустимый разрыв между внешне-ритуальной и духовно-нравственной сторонами жертвоприношения. «Брось, друг, телцов и козлов. Пріймись за себе. Убий для бога в себе самом воловую упрямость. Останется в тебе другой бык», который окажется достойной жертвой, предназначенной Богу [4, с. 251]. Такой достойной и чистой жертвой должен послужить сам человек, посвятивший Богу собственную самость.

Для восхождения к Богу человек должен осознать свое высокое предназначение и осуществить в себе разделение. «Может ли сердце, смешением языческим обладаемое, разделить в сем телце плоть и кровь от духа, а смерть от жизни, негодное от тука? Может ли содрать покрывала срамных кожи не узнав того внутри себе, через коего престаает покрывало? Может ли возложить на отарь огонь и дрова, не зная и не видя в дому своем нерукотворных скинии свидения господня?», — риторически вопрошал Г. Сковорода [4, с. 255]. Как очевидно, узнавание себя требует узнавания

внутренней природы человека и обнаружения в ней «скинии Бога», что позволит человеку отмежевать сознание от его осквернения языческими ценностями.

Узнавание себя приобретает очертание «действенной аксиологии», что означает воплощение ценностного содержания сознания в жизненную практику. В «Асхани» приведенная мысль отчетливо выражена следующим императивом: «Не упивайся кровью плотского твоего вина. «Пій кровь праведную (плоть ничто же), кровь господню, кровь духовну». Не говори, что одна твоя только лиш есть кровь. Сим опровергаешь истинного духовного человека, созданного по боге в правде и преподобии истины...» [4, с. 256]. В приведенном высказывании обнаруживается оппозиция духовного/плотского в ситуации ценностного выбора и его реализации в широкой жизненной сфере. Кровь символизирует жизнь, которая дифференцируется на праведную («кровь духовная») и плотскую. Здесь осуждается отрицание существования Бога и интенция на безбожную жизнь. Истинный духовный человек должен узнавать себя Божьим человеком, но не эмансипированной от Бога самостью.

Таким образом, в «Асхани» ее автором предпринято развитие персоналистической философии в ее теистической парадигме, которая им отчетливо осуществлялась в «Наркиссе». Ее основанием служит фундаментальная позиция антропологии, согласно которой человек рассматривается образом и подобием Бога. Из нее вытекает гносеологическая интенция на постижение человеком свойственной ему теонимической идентичности, которая уже дана его природе, но которую следует узнать и основательно усвоить. «Знание себя» настоятельно требует от человека ультимативного устремления к Богу и одновременного отказа от самодостаточности его бытия, эмансипированного от божественного начала.

Существенным критерием самоузнавания Г. Сковородою выделяется ситуация выбора человеком между духовными и плотскими ориентирами сообразно аскетической аксиологии апостола Павла. Осознание оппозиции духовное/плотское одновременно должно послужить кардинальным выбором интенции в направлении духовно-божественного начала с радикальным отсечением плотского в жизненной ориентации личности. Обе эти процедуры составляют единство духовного восхождения к Богу. Однако оно ориентируется Г. Сковородою вглубь человеческого естества, но не во внешнее его окружение. Человек, будучи образом и подобием Бога, призван осуществить в себе божественный храм и сам

сделаться храмом Бога. Указанное обстоятельство дает основные усмотреть в философии Г. Сковороды черту *христианского спиритуализма*, утверждающего ценность трансцендирующей личности в ее углубленности в сферу собственного духа, где она достигает партиципации с божественным Духом как Началом и Завершением ее бытия.

Рассмотренное учение «узнавания себя» устремляет «гносис» в практическую сферу жизненного ориентирования человека, смысл которого утверждается мыслителем в осуществлении теонимической идентичности («Божий я есть»). Ориентация на обоженную личность предусматривает самоотрицание и мироотрицание в аксиологической шкале целеполагания. В таком случае самопознание выглядит активным сопротивлением миру и собственной самости с целью освобождения личности от господства над нею присущих им ценностей. Следовательно, **учение Г. С. Сковороды о самопознании следует расценить как проявление философии освобождения в христианской парадигме, в которой персоналистический дискурс тесно переплетается с аскетической дискурсивной практикой.**

ЛІТЕРАТУРА

1. Библия, або Книги Святого Письма Старого й Нового Завіту. — К. : Біблійні товариства, 1995. — 960+296 с.
2. Левинас Э. Тотальность и Бесконечное / Сост. С. Я. Левит // Тотальность и Бесконечное. — М. : Изд-во Modern, 213. — С. 66–291.
3. Сковорода Г. С. Наркис. Розмова про те: пізнай себе / Пер. В. Шевчука // Сковорода Григорій. Твори в двох томах. Т. 1. Поезії. Байки. Трактати. Діалоги — Укр. Науковий інститут Гарвардського ун.-ту. Інститут л-ри ім. Т. Г. Шевченка НАН України, 1994. — С. 151–195.
4. Сковорода Г. С. Симфонія, наречення книга Асхань о познанні самого себе / Пер. В. Шевчука // Сковорода Григорій. Твори в двох томах. Т. 1. Поезії. Байки. Трактати. Діалоги — Укр. Науковий інститут Гарвардського ун.-ту. Інститут л-ри ім. Т. Г. Шевченка НАН України, 1994. — С. 151–195.

Георгій Панков

«Впізнавання себе» як персоналістична інтенція в сквородинівській «Асхані»

У статті реконструйовано вчення Г. Сковороди про самопізнання як презентацію персоналістичної філософії в її теїстичній парадигмі. З'ясовано, що «впізнавання себе» являє собою процес трансцендую-

чої свідомості в його орієнтації до Бога. В даному вченні виявлена риса християнського спиритуалізму, що стверджує цінність особистості в її поглибленості в сферу власного духу, внаслідок чого вона стає божественною особистістю.

Ключові слова: «впізнавання себе», трансцендуюча особистість, теонімічна ідентичність, духовне/плотське.

George Pankov

«Self-recognition» as personalistic intention in «Ashani» written by Skovoroda.

The article reconstructs doctrine of G. Skovoroda of «self-knowledge» as a presentation of personalistic philosophy in its theistic paradigm. It is found that «self-recognition» is a process of transcending consciousness in its orientation to God. In the study the feature of Christian spiritualism is found that affirms the value of the individual in its deepening into the sphere of its own spirit, as a result of which it becomes a divine personality.

Key words: «self-recognition», transcending personality, theological identity, spiritual, carnal.

Олег Перепелиця
Олена Храброва
(м. Харків)

HOMO RESENTIMENT

Існує багато різних визначень людини. Можливо, ця багатоманітність засвідчує не стільки неможливість, скільки принципову недостатність загалом *родового* визначення, хибність будь-якого підходу, що виходить із певного узагальнення. В історичній чи просторовій перспективі людина є множинністю. Вірогідно, більш продуктивним був би такий крок у мисленні, який враховував би *ймовірну* множинність людського, хоча і не був би позбавлений пафосу вірогідного визначення, нехай і часткового. Зрештою людина ніколи не буває довершеною цілісністю, людина — *часткова множинність*. Тому презентуючи в якості проблеми *homo ressentiment*, людину-ресентимент, ми власне намагаємося виокремити одну з таких множин, при цьому акцентуючись не стільки на окремому психологічному типі, скільки на умовному способі дії/поведінки в певному соціокультурному контексті, який визначається *умовною* суспільною рівністю всіх, що мала б проявлятися як у їхній проективності, так і їхній активності, ґрунтуючись на тому, що можна назвати дискурсом *особистісної відповідальності*.

Ресентимент (*ressentiment*) — слово, яке увійшло у філософський обіг ХХ століття з психологічних інтуїцій Ф. Ніцше. Його «Генеалогія моралі», що мітила в християнську психологію, по суті, є викладом цього концепту [2, с. 185-319]. Згодом М. Шелер напише окрему роботу, в якій переосмислить ніцшеанське тлумачення, запропонувавши кілька сучасних типів людини-ресентимент [3]. Ми, природньо, не можемо сказати напевно, що слово «*ressentiment*» передає (або видає) ментальну сутність християнина чи буржуа (чи загалом повстання рабів у моралі), але ми можемо досить добре переконатися в тому, що воно відмінно працює в механізмі філософських аргументів, про що свідчить його актуалізація в сучасних дослідженнях, як от прикладом, у збірці колективу авторів під назвою «Полеміка щодо ресентименту» за редакцією С. ван Туїнена [див.: 6]. Здається, що підкріпити,

підтвердити його можна було б і за допомогою вміло складених психологічних тестів або соціологічних анкет.

Хай там як, навіть із урахуванням певної різниці між Ніцше і Шелером, ресентимент визначається як психологічний стан, що втілюється в «інстинктивній, агресивній і ненависній реакції на почуття незадоволення»; ця *реактивність* постає як невгомне прагнення помститися комусь, хто трактується як причина невдоволення [4, р. 4]. Тобто ресентиментована людина грішить не лише тим, що вона не ладна бути активною, що у своєму життєвому проекті вона є геть *реактивною*, але й тим що реактивність є *відкладеною* (ба більше — перенесеною у вічність) і саме тому токсичною для такої людини.

Тож ресентимент — така інтоксикація почуттів, яка остаточно руйнує особистість/екзистенцію. І справа навіть не в тому, що людина-ресентимент постійно проектує все лише *назовні*, живе зовнішнім, орієнтується на Іншого і хай там що протистоїть йому як причині всіх своїх лих [6, р. 17], справа в тому, що ресентимент скасовує будь-яку автономію, бо ресентиментована людина отожднюється з системою і не діє самостійно, не користується своїм розумом, сказав би І. Кант. Ототожнюючись, ідентифікуючись із порядком Іншого, людина *перекладає* відповідальність на Іншого, не в змозі отримати повної тотожності з ним і насолодитися всіма його субститутами. Тож травми і рани, які є наслідком цієї фрустрації, ніколи не заживають. Вони обертаються для людини саморуйнацією злопам'ятства, або суцільною депресією, про яку як симптом сучасного світу писав М. Фішер, ототожнюючи капіталістичний і депресивний реалізм, закидаючи йому наявність парадоксу, що полягає в постійному плеканні ліберальної ідеологемі буцім-то все залежить від «активності» особистості, але за наявності нескінченних обмежень її бюрократичними процедурами, на які людина має постійно реагувати [5, р. 408]. У тому і полягає парадокс, що процеси демократизації та лібералізації суспільства, що ґрунтуються на принципах рівності всіх, принаймні в їх правових умовах, супроводжуються збільшенням ресентименту і депресивних настроїв, що характеризуються зростанням відчуття безсилля для тих, хто не в змозі здійснити «свою» проекцію життя.

Однак, здається, інколи саморуйнування вдається уникнути, принаймні якщо фетишизувати деякий предмет, річ або, лаканіанською мовою, *об'єкт а*. Фетишизація дозволяє призупинити інтоксикацію тим, що Ніцше називав злопам'ятністю. У події фетишиста відстрочена до ганебної нескінченності помста реальності людини-ресентимент все ж здійснюється — у фантазмі.

Причому дія фетишизму, що розгортається в часі затримки (часі відстрочки), який теж, здавалося би, затягується до нескінченності, парадоксальним чином покликана маркувати надію на кінцеву розв'язку. Зрештою ефект фрустрації, яким кінець кінцем завершується сцена фетишиста, виступає своєрідною розрадою, що помста *не* відбувається в дійсності. Бо виявляється *відсутність*. Адже фетиш лишень прикриває, що за річчю нічого не існує, так само власне, як і в ній. Але насправді зруйнований дикуном чи збоченцем фетиш, так само, як розтрощений луддитом промисловий станок чи інсургентом — вітрина магазину, лишень відтворює або перезавантажує цикл ресентименту. — Знову і знову, адже ресентимент стосується *безпосередніх* людських відносин, а фетишизм — їх опосередкування. Тож фетишизм не позбавляє від ресентименту, а власне виступає тим, що дозволяє йому тривати в часі, перезавантажуватися і відтворювати процес культивування, або *виробництва* людини — процес, який Ніцше охарактеризував як повстання рабів у моралі, яке, доречі так само як і в Г.В.Ф. Гегеля, утворює історію.

Можливо, короткострокове полегшення, що до якого призводить фетишизація, пов'язане з тим, що фетишизм і ресентимент закладають певну (навіть діалектичну) пару, яка складає процес доместикації людини — культуру. Власне культура є дистанціювання, відділення від природи, відстрочка суто природної реалізації, що полягає в *невідтермінованості* реакції щодо будь-якої акції. Культура створюється в часі відстрочки. Відтак час відстрочки — то і є час фетишиста.

У чому зрештою таємниця фетишизму? У будь-якій із інтерпретацій, марксистській чи фрейдистській, фетишизм тісно пов'язаний з владними відносинами, прив'язаний до панування. Фетишизм — це переважно ідентифікація з символікою або знаками влади та їх уречевлення. У цьому і вкорінене його патологічне *jouissance*. Йдеться про насолоду, що її отримують від отожднення з владою, через ідентифікацію з субститутами влади і, Отже, — від повного підпорядкування панівній ідеології. І справа не в тому, що певні відносини, прикладом, суспільні — підміняються товарними, коли йдеться про товарний фетишизм, або замість безпосередньо сексуальних стосунків встановлюються опосередковані через певну річ. І в тому, і в іншому випадку, як і в релігійному фетишизмові, загалом йдеться про *уречевлення* відносин і разом із тим наділення додатковим сенсом певних речей, які мають прикривати (відтерміновувати) травматичний досвід безпосередніх суспільних чи статевих відносин.

Але, можливо, щоб пояснити характер цього феномену щонайперше потрібно звернутися до загалом *товарної* форми суспільних відносин, до товару, що, власне і робить К. Маркс в «Капіталі». Хоча зрештою, хіба С. К'єркегор насправді не виступає проти Церкви як релігійної форми товарообміну, хіба Ф. Ніцше не накидається на культуру/мораль як товарну форму боргу, а З. Фрейд хіба не викриває сексуальність як товарообмін? Усі ці форми товарообміну функціонують тільки в певній перспективі фетишизації, як та чи інша форма фетишизму (з властивими йому відчуженням, уречевленням, відстрочкою). Саме через фетишизацію і стає дійсним товарообмін, який також здійснюється в часі відстрочки. Задоволення бажання/потреби переноситься в майбутнє, споживча вартість не має ніякого значення. Як споживчі вартості, зазначає Маркс, товари розрізняються якісно, а от як мінові вартості вони можуть мати лише кількісні відмінності, отже, не мають у собі «жодного атома споживчої вартості» [1, т. 23, с. 46]. Жодного атома споживчої вартості насправді й немає у фетиші. Відтак функціонувати товари можуть тільки через фетишизацію, наповнюючись химерністю, метафізичними тонкощами і теологічними хитрощами [пор. 1, с. 80]. Насправді так званий товарний фетишизм, що втілюється як у своїй довершеній формі в консюмеризмі дуже добре демонструє фетишистську логіку культури: накопичення коштів, купівля (про запас), естетизовані упаковки тощо сповіщають цю хитру теологію часу відстрочки.

Але якщо ми визначили час фетишиста як час відстрочки, що складає певний період затримки, то він якимось дивним/збоченим чином протистоїть політичній економії: в тому принаймні сенсі, що якщо час є гроші, то його потрібно витратити досить оперативно. Але це протистояння тільки зовнішнє. Економічне підґрунтя цієї події чисто буржуазне, ба більше лихварське: чим більше я буду тягнути час, тим більше я отримаю. При чому, в даному випадку саме ця затяжка/відстрочка, за якою (ось-ось) має виявитися триумф відсутності/кастрації, доставляє прибуток насолоди, власне, додаткову насолоду — *jouissance*.

І слід ще додати, що така насолода має певні трансгресивні відтінки. Принаймні в двох рівнях їх прояви нескладно помітити. По-перше, це такий собі ефект *награного відхилення* (від предмету споживання/бажання), який наявний у будь-якій фетишизації, і який вочевидь є необхідним для функціонування самої системи; а по-друге — ефект *вдаваної фрустрації* (щодо сподівання), який виявляється в акті розкриття, тобто в кінці події. Зрештою, ще Гегель помітив цю особливість фетишизму: коли відбувається

фрустрація, коли річ не дає того, на що сподіваються, її руйнують, тим самим виявляючи її вторинний/суб'єктивний характер.

На нашу думку, саме ця руйнівна складова зближає фетишизм з ресентиментом. Проте ми маємо зрозуміти фетишизм як таку собі культурну сублимацію — процес постійного піднесення речей і їхньої цінності, і як би там не було — якомога довшого відтягнення строку кінця, руйнування. Ресентимент — *негативна проєкція*. Запобігання витисненню. Відтак — злопам'ятство. Фетишизм надає додаткового значення будь-чому через поклоніння цьому додатковому в речі, як такому, що доставляє насолоду, або дає щастя. Ресентимент надає додаткового значення будь-чому, але як такому, що робить життя нестерпним, викликаючи нещастя, страждання. Тут проєктивне мислення постає як реактивне. Але розтягнута в часі реактивність ресентименту набуває зворотного, *ретроспективного* руху, що звучить у різного гатунку депресивних судженнях на кшталт: «все втрачено», «вже ніщо не можливе». І це саме в такому світі, коли все здається можливим, коли, здається, всі вільні вчиняти як заманеться. Це доволі показове відчуття не лише для, згадаємо ще Шелера, пенсіонерів, чи людей (їх все більше), яким доводиться мати справу з феноменальним зростанням бюрократичних процедур, або споживачів, які не можуть спожити усього, але й для людей наукової/філософської спільноти. Втім хіба ж у всіх наших лихах винна не, скажімо, держава, яка не хоче нас годувати як за старих часів? Можливо, хіба що лишається втішитися гарною книжкою?

ЛІТЕРАТУРА

1. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1.; пер. с нем. // Сочинения: 2-е изд. / К. Маркс, Ф. Энгельс. Москва : Государственное издательство политической литературы, 1960. Т. 23. 907 с
2. Ніцше Ф. По той бік добра і зла. Генеалогія моралі; пер. з нім. А. Онишко. Київ : «Літопис», 2002. 320 с.
3. Шелер М. Ресентимент в структуре моралей; пер. с нем. Санкт-Петербург : «Наука», «Университетская книга», 1999. 231 с.
4. Elgat G. Nietzsche's psychology of resentment: revenge and justice in On the genealogy of morals. New York : Routledge, 2017. 180 p.
5. Fisher M. K-Punk: The Collected and Unpublished Writings of Mark Fisher (2004-2016). London : Repeater Books, 2018. 593 p.
6. The Polemics of Resentment. Variations on Nietzsche. Edited by Sjoerd van Tuinen. London : Bloomsbury Academic, 2018. 244 p.

У статті представлено фігуру людини-ресентимент як одне з множинних визначень людини. Стверджується що ресентимент разом із фетишизмом утворюють пару, яка складає розвиток культури. Характерним для них є час відстрочки. Наголошується, що ресентимент скасовує будь-яку автономію, ресентиментована людина ототожнюється з Іншим і не діє самостійно, постає як реактивна. Висновується, що ресентимент, навіть попри фетишистський перенос/уречевлення, що почасти призупиняє його дію, все одно завершується депресивним реалізмом.

Ключові слова: ресентимент, фетишизм, депресія, реактивність, час відстрочки.

The article presents the figure of the Homo Resentiment as one of the multiple definitions of the Homo. Resentiment, along with fetishism, is said to form a couple that makes up the development of culture. Characteristic of them is the delay time. It is emphasized that the resentment abolishes any autonomy, the Homo Resentiment identifies with the Other and does not act independently, appears as a reactive. It is concluded that, even with fetishist transference/revelation, which partially suspends its effect, resentment still ends with depressive realism.

Keywords: resentment, fetishism, depression, reactivity, delay time

Віктор Петрушенко
(м. Львів)

ЧЕЛОВЕК И ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ В ЗЕРКАЛАХ КУЛЬТУРЫ

Имеется своя правда в утверждениях о том, что человек, входя в жизнь, сначала, то есть согласно своему существу, проявляет жизненную активность, действует, а познание, понимание, осмысление действительности, — это все приходит позже, а иногда, возможно, и не приходит. Всякое сущее «держится» в статусе реально существующего только благодаря действию, активности, усилию; это же касается и человека. Он действует, но из середины его самого за всем, что происходит, наблюдает кто-то, как бы помещенный внутрь человеческого существа. Так вокруг (условно говоря) человека создается некая сфера обозримого, воспринятого, освещенного, доступного для его восприятия. Кто действует в этой засвеченной сфере, кто наблюдает за действиями? — Все это, скорее всего, фиксируется и постепенно осознается тогда, когда человеком уже много чего сделано и оставлено много следов разнообразных действий. О каких следах идет речь? Вероятно, многим людям известен простой жизненный сюжет: молодая мама, желая запечатлеть, как растет ее маленькое чадо, кладет ручонку ребенка на лист бумаги и обводит кисть руки, тщательно вырисовывая каждый палец. Стоит только заглянуть в анналы изобразительной деятельности древнего человека, чтобы поразиться: оказывается, древние люди (люди каменного века) оставляли на влажных глиняных стенах пещер отпечатки своих ладоней, а то и обводили их контуры сплошной линией. Мы, таким образом, наблюдаем здесь некий странный феномен, скорее всего, достаточно свободный от конкретных временных рамок и выражающий какие-то сущностные черты человека

Когда мы размышляем о характеристиках человека, в том числе — о его разумности, мы невольно иногда представляем себе, что эта самая разумность действует наподобие какого-то автомата или считывающего устройства: эта разумность — что-то наподобие фотоэлемента — направлена на то, что находится вне

человека или связано с ним, и все это как бы регистрирует. На деле, это не так. Что и почему появляется в сознании человека? Можем ли мы уже в самый момент такого первоначального появления ответить на такие вопросы? — Конечно, нет; более того, мы вообще иногда пребываем в наивном неведении относительно того, что появилось в нашем сознании. Ведь сознание не фиксирует себя самого в виде особого способа проявления сущего: если бы оно в моменты восприятия действительности познавало себя, то оно не смогло бы быть всеобщим способом проявления феноменов, оказавшись замутненным образами собственных состояний и механизмов своей деятельности. Об этом, кстати говоря, достаточно убедительно писал Н. Мальбранш. Сознание, скорее, тем или иным образом реагирует на свою обремененность некоторым содержанием, часто не отдавая себе отчета относительно его сущности: в сознании что-то есть, что-то как бы распирает его изнутри, требуя выхода, удостоверения. Такой выход содержания сознания вовне в философских теориях называется овеществлением, материализацией, опредмечиванием и пр. Иными словами, чтобы что-то опознать в качестве появившегося в сознании, чтобы его как следует увидеть и рассмотреть, а тем более — осмыслить, его в виде некоторого реально сущего нужно вынести и поставить перед самым сознанием, которое, зная, что явившееся возникло не в лоне природного процесса, а произведено самим человеком под давлением обремененного содержанием сознания, впервые начинает познавать не просто реальность, а ту реальность, которая уже принята сознанием, как-то им преобразована и подана уже через значение, ценность, важность, смысл или, хотя бы, заинтересованность, заинтригованность. Так рождается культурное творчество: вынесение вовне того, что породило в себе самом сознание (возможно, шире — психика человека) и что похоже и, одновременно, не похоже на то, что есть в действительности, в чем нужда такого вынесения? — Вероятно, прежде всего и по преимуществу, в том, что наличное в сознании не обозревается, прямо не наблюдается, но оно есть, оно берedit человека изнутри, требуя выхода, узнавания и признания.

Если принять такую трактовку сути культурного творчества, тогда культура однозначно предстанет перед нами в качестве зеркала: зеркала того мира (универсума), который образовался с участием сознания в психике человека и который вмещает в себя, естественно, не только человека, а очеловеченную и в отношении к человеку центрированную реальность. Культурное творчество не знает такого мира, который был бы не миром человека, даже

современная наука это признает по отношению к Вселенной, оглядываясь, например, на антропный принцип. Эта сцепка человеческого и внечеловеческого в культуре проявляется не только в изобразительных вариантах, а и в некоторых человеческих действиях внутри универсума, образованного порывом **вывести наружу** нечто внутренне обретенное и пережитое: речь, например, идет о ритуалах, театральных действиях, инсталляциях, празднествах **церемониях** и обычаях.

С другой стороны, не может ли выйти так, что вся культура, все культурное творчество **окажутся какой-то** разновидностью нарциссизма — результатом неумемной человеческой самовлюбленности? Такой результат возможен, более того, он реально проявлен и до какой-то степени осмыслен. Например, у А.С. Пушкина в «Моцарте и Сальери» демонстрируется трепетное отношение Сальери к искусству (в том числе — к музыке Моцарта), в то время как сам Моцарт готов, говоря о музыке, и к насмешке, и к фарсу. В романе «Бесы» у Ф.М. Достоевского фигурирует персонаж — писатель Кармазинов, который описывал некоторые эпизоды русско-турецкой войны в весьма своеобразном ключе: он, изображая ужасы войны, все время выпячивал себя, как бы говоря: «Да, все это ужасно, но обратите внимание, прежде всего, на то, как я все это переживаю, как я при этом страдаю! Вот что важно!». В реальной жизни встречаются и такие писатели, и обычные люди, страдающие такой степенью эгоцентризма, при которой любые предметы обсуждения важны им лишь в их собственной на них реакции.

Но настоящая культура, по большому счету, стремится к сбалансированию человеческого и нечеловеческого, переживания и переживаемого. Почему это важно и почему это возможно и нужно? — Вероятно же, не ради развлечения человека, хотя довольно часто можно встретить и такое понимание культурного творчества: спасти нас от серой скуки повседневности. О том, во что бросается человек, желая уйти от обуреваемых его первейших вопросов жизни, писали Б. Паскаль, Ф. Ницше, В.В. Розанов и **многие** другие. Некоторые виды человеческих увлечений также трактуются как способы «убить время», а, вместе с тем, «убить и скуку»; такое понимание распространяется иногда даже на некоторые старинные обычаи и ритуалы, такие, например, как свадебные развлечения. Но, как говорил сначала Б. Спиноза, а потом уверял в своих лекциях В.В. Библихин, там, где есть истина, она предоставляет свободу и иному по отношению к себе самой — мнению, заблуждению, лжи именно потому, что она глубока

и основательна (способна объяснить как себя саму, так и ложь, по выражению Б. Спинозы), а потому не страшится за свою судьбу при встрече с иным. Собственно, культура, конечно, не является ни развлечением, ни заполнением пустого досуга (хотя от такого ее употребления не умаляется), напротив, во многом она предстает делом трудным и сложным как для своих творцов, так и для тех, кто ее желал бы впитать в себя и разгерметизировать, то есть перевести во внутренний строй своей души,

В человеческом мире существуют культуры, часто — очень, контрастно разные, но все они дают возможность человеку увидеть в себе, своем существе нечто неочевидное, прямо не наблюдаемое, но, в то же время, очень важное, собственно то, что и делает человека человеком. Но это сразу же означает, что феномены культуры как бы проводят грань, черту между тем, что есть человек, и тем, что уже не есть человек. Или черту между тем, где есть человек, и тем, где его нет и быть не может. Получается, что и в культуре мы снова встречаемся с бытием, его неизбежным присутствием в делах и в статусе человека. В определенном смысле слова можно сказать, что культура сама показывает, чем и благодаря чему *есть человек*, благодаря чему он способен сохранить себя и свой статус, переборов безбрежное море небытия и жизненных опасностей (небытие, как уверяют нас древние, особенно восточные философы, шире и неизбывнее бытия). С другой стороны, культура не иллюстративна хотя бы потому, что в ее творения выносятся не только то, что понятно и прозрачно, но и то, что выражает темные, непонятные стороны человеческого способа пребывания в мире, а этот способ никогда не бывает однозначным, простым, понятным и рационально проясненным. И это объясняется как сложностью и темнотой мира, так и непроясненностью природы человека. К такому характеру культурных образов добавляется еще и своеобразная мука сознания, которое вдруг преднаходит все это в себе, не знает, что с ним делать и испытывает как бы своего рода наваждения, от которых нельзя избавиться иначе, нежели выразив их во внешних формах (иногда — в неожиданных поступках). В этом плане в чем-то, по-своему, был прав З. Фрейд, связывая творчество с сублимацией, то есть с выведением вовне некоторых психических импульсов и энергетических позывов.

Что же обнаруживает человек (**или, точнее, что же** обнаруживается) в зеркале культуры? — Наверное, прежде всего, **мощь бытия; Бытие предстает** в этом зеркале как нечто все порождающее, всем обладающее, безбрежное, невидимое, но отнюдь не нейтральное как **по отношению к человеку, так и к тому**, чему

оно является началом. Быть можно **благостно, а можно — в боли и страдании**, можно быть в полноте своей сущности, а **можно и в урезанном или** даже в уродливом виде. Возможно, это все не имеет никакого отношения к самому бытию, но лишь к тому, в чем и на чем бытие проявляется, возможно. Но все же, коль скоро нечто есть, приобщено к бытию, то почему-то оно есть в таких вот проявлениях, и потому в некоторых ситуациях жизни человек вдруг говорит:

«Лучше бы мне вообще не быть!». **Далее:** мощь и сила бытия в зеркале культуры проявляет себя и как добрая сила, и как сила злая, разрушительная, негативная. Одно бытие разрушает другое, поглощает его, обрекает на страдание, гибель, страшные муки. Что это? Г. Гегель называл такие явления, если они совершаются в природе, «пиршествами Вакха и Цереры» и полагал, что таким образом природа лишь демонстрирует свое внутреннее единство и родство, уравнивание всего со всем. То есть он, как говорят, и, глазом не моргнув, благостно взирал на такие процессы, в которых разрушение и страдание были лишь эпифеноменами общей разумности действительности (известен тезис Гегеля: «все действительное — разумно, все разумное — действительно»; но этот тезис у многих людей вызывал буквально приступы негодования). А Ж.-П. Сартр считал, что в такого рода природных процессах не просматривается присутствия ничто, поскольку во всех модификациях и изменениях природное так и остается природным, в нем не происходит выхода за пределы качества природного. И все же меры, степени, статусы и модусы сущего в отношении к бытию оказываются разными, по крайней мере, в зеркалах культуры. Поэтому человек не знает истины бытия, страшится его, предпочитает по отношению к нему быть настороже, поскольку ведь человек не просто смертен, но, как говорил Вольтер в «Мастере и Маргарите», «смертен внезапно». Поэтому если ход бытия сегодня обращен к тебе благостной своей стороной, легкомысленно не торжествуй: рок подслушает твою ветреность, и бытие вдруг грянет обломом и ударом. Бытие всегда сидит в засаде, а, быть может, и играет с человеком, провоцируя его на действия, вроде самовосхваления Одиссея, за которыми мгновенно следует наказание.

За такими народными (как древними, так и ближе к нам) верованиями скрывается, видимо, прозрение относительно того, что грань между бытием и небытием, бытием истинным и видимостью бытия, между тем, что должно быть, и лицемерным желанием настоять на чем-то ином, — грань между всеми названными оппозициями остается весьма призрачной и туманной, а ошибки

и заблуждения тут, скорее, гарантированы, нежели исключены. В своих лекциях о Пармениде и его поэме «О природе» (1991 — 1992 гг.) В.В. Библихин всячески настаивал на том, что именно эта проблема — проблема различения бытия и небытия — является основной как у Парменида, так и для всего человечества. Трудно сказать, можно ли какую-то проблему выявить и обозначить, как главную для человека и человечества; скорее всего, делая такое допущение, мы попадем впросак, но совершенно точным является то, что эта проблема преследует человека и человечество и как бы маячит на горизонте пространства его самоутверждения. Возьмем, например, элементарную жизненную ситуацию: какой-то человек в чем-то нас уверяет, но мы, глядя на него, часто (чаще всего) никогда не сможем быть уверены полностью в том, что то, о чем идет речь, есть, то есть на самом деле существует и существует именно так. То есть в ситуациях жизненного общения мы находимся в зыбком положении — в положении отсутствия у нас надежных оснований для того, чтобы считать, что именно есть, а чего нет. Ну, а если обратиться к более обстоятельным ситуациям, то следует вспомнить, что Аристотель определял истину как утверждение о существующем, что оно есть, а о несуществующем — что его нет, и это «есть» фигурирует всюду: в науке, в судопроизводстве, в отношениях между людьми, потому что всюду стоит один и тот же вопрос — есть ли, на самом деле, то, о чем идет речь, что утверждается. Но беда в том, что незаметных отхождений, отступлений от того, что есть, к тому, чего нет или есть не так, соскальзываний с того, что утверждается, множество и они, как правило, пытаются выдать себя за истинно сущее. Культура и культурное творчество, будучи зеркалами человека и мира, в том числе или, даже, по преимуществу, демонстрируют нам такие незаметные и едва уловимые грани между истинно сущим и кажущимся таким, а также дают образы тех возможных последствий и результатов, к которым может привести смешивание бытия и небытия, истины и лжи. Например, в фильме Андрея Тарковского «Андрей Рублев» дается несколько версий жизненных траекторий разных творцов: иконописцев, камнерезчиков, скульптора, литейных мастеров. Кинорежиссер как бы прощупывает, отслеживает, что происходит тогда, когда творец незаметно или напористо и почему-то совершает жизненный зигзаг, и как затем это сказывается на результатах его творчества. Нечто подобное наблюдается и в некоторых пьесах В. Шекспира. В этом моменте проявляется одна из важнейших функций искусства: ведь ситуации, описываемые, например, в романах, в нашей жизни именно

так, как описано, никогда **не** произойдут, но искусство дарит вот эти жизненные уроки — уроки прослеживания жизненных путей с их теми или иными результатами, а далее предоставляет **возможность** зрителю или читателю судить самому, «что по чем». Вот, казалось бы, человек совершает незначительное отклонение от жизненного или нравственного императива (как в фильме Ларисы Шепитько «Восхождение»), а в итоге драма, сломанная жизнь, нереализованные мечты. Особенно блестяще эту философию развил в своих размышлениях и произведениях Н.В. Гоголь, запустив в пространство русской литературы идею губительных последствий «незаметного зла». Это самое «незаметное зло» настолько незначительно, что человек почти и не считает его злом, а потому не ставит в своей душе ему заслон. В итоге это незначительное зло выполняет либо функцию «ложки дегтя в бочке меда», либо ту же, что в высшей математике выполняет бесконечно малая величина: она, интегрируясь, приводит к большой величине. «Незаметное зло» — это один из губительных для человека вариантов отклонения от бытия в сторону небытия.

В приведенных наших рассуждениях сомнительным может выглядеть тезис о том, что делом культуры является прослеживание грани между бытием и небытием, истинным и сомнительным бытием. Все же, делом культуры вряд ли является расчеты и изыскания онтологического плана; культура — это, скорее, некоторые самопроявления человека и человечества в формах этического, эстетического, сакрального, творческого. Это, действительно, так, но все же тема граней между бытием и небытием не только не является для культуры сторонней, избыточной, но, напротив, она тут присутствует императивно. Каждый народ, каждое племя или человеческое сообщество хранило, укрепляло и передавало через историческую эстафету прежде всего то, что давало возможность им выстоять, сохранить себя в окружении целой гаммы неблагоприятных или враждебных обстоятельств своей жизнедеятельности. Само бытие культуры и культурных артефактов также оказывалось всегда на этой самой грани — грани бытия и небытия. С одной стороны, потому, что вплотную к сфере обитания некоторого народа приближаются чужаки, которые часто готовы разрушать его ценности и святыни. История насыщена событиями, связанными с кощунственным отношением к культурным явлениям, с их попранием и разрушением со стороны чужаков. С другой стороны, сами культурные артефакты являются хрупкими, пребывающими на грани бытия и небытия, и при этом — в двух смыслах. Предметы культуры являются материальными, то есть они подвержены

изменениям во времени, они могут разрушаться, утрачивать свои некоторые качества, самопроизвольно разрушаться. Но, кроме того, как правило, предметы культуры своими функциями, реальными ролями предстают довольно часто явлениями сомнительными: их смысловое содержание в большинстве случаев неочевидно, не категорично и не однозначно. Имеется в виду то, что для некоторых членов общества внимание к явлениям культуры считается неоправданным, расточительным, глупым. Кроме того, далеко не всегда, так сказать, однозначно «прочитывается» общественная ценность того или иного культурного артефакта; например, отвергнутая современниками музыка И.-С. Баха теперь является одной из наиболее востребованных. Посему вопрос о подлинной ценности явлений культуры также оказывается неоднозначным: для кого-то памятники чужим или прежним общественным лидерам кажутся надругательством над их национальной честью, а для кого-то — важными историческими свидетельствами или, по крайней мере, явлениями культуры, отрекшись от которых мы отрекаемся от некоторых уроков жизни.

Весьма интересную ситуацию с явлениями культуры описал в своем романе «Большая викторианская коллекция» Брайен Мур: главный герой романа считает своим жизненным делом поиски так называемой «большой викторианской коллекции» артефактов. Фантастическим образом эта коллекция обнаруживается на территории его загородного дома. Испытывая высшую степень блаженства от находки, герой вскоре узнает, что предметы коллекции наделены качеством неразрушимости: любые повреждения на них чудесным образом исчезают, предметы сами собой восстанавливаются и остаются бессмертными! И только тогда, когда это открывается, герой прозревает: эта коллекция не настоящая, потому что настоящие предметы культуры находятся на грани бытия и небытия, им постоянно грозит гибель, порча, разрушения, потому их следует поддерживать и оберегать. Настоящие культурные феномены живут не самостоятельной, отделенной от человека жизнью, а в единстве с человеком. И делом человека является постоянное возобновление тех усилий, благодаря которым культура живет, поскольку культура не является чем-то онтологически отдельным, отрезанным от человека, а принадлежит его, человеческому миру, в котором все балансирует на грани бытия и небытия. В меональном бытийном потоке культура, в еще большей мере, чем машины и техника, претендует на то, чтобы быть «неорганическим телом» человека или, еще лучше, по выражению раннего К. Маркса, «открытой книгой человеческой психологии».

Задача человека — удержать культуру от срыва в ничто, от смерти и разрушения во имя того, чтобы оставалась в состоянии налично данного уже проявленная сущность человека **и мира**

Достаточно интересным, важным и интригующим является то, **в каких** ликах выражается человеческое в культуре и культурных артефактах, поскольку, собственно говоря, что такое человек и человеческое начало **мира** мы узнаем именно из культуры. «Человеческое, слишком человеческое!» воскликнул когда-то **Ф.** Ницше: но что это такое — человеческое? Конечно, дать более или менее исчерпывающий обзор обликов человека и человеческого в культуре невозможно, хотя бы уже потому, что существует множество культур, и в целом ряде из них облики человеческого даются в неожиданных ракурсах и проявлениях. Например, у некоторых народов тропической Африки главное божество — это бог хитрости и коварства, поскольку считается, что умнее всех может быть лишь тот, кто сможет провести если не всех, то почти всех. Поэтому, например, в сказках дядюшки Римуса именно Братец Кролик умен и находчив: он все время обманывает Братца Лиса. Отчасти из-за этого А. Швейцер приходил в отчаянье от некоторых особенностей поведения своих африканских пациентов. В данном случае мы, все же, будем исходить из проявлений человека и человеческого в основных массивах культуры: культуры Европы, классического Востока и Северной Америки.

Отмечу еще раз: речь не идет о культурологическом обзоре, а только о некоторых, возможно, наиболее ярких и контрастных обликах человека в культуре. Представляется, что прежде всего бросается в глаза великое многообразие в мире людей: люди индивидуализированы, а когда мы говорим что-то вроде «это свойственно человеку», то, конечно, пытаемся обобщать. Практически у каждого человека имеется некоторая особенная отличительная черта — «дифференция специфика», и это проявляется как во внешнем виде, так и в, так сказать, составе души человека. Индивидуализация так серьезно и глубоко затрагивает человека, что он часто сознательно ее поддерживает, выражает и акцентирует, например, одеждой, прической, привычками, некоторыми элементами своего поведения. Можно считать некоторой изумительной особенностью нашего мира то, что вовне и достаточно ярко проявляются половые и возрастные характеристики человека: имея некоторый жизненный опыт мы легко способны отличить дитя от подростка, юношу от старика и пр. В художественном творчестве талантливые актеры и мастера также придают большое значение индивидуализирующим деталям в изображении героев, часто

отмечая при этом, что только так герои «становятся живыми». У некоторых творцов культуры стремление подавать героев как неповторимых индивидуальностей достигает выдающихся результатов: так, у Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого, у Н.В. Гоголя каждый герой уникален и своеобразен. Нет обезличенной массы в художественных произведениях И. Франко.

Феноменальным достижением выражения человека и человеческого в культуре является то, что индивидуализация человека здесь дополняется и всяческим подчеркиванием принципиального единства человеческого начала жизни и бытия: «Все вы люди, но — каждый по-своему!» — говорит в одном из эпизодов героиня фильма А. Тарковского «Солярис». Да, люди чаще всего — неповторимы и индивидуальны, но при этом они остаются людьми, то есть принадлежат к одному роду сущего, к одному началу бытия. И это проявляется, в том, что они едины как, например, по своему анатомическому строению, так и по психологическим свойствам и способностям, по своим ментальным задаткам, по периодам жизненного цикла, по основным формам ощущения и переживания действительности (например, по способности ощущать боль, страдать от каких-то переживаний). Как при этом одно проявляется в другом? Как сами люди реагируют на такие свои качества и проявления? К каким это приводит результатам и последствиям как для рода человеческого, так и для отдельных людей? — На все эти вопросы культура (художественное творчество) очень живо и заинтересованно откликается, зачастую делая прояснение этих вопросов едва ли не главной фабулой тех или иных творений. Часто, чаще всего, люди интуитивно, так сказать, повинувшись своему чисто животному началу — отторжению чужеродного, — не принимают того, что резко отличается от привычного для них человеческого поведения (и даже вида). «Ксенофобия» как раз и обозначает страх чужого, неприятие иного, для нас непривычного. Эта чуждость, это отторжение чужого проявляется в человеческом поведении как на индивидуальном, так и на коллективном уровне: мы можем отторгать от себя другого какого-то человека, а некоторый народ может чуть ли не на уровне коллективного бессознательного отторгать иной народ (или этнос). Когда речь идет о коллективной негативной реакции на других, в психологии это обозначается через оппозицию «мы — они», «свои — чужие». Эти проблемы всегда были болезненными для человеческого сообщества, но особенно острый характер они приобрели в условиях глобализации и массовых миграций в обществе начала 21 столетия. В культурном творчестве чуть ли не во все времена настойчиво

и отчаянно звучит призыв: увидьте в ином, чужом, не похожем на вас индивидуе такого же человека, как и в самом себе! Признайте в нем человека хотя он и очень от вас отличается! Но в анналах культуры звучит и иной мотив — мотив недоверия к чужакам, настороженного к ним отношения. Показателен в этом отношении так называемый местный или региональный патриотизм (нужно было бы сказать — шовинизм) (в Западной Украине он называется «местечковость»): если ты не шваб, то в Швабии к тебе нет доверия, если — не галычанин, то тебя не примут в целом ряде регионов Западной Украины. В фильме Иштвана Сабо «Полковник Редль» выразительно передана ситуация, когда принятого в свои ряды австрийскими военными кругами Редля, выходца из Львовщины, в конце концов, приносят в жертву для разрешения некоторого дипломатического конфликта только потому, что он — «чужак».

Эта — в понятийном плане простая и понятная, но в жизненном — весьма нервная и почти безнадежная — тема проникает в человеческие отношения весьма глубоко: она находит свои проявления в семейных отношениях, в любви и увлечениях, в дружбе, в карьере, в служебных и коммерческих делах и пр.: всюду людям весьма трудно, почти невозможно увидеть и признать в другом, не очень похожем на тебя человеке, такое же, как ты, равное тебе существо. Это — один из глубочайших источников драматичности и трагедийности человеческой жизни. Человечество пытается перебороть это деление на «своих и чужих», но удаётся это делать весьма медленно и трудно. И осознать эту проблему, надлежащим образом ее оценить и понять позволяет именно культурное творчество и то, как в нем выражены человек и человеческое.

Между людьми всюду существуют разного рода перегородки («границы», как говорил один из героев А. Тарковского), а начинаются они с реального физического факта: каждый человек имеет тело (физический объект), занимающее некоторое пространство в некоторое время, и там, где он есть, уже нельзя разместить что-то иное, разве что придется как-то этого человека потеснить, сдвинуть с места, а то и вывести из сферы жизни (что, как известно, и практикуется в политике и криминале).

Физическое тело задает человеку и физические условия его существования: человеку нужен воздух, пища, тепло, скорее, благоприятные, чем неблагоприятные условия жизни, жизненное обеспечение и пр., но во всех такого рода проявлениях человек сталкивается с подобными жизненными запросами со стороны других людей. Эта, казалось бы, простая жизненная ситуация, на

деле оказывается почти неразрешимой и становится источником бесконечного числа конфликтов, драм и трагедий. Достаточно вспомнить, как пример, знаменитую «Илиаду» Гомера: кровопролитная троянская война ведется из-за того, что супруга уходит от мужа к другому человеку, а начинается поэма с конфликта между Ахиллесом и Агамемноном по поводу Бресеиды — девушки, захваченной в бою в качестве трофея. Еще более тупиковой выглядит ситуация, когда соседи по полю или земельному участку готовы вступить в смертельное противостояние из-за межи. Ситуацию, когда одни люди готовы отнять у других какие-то жизненные блага и присвоить их себе, со времен немецкой классической философии характеризуют как социальное отчуждение, и именно оно со всей яркостью и остротой демонстрирует противостояние людей по принципу «я и Чужой».

Довольно мощная в психологическом плане (видимо, и в генетическом) перегородка пролегает между мужчиной и женщиной: они взаимно являются непроницаемыми друг для друга, и о тайных закоулках той и другой души только гадают. Степень безнадежности добиться в этой области ясности и успеха выражают расхожие жизненные сентенции: «Все мужчины одинаковы», «Все женщины таковы»; ясно, что как одна, так и другая очевидно далеки от истины. В. Жирмунский когда-то сказал, что по всей мировой литературе кочует всего десяток сюжетов, так вот одним из них является сюжет отношений между мужчиной и женщиной.

Трагический оттенок лежит на известной ситуации, когда кто-то в семье (часто — один из отпрысков) оказывается не таким, «паршивой овцой», «белой вороной», проклятием рода и пр., а все другие члены семьи (рода) при этом часто высказываются примерно в таком духе: «И кто же мог подумать...», «И откуда это у него (нее) взялось...» и т. д.

Вот эта ситуация — единства и разделенности людей — в психологическом плане приобретает выявление в чувствах, им одинаково присущих: с одной стороны, люди ищут общения, стремятся друг к другу и как-то по-своему друг друга любят, но, с другой стороны, некоторое презрение, пренебрежение и даже доля ненависти, как говорил Б. Паскаль, по-видимому, присуща всем людям. Нельзя сказать, чтобы всегда, но очень часто люди считают себя хоть в чем-то превосходящими всех иных, и странно выглядит, по мнению того же Б. Паскаля, их желание быть ценимыми и почитаемыми другими, людьми, то есть теми, кого они презирают. Получается, что любовь и ненависть в той же мере являются

спутниками человеческого сообщества, как и подобие и разделение, характеризующие онтологический статус человека. С этими, можно сказать, экзистенциальными чувствами человека, соседствуют и иные, в какой-то мере к ним восходящие проявления человеческого: это преданность и измена, самоотверженность и захребетничество, альтруизм и эгоизм, уважение и презрение, милосердие и жестокость. Для всех таких проявлений человека является характерным то, что они основываются в большей степени либо на признании и принятии общности людей, либо на их отдельности и разделенности.

Для человеческого начала мира и бытия также является важным и показательным тот факт, что исходным основанием для любых проявлений человеческой активности является не столько то, что действует на человека извне, сколько то, что находится внутри него. Прямо человеку открыты и доступны его внутренние состояния, а то, что мы называем «окружающей действительностью» проявляется лишь через эти самые внутренние состояния. Во внутреннем же мире человека обнаруживается, прежде всего, наличие просто колоссального диапазона чувств, как в их нейрофизиологических, так и в психолого-когнитивных проявлениях. Ф.М. Достоевский когда-то назвал художественную литературу подлинной психологией человека, противопоставляя такую психологию научной, то есть, по его мнению, формальной, абстрактной и отстраненной. И именно в художественной литературе мы находим сбор, фиксацию и своего рода аналитику тех чувств, которые посещают человеческое существо. Иногда нюансы проявления чувств бывают еле уловимыми, трудно выразимыми, но не обойденными вниманием со стороны таких тонких резонаторов, как выдающиеся писатели. Ревность, зависть, недоверие, отвращение, приязнь, сочувствие, сострадание, симпатия, любовь, привязанность, — все эти чувства из разряда тех, что порождаются человеческими взаимоотношениями. Но все они имеют разные степени выражения и могут сопрягаться с некоторыми другими чувствами и переживаниями, что существенно расширяет и без того очень богатый спектр человеческих чувств.

К весьма интересным, но, почему-то, почти не рассматриваемым элементам внутреннего мира человека относится то, что именуется намерением; к ним, как известно, отношение неоднозначно, ведь недаром говорят: «Благими намерениями выстелена дорога в Ад». И, тем не менее, намерение — это нечто важное и значимое в мире человека. Например, в юриспруденции различают преступления преднамеренные и непреднамеренные,

то есть такие, которые заранее не планировались и не вынашивались в каких-то проектах. Намерение, возможно, как не какой другой элемент внутреннего мира человека, демонстрируют его достаточно выразительную автономность по отношению к ходу событий человеческой жизни, поскольку в намерениях человек свободен, он намеревается быть таким-то и таким-то, стремится к тому-то и тому-то, делать (вершить) то или иное, — и все это, по большому счету, не зависит от внешних обстоятельств, а выражает самостное начало личности, ее собственную жизненную тональность. В своих намерениях человек ближе к так называемому «платоновскому миру идей», то есть к идеальной (и виртуальной) составляющей бытия, поскольку движению намерений внутри человеческого воображения не могут помешать никакие внешние события и явления. Почему же при этом выстраивается «дорога в Ад»? — Вероятно, потому, что в реальном мире идеальное невозможно, и тот человек, которого в жизненных реалиях называют идеалистом, мечтателем, скорее всего, не учитывает и не может учесть всей гаммы реальных обстоятельств жизни и, пытаясь внедрить в жизнь идеальные намерения, скорее, навредит чему-то, нежели поможет. В связи с этим можно вспомнить и то, что замысел романа «Идиот» у Ф.М. Достоевского предполагал развитие именно такого сюжета: как будет выглядеть человек, который попытается в реальной жизни исходить из идеальных планов и намерений. Мы помним, что, в конечном итоге, старания князя Мышкина приводили к страданиям и смерти. И конечно, не следует забывать и о плохих, деструктивных и аморальных намерениях (как в случаях с преднамеренными преступлениями): они тоже выстраивают «дорогу в Ад», поскольку физически не видны, а, так сказать, скрываются в засаде. Хотя, учитывая то, что намерения выражают личностную самость человека, можно считать, что искренние намерения всегда будут, скорее, положительными, нежели отрицательными. Ведь и ученые, и умудренные жизненным опытом люди не случайно считают, что не существует таких людей, у которых совсем заглох человеческий призыв к добру и позитивному жизненному самоутверждению. Намерения мы можем отождествить с замыслами и вполне понять и разделить позицию, согласно которой «были бы замыслы чисты, а остальное все приложится». Попутно можно вспомнить и то, как А. Ахматова передавала понимание И. Бродским основного, главного в поэзии: по ее словам, это — величие замысла (намерения). Даже тогда, когда человека-идеалиста подводят его плохое умение ориентироваться в реальности и слабый прагматизм, он всегда может

сказать о том, что намерения его были добрыми, и, вероятно, это будет действительным оправданием результатов их действий.

Нельзя не обратиться и к таким фиксациям человека и человеческого в культуре, которые представляют человека никчемным существом. А. Шопенгауэр даже посвятил специальный трактат описанию ничтожности человеческой жизни, а Ф. Ницше не устал иронизировать по поводу тех или иных качеств человека, называя его «высокомерным насекомым». Не будем забывать того, что человек — это, при всех его иных качествах, биомасса и физиологический процесс, что от человека может дурно пахнуть, что он может представлять из себя в некоторых состояниях весьма прискорбное зрелище.

Поэтому заслуживают самой серьезной оценки и осмысления подвиги тех святых, которые обнимали прокаженных, грели своим телом обездоленных и прощали жуткие преступления злодеям. Телесная, плотская составляющая человека является неотторжимой от него, а потому нельзя, всячески возвеличивая приемлемые и величественные проявления человека, пытаться как бы отрезать от него неприятное, «дурно пахнущее». Определенной трагедией человеческого существования является то, что часто в конце жизни человек становится немощным, беспомощным, докучливым, неприятным и пр., однако это пока что нельзя изъять их человеческого существа. «Но, боже мой! Какая скука — полуживого забавлять!» — точно и тонко подметил этот момент А.С. Пушкин в «Евгении Онегине». Иногда кажется, что человек — это только или почти что только биомасса, и кое у кого возникает соблазнительное желание очистить от нее поверхность земли. И это, на самом деле, является совсем не простым делом — научиться видеть человека более или менее полно, со всех сторон и во всех его проявлениях, не упрощая его, не сводя к чему-то одному или тому, что нам нравится или для нас является приемлемым. И тут опять нам может и должно помочь обращение к бытию: все, приятное и неприятное, приемлемое и отвратительное, — все это в человеке, на самом деле, есть, все подпадает под статус бытия, и именно внимание к бытию помогает нам в данном случае быть терпимыми и заняты взвешенную позицию по отношению к человеку.

Культура и искусство дарят нам такую возможность, очерчивая проявления человека не только в избранных векторах и параметрах, а в разных и разнообразных образах (зеркала).

Володимир Петрушов
(м. Харків)

МАКС ШТІРНЕР І ЙОГО КОНЦЕПЦІЯ «Я»

Німецький філософ, теоретик індивідуалістичного анархізму Штірнер Макс (Йоган Каспар Шмідт 1806 — 1856) не дуже відомий сучасному інтелектуалу. На це є багато причин. Викликає деякий подив, що пост модерністи майже не згадували про цього оригінального мислителя, хоча їх органічна спорідненість з ним очевидна. Радянському читачеві відомості про Штірнера і його вчення були доступні в основному із сумісної роботи Маркса і Енгельса «Німецька ідеологія» (1845 — 1846 рр.), де засновники пролетарської ідеології піддали дуже детальному, навіть дріб'язковому критичному аналізу його ідеї. Філософське вчення Штірнера — породження німецького світоглядного духу, який після наполеонівських війн поширював свій вплив на європейському континенті і, що, дуже важливо, активно асимілював досягнення англійської та французької філософської, соціально — політичної та економічної думки, які визрівали у цих країнах на тлі їх поступу і вже на той час набули всеєвропейського поширення. Відома праця Штірнера «Єдиний і його надбання» вийшла у 1844 році. Це був період активного бродіння умів молодого покоління гегельянців і автор «Єдиного...» належав до молодогегельянців. Навчаючись з 1826 року на філософському факультеті Берлінського університету він слухав Гегеля, який залишив у ньому незабутній слід. Був викладачем у різних берлінських навчальних закладах. І хоча за переконаннями був близький до лівих гегельянців (Бруно Бауер, А. Руге, К. Маркс, Л. Фейербах) пішов у своєму розвитку своєрідним шляхом. Його ім'я стало широко відомим зразу ж після виходу «Єдиного...» Саксонський уряд спочатку арештував автора, наклав заборону на книгу, а потім, зробивши висновок, що твір абсурдний, щоб бути небезпечним, зняв заборону. У пресі бурхливо дискутувалася книга, але незабаром революційні події відсунули її і автора в забуття на сорок років. Про книгу Штірнера згадали лише в 80 — 90-ті роки 19 століття у зв'язку з поширенням філософії Ніцше — побачили в Штірнері його предтечу,

а також з діяльністю англійця Джона Генрі Маккая, який написав його біографію.

До мислителя відродився інтерес. Книга Штірнера виходить масовими тиражами і знову виникають спори про неї і її автора і його ідеї закріплюються у проблемному полі філософського знання.

У літературі можна знайти кваліфікацію його то як «нігіліста», «ніцшеанця», «анархіста», то як «егоїста», «персоналіста», «ідеолога дрібної буржуазії», «ідеолога революційного пролетаріату» і т. ін. Його книга давала привід для абсолютно протилежних оцінок і трактовок. Наприклад, Андре — Жид — своєрідний ніцшеанець, звинувачував Штірнера в зайвому моралізаторстві, гуманізмі і колективізмі. А Альбер Камю, у своїй відомій книзі «Бунтар» звинувачує Штірнера за аморалізм, антигуманізм і індивідуалізм. «Штірнер, — пише Камю, — вияснив відношення не лише з Богом, але і з Людиною Фейербаха, Духом Гегеля і з його історичним втіленням, тобто Державою. Штірнер вважав, що усі ці ідоли виявляються породженням одного в того ж «монголізму» і віри у вічність ідеї. Тому він писав: «Єдине, на чому я стверджую свою справу, — це ніщо». Бог є ворог; Штірнер не знає меж у своєму богохульстві... Однак Бог — це усього лише одно із відчужень людського «Я», точніше, того, чим «Я» є. Сократ, Ісус, Декарт, Гегель, усі пророки і філософи тим і займалися, що вигадували нові способи відчуження того, що я є, того самого «Я», яке Штірнер хоче відрізнити від абсолютного «Я» Фіхте, зводячи його до найбільш часткового і до швидкоплинних його проявів «Іменам не дано назвати його, він — єдиний» (4, с. 216-217). Вважається, що головна праця Штірнера майже на півстоліття випередила виникнення індивідуалізму і анархізму. До речі, у тексті книги слово «анархізм» не зустрічається. Штірнер, дотримуючись молодогегель'янського «виправлення» Гегеля на «земний» лад ставить завдання звільнення реального індивіда з під гніту відчужених абстракцій. Він критикує вчення Л. Фейербаха про людину, вчення В. Вейтлінга про право, справедливе розподілення і сутності праці. Штірнер проголошує: ми живемо у світі привидів. Скрізь нам намагаються довести, що сенс нашого існування лежить десь поза нами. Треба просто знайти цей сенс і пожертвувати своїми інтересами і своїм життям заради досягнення цього сенсу. А не краще б, відкинути ці сенси і ідеали, будувати своє життя на собі самому тобто на Ніщо. Тому на шляху до повного самоздійснення перший крок — це тотальне звільнення від усього «не мого». Бог, Батьківщина, народ і інше це не моє власне.

Це привиди і найкращим засобом від них буде відсутність віри до них. Та й людина — це такий же міф, як і будь-яка Верховна істота. Єдиний стане вільним, лише відкинувши цю нав'язану йому людину і лише разом з машкарою людського з нього зникнуть ці нарости святого — держава, нація, традиція. Штірнер заперечує деспотичний культ усього раціонального, логічного, духовного, загального, об'єктивованого і віддає перевагу усьому невиразимому, одиничному — первинній і єдиносущій реальності. Ця позиція спрямована проти гегелівського антиперсоналізму і споріднена в цьому з позицією його сучасника С. Кіркегора. Штірнер виходить не із буття у собі, а з окремого, конкретного єдиного індивіда. Людина нікому і нічому не повинна служити, ні тому що визнано високим, ні тому що прийнято вважати низьким. Все це одержимість чужим і примарним, тільки одні форми цього самовідречення одержимості більш тонкі, інші більш грубі. Він розрізняє матеріальні інститути відчуження (держава, власність і т. ін.) і ідеальні (релігія, мораль і т. ін.). Боротьба з ними подвійна: 1. критика релігії, моралі і т. ін. у свідомості особи — це подолання внутрішнього рабства; 2. реальна боротьба з державою і т. ін. — подолання зовнішнього рабства. А це вже крок, який зробить Маркс. Хоча Маркс і Енгельс про цей вплив Штірнера на формування їх радикальних поглядів не говорять. Філософію Штірнера слід вважати завершенням тієї критики десекралазації пануючих у суспільстві цінностей, основи якої підготували Кант і Гегель. Д. Штраус почав її як критику офіційної теології, а брати Бауери і Л. Фейербах спрямували її уже проти існуючого суспільства і релігії взагалі. Щодо позиції Маркса, то він, хоча і акцентував услід за Фейербахом на позицію антропологізму, все ж таки віддавав перевагу загальному і тим самим не відійшов від Гегеля в принципі на протиположний Штірнеру. Головна заслуга Штірнера у вченні про людину як особу в тому, що в епоху панування раціоналізму, об'єктивізму, культу «загальних понять» і надособових утворень він був першим і найбільше послідовним мислителем, який поставив у центр свого вчення особу — особу живу, єдину, унікальну і вказав на глибоку якісну відмінність між особою і суспільством, особою і її змістом, особою і об'єктивно відчуженими продуктами її діяльності закликав цю особу відкинути усі надособисті фетиші. Співзвучно з цими поглядами звучать заклики Лева Шестова «зрити утороване і втопане поле сучасної думки» (6, с. 16), «раз і назавжди позбутися всяких початків і кінців із такою незрозумілою упертістю нав'язува нам усілякими основоположниками

великих і невеликих філософських систем» (6, с. 6). У контексті вищевикладеного висвітлюємо той зміст, який Штірнер конкретно вкладає у поняття особа. Дослідники вказують, що для розкриття поняття людини як особи він використовує такі поняття: «Я», «Ніщо», «егоїст», «єдиний», «власник».

Не дивлячись на те, що в ключовому питанні своєї філософії — питанні про я Штірнер дуже суперечливий все ж найбільш плідне розуміння «Я» є як сукупності усіх конкретних «Я», як «мільйони єдиних» — реальних, унікальних і конкретних. Найважливішими атрибутами особи є:

1. дійсність (реальність, конкретність, первинність); 2. творчість; 3. єдність; єдність. Я, особа — це творець, тілесно-духовна цілісність — єдина і одна міра усіх речей, центр світобудови, творець істини над яким немає нічого вищого і «святого». Я, перш за все не пізнаюче, а діюче, тому самоздійснення і самотворення важливіше, ніж самопізнання. Особа — істота діюча, — яка втілюється через практику і володіє даром божественної творчості, але ця здатність до творчості має обмеження. Я не можу звільнитися із свого ества і знаходжу свій закон у моїй природі, у самому собі. Мої потреби, мої діяння — однісінькі. Усе в мені однісіньке. Наполягаючи на єдності, цільності «Я» Штірнер характеризує особу як тілесно — духовну, пізнаючи і існуючу. Він відновив у філософії порушену цільність, поклав кінець роздвоєнню, яке було здійснене в історії мислення над Я. Звісно, що суперечливостей у розумінні Штірнером «Я» дуже багато. Він недооцінює соціальну і біологічну, взагалі зовнішню обумовленість «Я», розглядає лише спрощену і ідеалізовану дихотомію «Я –світ», але не розглядає боротьбу мотивів і «воль» всередині «Я», динаміку, багатолікість і суперечливість «Я». Визначення «власність» Штірнер найбільш часто розуміє як самоволодіння, самосвідомість, самотворення і вільне начало над її змістом, якостями, думками і почуттями. Моя «власність» — те, що наповнює мене позитивним змістом, те, що я є, те, що я можу, хочу і знаю. На зміну імперативу служіння, Штірнер пропонує свій імператив: замість «пізнай самого себе» «використовуй самого себе». «Власність» іманентно притаманна особі, вона вкорінена в її глибині і в її відношенні до світу. Людська особа — це мікрокосм, творець усіх цінностей, істин, міжособових зв'язків. Визначаючи за собою право на своєрідність особа визнає це право і за іншими.

І, нарешті, найбільш загадкове визначення особи — «Ніщо». Особа в розумінні Штірнера — не просто «Ніщо», але «Ніщо творче». Мое «Ніщо» залежить від світу і від інших людей, але

ніколи повністю не досягається і не де термінується ними. Спроба «визначити» себе веде в невимовне. Але «Я» все ж таки власник своєї могутності і лише тоді становиться таким, коли усвідомлює себе. Стосовно проблеми комунікації між «єдиними». Штірнер акцентує увагу на розрізненні між ними. Виступаючи проти ідеї абстрактної, «середньої», універсальної людини і справедливо підкреслює те, що особи не рівні, він не помічає того, що особи одночасно і рівні: для нього «Рівність» людей можливо лише або в абстракції (як порожнє слово, ідея людини), або — в асоціації — союзи егоїстів. Концепція «Я» Штірнера не належить лише історії. Вона містить потужний креативний потенціал і заслуговує глибокої філософської рефлексії.

ЛІТЕРАТУРА

1. Штірнер М. Единственный и его собственность. Пер с нем. — Харьков: Основа, 1994.
2. Штірнер М. Единственный и его собственность / пер. с нем. Б.В. Гиммельфарба, М.Л. Гохшиллера. — СПб, 2001.
3. Маркс К., Энгельс Ф. «Немецкая идеология». — М., 1988.
4. Альбер Камю. Миф о Сизифе. Бунтующий человек. Минск, 2000.
5. Петрушов В.М. Європейський адогматизм: історико-філософська ретроспектива, сучасні інтенції. Харків, 2007.
6. Лев Шестов Апофеоз безпідставності / Пер. з рос. В. Петрушова. — Харків, 2012.

Стаття присвячена аналізу творчості маловідомого українському читачеві німецького філософа першої половини 19 століття Максу Штірнеру (1806-1856) автору оригінальної праці «Єдиний і його власність», яка вийшла у 1944 році і наробила багато галасу серед інтелектуалів. Штірнер показаний як представник левогегельянської критичної думки. Висунута ним концепція «Я» спрямована проти усього раціонального, логічного, духовного, загального, об'єктивованого, проти гегельвського антиперсоналізму і виходить не із буття у собі, а з окремого, конкретного єдиного індивіда. На шляху повного самоздійснення особа звільняється від усього «не мого». Бог, Батьківщина, народ і інше не власність «Я». Це привиди і найкращим засобом позбавитися їх це відкинути віру в них. Людська особа — це мікрокосм, творець усіх цінностей, істин, міжособових зв'язків. Визначаючи за собою право на своєрідність особа визнає це право і за іншими. Він підкреслює нерівність людей як осіб і не бачить, що вони одночасно і рівні, але рівність для нього можлива лише в абстракції, або в асоці-

ації егоїстів. Концепція «Я» Штірнера не належить лише історії. Вона містить потужний креативний потенціал і заслуговує глибокої філософської рефлексії.

Ключові слова: «Я», єдиний, особа, привиди, егоїст, власність, ніщо.

Max Stirner and his Self-concept

The article devoted to the analysis of creativity of the German philosopher Max Stirner (1806-1856) unknown to the Ukrainian reader. Stirner's main work, *The Ego and Its Own*, was first published in 1845 in Leipzig and has since appeared in numerous editions and translations. The Self-concept put forward by Stirner directs against all rational, logical, spiritual, general, objectified, against Hegelian anti-personalism. Stirner argues that individuals are impossible to fully comprehend. All mere concepts of the self will always be inadequate to fully describe the nature of our experience. The human person is a microcosm, the creator of all values, truths, interpersonal relationships. The person, who are recognizing the right to identity, recognizes this right and others. Stirner proclaims that all religions and ideologies rest on empty concepts. He emphasizes the inequality of people as individuals and does not see them as equal at the same time, but equality is only possible for him in abstraction or in the association of egoists.

Keywords: self-concept, person, single, ghosts, egoist, property, nothing.

Світлана Пулипенко

(м. Харків)

ПЕРСПЕКТИВИ ФІЛОСОФСЬКОГО ЗНАННЯ В УМОВАХ ІНФОРМАЦІЙНОЇ СУЧАСНОСТІ

Філософія змінюється як змінюється світ. В ювілейній доповіді Римського клубу (квітень 2018 р.) наголошується: «Старий світ приречений, новий світ невідворотний». Сучасне суспільство є досить складним та динамічним, про що свідчить неоднозначність визначення сучасного суспільства як «суспільства знань», «інформаційного суспільства», «технологічного суспільства», «мережевого суспільства», «постмодерного суспільства», «плинного суспільства» та інші. Кожне з цих визначень має право на існування, оскільки відображає поліваріантність сучасного світу, котрий постає досить рухливим, складним, таким що створює мережевий візерунок культур, економік, соціально-політичних систем. Сучасний світ демонструє парадоксальність: відбувається співіснування універсальної стандартизації та різноманітності. Світ знаходиться у процесі трансформації колишніх ієрархічних структур порядку і народження нових реалій. Глобалізація, технологізація та інтернетизація є тими феноменами, які засвідчують виникнення нових гуманітарних викликів, що торкаються усіх сфер як суспільного, так і особистого життя.

Сьогодні з'явилася безпрецедентна можливість зміни природи людини, що спонукало відомого американського філософа і соціолога Ф. Фукуяму сформулювати питання: «Яке майбутнє чекає на нас: людське чи постлюдське?». Сучасна людина опинилася в ситуації нестабільності щодо класичного антропологічного розуміння власної природи, адже поява людини в заданих схемах біомедичних технологій вже не викликає абсолютного здивування чи відторгнення. У цьому контексті «викликом» постає й питання евтаназії чи, так званої, «доброї смерті». Як зазначає відомий у світі нейрохірург Г. Марш, «медична наука спромоглася на дивовижні досягнення, з якими ніколи не стикалися наші предки» [3, с. 334]. І транслюдина, і «добра смерть» — «вироби» людини, але й водночас — виклики власному життю/буттю. Саме цю дилему подав Джордж Мойес у романі «До зустрічі з тобою». Означена

ситуація провокує виклик гуманізму в його класичному розумінні — з'являється трансгуманізм, оскільки безперервний розвиток технологій, за прогнозами дослідників, уже до 2015 р. дозволить створити постлюдину, здібності якої будуть різко відрізнятися від можливостей сучасної людини.

Сучасні виклики щодо людини спонукають до активних пошуків «нової моралі», складовими якої вважаються етика непримусовості, культура вини, етика живого, етика співчуття. Філософи, психологи, соціологи, педагоги намагаються дати відповідь на питання: «Чи все моральне є духовним?». Дослідники констатують, що розвиток освіти є досить складною теоретичною і практичною проблемою. Як зазначив В. Табачковський, методологія класичної освіти не в змозі створити ефективні засоби вирішення проблематики задоволення освітніх потреб суб'єкта освіти. Це є наслідком, по-перше, збереження й використання в освіті репродуктивного чи комбіновано-репродуктивного методу навчання, по-друге, «забування» про необхідність трансформації освіти відповідно до сучасної інформаційної реальності. Останнє стосується й проблеми існування філософії, як теорії, так і практичного стану.

Насамперед йдеться про трактування філософії, філософського знання представниками постмодернізму. Про це свідчать роботи Р. Рорті, Н. Лумана, Д. Рашкоффа та інших. Так, Р. Рорті в публікації «Філософія і майбутнє» визначає сучасну епоху як стан депрофесіоналізації філософії. Сьогодні ми спостерігаємо ситуацію, коли є можливим отримання звання доктора філософії кожним кандидатом чи доктором наук з будь-якої наукової спеціальності.

Позиція Р. Рорті корелює з точкою зору У. Бека про те, що в сучасних умовах виникає єдиний світ — товарний світ. Саме в такому розумінні товаром постає і філософія. Сучасні філософи, на думку мислителя, подібно до інженерів чи юристів відразу повинні з'ясувати, що потрібно їхнім клієнтам. У. Бек підкреслює, що необхідно припинити турбуватися про автономію філософії, необхідно відмовитися від бажання провести чіткі демаркаційні лінії щодо компетенції філософії у площинах політики, економіки, релігії та етики. Йдеться про трансформацію філософії в літературну культуру.

Ці думки резонують з розмислами Л. Пенто, котрий підкреслює, що сьогодні головне призначення філософії полягає у тому, щоб «вийти на вулицю», зустрітися з вульгаризованим Его, підкоритися думкам широкого загалу, й тим самим окреслити чітку лінію між класичною і посткласичною філософією, що призведе до появи поп-філософії. У цьому процесі домінуюча роль належить мас-медіа. Останні створюють псевдоімідж філософії і філософа,

тим самим слугуючи «примиренню» імперативам справжнього й зрозумілого.

Існуючі освітні стратегії та практики не відповідають потребам сьогодення, як наслідок — розпочинається процес девальвації знань та їх імітація, втрачається цінність знання як інтелектуального капіталу. Водночас комерціалізація освіти сприяє тому, що остання постає товаром у контексті формування ринкової свідомості, де відбувається нівелювання турботи людини про знання, як турботи про саму себе. Технологізація освіти зумовлює отримання знань за принципом «тут і зараз».

Філософія, починаючи з античності і до епохи високих технологій, залишається однією з навчальних дисциплін. Проте криза освіти торкнулася не лише інститутів освіти, взаємин з соціумом, державою, але й змісту дисциплін та методики їх викладання. Виникає досить актуальне питання: чи відповідає зміст сучасної освіти питанням, що свого часу були артикульовані І. Кантом, актуальність яких зберігається і в наш час: «Що я повинен знайти? Що я повинен зробити? На що я можу сподіватися? Що є людина?».

Сьогодні філософські знання набувають життєво-практичного сенсу, бо змінюється розуміння поняття «знання», що набирає різноманітних сенсів. Все більш поширеним стає його інтерпретація як складової людського та соціального капіталу. Так, Ф. Фукуяма наголошує, що знання — це цінності суспільства і соціальних груп, вони є матрицею інтелектуальної праці, домінантою в розвитку сучасної економіки суспільного багатства і самої людини [5, с. 1–7]. Безумовно, знання не існує поза людиною, поза її інтелектуальною праці, воно є процесом і результатом життєдіяльності людини. Інноваційним у трактуванні поняття «знання» є точка зору американського дослідника Д. Тіса, котрий поряд з цим поняттям пропонує інше — «знаннєві активи». Знання, «знаннєві активи» виступають як необхідною складовою концепції компетентнісного підходу в навчанні, так і сутністю людського капіталу, формуючи нову модель освіти.

Однією з таких моделей, як вважають дослідники, є модель становлення освіченої людини. Освічена людина, по-перше, не стільки людина «знаюча» навіть зі сформованим світоглядом, скільки підготовлена до життя, котра орієнтується в складних проблемах сучасності, здатна осмислити своє місце в світі. Для освіти головним пріоритетом має бути людина в її ціннісному вимірі. І це є одним з головних напрямів трансформації освіти. Повернення до людини в ціннісному вимірі означає формування своєрідного протектора бездуховності. В основі кризи — освітні виклики, які

ставить суспільство перед системою освіти, яка, на превеликий жаль, не відповідає реаліям сьогодення. У цьому контексті криза освіти торкнулась і питання подальшої долі філософії в навчальному процесі. Одним з перших дослідників, котрий звернув увагу на переосмислення викладання філософії в університеті як навчальному закладі став відомий польський вчений Марек Квек. У своїх працях він досить аргументовано подав значущу як для сучасного суспільства, так і для навчальних закладів європейського простору проблему існування філософії [2].

Його роздуми не знайшли широкого обговорення у вітчизняній освітній філософській спільноті, як і обговорення кризи самої філософії. Ідеї дослідника вважаємо інноваційними. Таких новацій декілька. На його думку, відбувається відхід від звичайного філософського проекту епохи модерну, змінюється роль і місце філософії не лише в університеті як навчальному закладі, але й суспільстві. Звернемо увагу на думку автора, що в сучасному світі доля філософії, як і доля університету як навчального закладу складна. Він зазначає, що їх майбутнє залишається зовсім невідомим, адже глобалізація породжує нові освітні заклади, вітчизняні і закордонні освітянські центри, інститути віртуальної освіти, а також заклади змішаного типу. Продовжуючи ці думки, дослідник звертається до праці З. Баумана «Два нариси про модерну моральність», зазначаючи, що одну перспективу має філософія, іншу — самі філософи. Очевидно, філософія завжди існуватиме, чого не можна сказати про філософів, котрі змагаються із невблаганним зовнішнім світом, з яким дедалі менше шансів порозумітися. Він припускає, що філософія і гуманітарні науки не відіграють в освіті першорядну роль, оскільки закінчується епоха освіти як суспільної цінності, з'являються неоліберальні цінності та ідеали вільного ринку.

Світ зіткнувся з дилемою: людина — здобувач чи пасивний споживач знань? Інтернет та комп'ютер стають чинниками отримання знань. М. Кастельс свого часу визначив людину як гіпертекст, що відповідає інформаційній сучасності. Вважаємо, що викладання філософії може набувати нових форм. Книжковий формат підручників змінюється на електронний, а електронним форматом підручника стають лекції викладачів. Актуальним постає питання: як освітній філософській літературі презентувати новітні матеріали, як їх донести до повсякденної практики викладання на лекціях і семінарах? Сьогодні структура філософських підручників залишається такою, якою вона була в ХХ столітті. Може саме цими обставинами пояснюється скепсис студентської молоді до вузівської філософії, що викладена у підручниках, оскільки вона відірвана

від досягнень сучасної науки, від тривоги, екзистенційних страхів і безнадій, котрі виникають в технологічному суспільстві. Однією з причин кризи освіти є поява технологічної особистості та технологізація освіти як життєдіяльності людини. Це теж один із викликів сучасної реальності. Сучасний студент — технологічно залежна людина, таким чином він маніфестує новий тип, нову ідентичність. Студент «приймає» різні обличчя: людини, зануреної в Інтернеті, людини, котра клікає, медіатехнологічної людини та інші.

Сучасний стан креативних індустрій потребує оновлення знань у викладанні філософії: «Філософія не заради школи, а заради життя». Саме така настанова стає методологічно актуальною в наш час. Досліджуючи освітні виклики сучасності, необхідно звернути увагу на навчально-методичне забезпечення вивчення філософії [4]. Зазначимо, що при наявності великої кількості підручників, вони не висвітлюють новітні реалії сьогоdnішнього життя у всіх його вимірах. Нанотехнології, етаназія, робототехніка, заміщення природного штучним — це нові стратегії, що повинні бути означені на сторінках підручників. Нами поділяється точка зору, що вузівська філософія потребує проблемно-орієнтованих підручників, лекцій, методичних матеріалів для семінарів, які б відображали філософську позицію викладача.

Освіта — поліпарадигмальний процес, і кожен етап розвитку суспільства конструює свій проект освіти. Для вирішення існуючих проблем пропонуються різні моделі, рішення, програми подолання кризи. Так, у «розвинутих європейських країнах відбувається складний, суперечливий процес переходу від системи, в якій хтось перед кимось і за щось повинен нести відповідальність, до системи стримування і балансу інтересів на всіх рівнях суспільства, регіону, місця, університету, в якому повинен діяти механізм взаємодії «зацікавленого суспільства (stakeholder)» та університету» [1, с. 73]. Відбувається процес зміни начального філософського простору: поширюються інтернет-університети, інтернет-школи, масові онлайн-курси. З'являються інноваційні центри навчання такі як «Містечко знань» у Дубаї, що започатковане у 2002 р. У ньому працює 31 навчальний заклад, що пропонує програми навчання тривалістю від одного до чотирьох років. У Катарі побудовано «Місто освіти», де розташовані відділення найтоповіших університетів США (Карнегі, Меллон, Корнап, Джорджтаун та ін.).

Таким чином, у сьогodнішній реальності освіта та самоосвіта стають глобальними трендами. Культ знання, престиж інтелекту є тими факторами, без яких неможливий подальший розвиток як особистості, так і суспільства. Сучасний стан креативних індустрій

потребує оновлення, трансформування знань у царині філософії, як і в гуманітарній сфері взагалі. «Знання для життя» — саме така настанова є актуальною в наш час. І саме вона потребує як нових методів навчання, так й інститутів навчання, що безпосередньо стосується й філософського знання в інформаційну епоху.

ЛІТЕРАТУРА

1. Андрущенко В. Г. Соціальна відповідальність університету в умовах глобалізації // Філософія спілкування: філософія, психологія, соціальна комунікація : Наук.-прак. філософ. журнал. — Х., 2017. — № 10. — С. 70–74.
2. Квек М. Місце філософії в університеті. Минуле, теперішнє, майбутнє. Початок // [Електронний ресурс] Режим доступу: URL: <https://gerozytorium.amu.edu.pl/> (дата звернення 04.10.2019).
3. Марш Г. Ні сонце, ані смерть. Зі щоденника нейрохірурга ; пер. з англ. — Л. : ВСЛ, 2017. — 336 с.
4. Мошинська О. Ю. Освітні виклики сучасності // Danich Scientific Journal. — 2018. — № 10.
5. Фукуяма Ф. Великий разрыв ; пер. с англ. под общ. ред. А. В. Александровой. М. : АСТ, 2003. — 476 с.

У статті розглядається ситуація кризи освіти, що вимагає переосмислення перспектив філософії у закладах вищої освіти. Вказується, що в сучасному світі доля філософії складна. Підкреслюється, що філософія як навчальна дисципліна потребує змін за змістом і за формою, що відповідають сучасній інформаційній реальності. Йдеться про життєво-практичний сенс філософського знання.

Ключові слова: філософія, криза освіти, зміни, форми навчання, інформаційна сучасність.

Pulypenko S.G.

The prospects of philosophical knowledge in the conditions information modernity

The article deals with the situation of the education crisis, which requires rethinking the perspectives of philosophy in higher education institutions. It is stated that in today's world the fate of philosophy is complex. It is emphasized that philosophy as a discipline requires changes in content and form that correspond to modern information realities. It is about the life-practical meaning of philosophical knowledge.

Key words: philosophy, crisis of education, change, information modernity.

Володимир Прокопенко

(м. Харків)

ФІЛОСОФІЯ ЯК ДОСВІД ВМИРАННЯ: ПОГЛЯД ІЗ СУЧАСНОСТІ

Смерть у грецькій філософії була темою постійною, навіть можна сказати, нав'язливою — так часто і з таким завзяттям грецькі філософи поверталися до цього питання. Платон, Епікур, Марк Аврелій, Гегесій-»*πεισιθανατος*» (вчитель смерті) і безліч інших. Крім зрозумілого для будь-кого з смертних екзистенціального прагнення до розуміння того, що саме чекає нас наприкінці життя, греки керувалися особливими причинами, які були глибоко вкорінені в специфіці саме грецького світогляду. Перш за все, йдеться про прагнення уподібнитися богам, які в грецькій релігії мали єдину невід'ємну ознаку, що відрізняла їх від людей, — безсмертя. І найкращим шляхом до цього уподібнення було удосконалення свого розуму, з чого, під гаслом «Мислити, як боги», власне і виникає філософія, яка займається питаннями природи, космосу, пізнання тільки в світлі цієї зазначеної мети, перемоги над смертю. Коли історики філософії нового часу винайшли горезвісний космоцентризм давньогрецької філософії, а в кінці позаминого століття позитивісти звели весь досвід грецького мислення до роботи над започаткуванням науки і наукових методів дослідження, ця екзистенційна основа грецької філософії майже повністю зникла з поля дослідницького зору. Тим небагатьом історикам і філософам, які в ХХ столітті почали працювати над розробкою іншого, більш глибокого, погляду на філософію греків, довелося зіткнутися з серйозною інерцією сприйняття: відомо, як презирливо класична філологія поставилася до філологів-відступників К. Рейнхардта, К. Керенї, В.Ф. Отто, як визнані британські та німецькі історики античної філософії категорично не сприйняли колись Гейдеггера або, як сьогодні, — П. Кінгслі.

В контексті розмови про нову фокалізацію погляду на грецьку філософію в ХХ столітті ми хочемо звернутися до розмислів мислителів, які і сьогодні є цікавими і надзвичайно значущими. Одним з таких мислителів є Романо Івардіні, відомий у нас, перш за

все, завдяки своїй багатомовній перевиданій в перекладі російською мовою роботи «Кінець Нового Часу». Його досить часто згадують в українській літературі, про нього написані статті в енциклопедіях та довідних виданнях, проте слід визнати, що жоден з численних творів цього видатного теолога, культуролога і філософа досі ще не перекладений українською мовою. Івардіні, католицький богослов і церковний діяч, автор низки блискучих філософських і культурологічних праць, до теми смерті і вмирання повертався постійно, що зовсім не дивно для християнина. Але безпосередньо до античного філософського досвіду осмислення смерті він звертається лише у своїй книзі про смерть Сократа («Der Tod des Sokrates: eine Interpretation der Platonischen Schriften Euthyphron, Apologie, Kriton und Phaidon»), що вийшла в світ в 1943 році [3]. У ній він розглядає платонівські діалоги «Євтифрон», «Апологія Сократа», «Критон» і «Федон». Всі ці діалоги з'єднані темою смерті Сократа. Івардіні розглядає філософа в той момент, коли той стоїть перед лицем смерті, тому що вважає, що саме в такі моменти найвищої екзистенційної напруги, коли людина стоїть на межі життя і смерті, найбільш повно розкривається її особистість. Сократ тут показаний тоді, коли він вже не занурений в нескінченні розмови про випадкові і несуттєві предмети, а воістину розкриває таємницю свого життя і своєї справи. Саме про це — його знаменитий вислів в «Федоні»: «Найвище з мистецтв — це філософія, а нею-то я і займався ... Ті, хто справді віддані філософії, зайняті насправді одним — вмиранням і смертю» [5, с. 10-11]. Івардіні підкреслює, що Сократ помер не з примусу, а добровільно, тому що захотів завершити своє життя філософа смертю філософа. Таким чином, мова в нього йде не стільки про смерть людини Сократа, а про смерть як таку, про те, яке відношення вона має до нашого життя і чи є в нас щось, непідвладне смерті. Питання, так поставлене, виходить за межі не тільки повсякденного, але і власне філософського ставлення до смерті, воно дає нам можливість подивитись на філософський подвиг Сократа з точки зору релігії. Сократ в інтерпретації Івардіні і сам був не стільки філософом, скільки релігійним діячем, який своєю смертю показав обмеженість філософії як певної практики життя і смерті.

Івардіні дивиться на Сократа як на носія глибокої, але ще недосконалої релігійної віри. Таке бачення рішуче пориває з традицією трактування Сократа як провідника раціоналізму. Сократ для Івардіні — не раціоналіст, який підриває віру в богів як таку, а глибоко релігійна особистість, хоча релігійність Сократа і відрізняється від традиційної віри в богів, визнаних в суспільстві. Тому

слід звернути увагу на слова Сократа, коли той говорить про свого даймона. Саме цей знаменитий даймон (daimōn) є незаперечним свідченням релігійності Сократа. Івардіні вказує на те, що Сократ ніколи не приховував свого даймона не тільки від друзів, а й від усіх своїх співгромадян, так що обвинувачі Сократа були добре про нього поінформовані. А з інших діалогів відомо, що задовго до своєї публічної промови на суді Сократ багатьом вже встиг розповісти про свого даймона. Він згадує про нього в «Євтидемі», «Алківіаді першому», «Теететі» і «Федрі», а в діалозі «Феаг» Сократ починає розмову про даймона вже при першій зустрічі з Демодокком і Феагом. Так поведуться не вчителі логіки, а пророки і проповідники, і коли Сократ нападає на застарілу грецьку релігію з її пережитками магії, він виглядає саме як пророк нової релігії. Івардіні стверджує: «Тут йдеться безумовно не про заперечення розуму або совісті, як тлумачить цей голос раціоналістичне пояснення. Тут йдеться про застереження, яке виходить від «іншого» і носить нумінозного характеру. Адже тільки тому мова Сократа про даймона могла бути витлумачена як нове релігійне одкровення, що ставить під загрозу традиційну віру в богів» [3, с.76].

Коли Сократ говорить про свого даймона, його співрозмовники чудово розуміють, про кого йде мова, адже даймони були персонажами, добре відомими грецькій релігії ще в архаїчну епоху. Їх відносили до надприродних істот проміжного статусу, між богами і героями. Найчастіше вони уособлювали злі стихійні сили, ворожі людині, з ними пов'язували уявлення про якісь надлюдські стихії, які опановують людиною. «Людина усвідомлює, що її немов би несе за течією, її дії відбуваються «з даймоном», суп даймони» [2, с. 312]. Втім, скільки-небудь детально розробленого вчення про даймонів не було, так само, як не існувало ані зображень, ані регламентованого культу даймонів. Тому ті, хто не належав до числа постійних слухачів Сократа, цілком могли вирішити, що Сократ хоче замінити богів, шанованих містом, новими богами — даймонами. І ми знаємо, що цю помилкову думку Сократу на суді так і не вдалося спростувати, хоча це можна було б зробити без особливих труднощів: для цього достатньо було заявити, що Сократу чує голос його власного розуму. Івардіні передбачає таку можливість, кажучи про сократівський даймон: «Що значить це знамення? Висловлювалася думка, що під ним мається на увазі міфологічний образ розуму. Але якщо розглянути цей феномен, в тому вигляді, як він представлений, то виявиться, що про це тут не може бути мови. Для цього у описаного «божественного і демонічного голосу» занадто явно виражений характер чогось

об'єктивно наступаючого» [3, с. 155]. Цей голос має нумінозний характер, його не можна ототожнити з чистим людським розумом ще й тому, що сам Сократ визнається, що даїмон не повідомляє йому ніякого знання і взагалі не говорить нічого певного, а всього лише подає знаки. Його, зауважує Гвардіні, не можна ототожнювати з голосом совісті. Навіть самі слова, якими користується Сократ в «Апології» для опису свого даїмона, точно вказують на релігійний характер переживань Сократа. Сократ описує його в таких виразах, як «віще пророцтво», «звичайний для мене вічний голос», «божественне знамення» — вирази, що належать до релігійної, а, точніше кажучи, до пророчої сфери.

Гвардіні так посилено акцентує релігійний аспект особистості Сократа, що ризикує викликати в читача впевненість в тому, що Сократ є пророком нової релігії. Це помилкове переконання, як уже говорилося, підштовхнуло суддів Сократа до обвинувального вироку, але Гвардіні його не поділяє, він прямо заявляє, що Сократа не можна назвати провидцем, бо він *надто зосереджений на філософії*. Завдання філософії, як про неї тут говорить Гвардіні, виключно негативне: філософ підриває основи існуючого порядку, але він ще не здатний запропонувати дійсно новий позитивний ідеал. Якби Сократ мислив і жив тільки як філософ, він навряд чи зміг би знайти в собі сили для свого подвигу. Цієї сили йому дало, за словами Гвардіні, «щось релігійне». Сократ належить двом світам, перебуваючи між вірою і знанням. У цьому полягає справжній зміст трагедії Сократа, який знаходить в собі рішучість змусити своїх суддів до максимально суворого вироку і мужньо прийняти смерть. Своєю смертю Сократ дає відповідь на питання про суть благочестя, який він обговорював з Євтифроном: благочестя — це коли непохитність морального добра сприймається як щось божественне і його дотримуються навіть, коли це тягне за собою шкоду в земному житті.

Сократ на своєму прикладі показав нікчемність уявлення про земне життя як про безумовну та вищу для людини цінність. Він визнав право на смерть як свідомий вибір, про що Гвардіні скаже: «Ми вже відзначали, що в характері захисту Сократа діє мотив, що включає волю до смерті. У людини з такою могутньою життєвою силою і з такою ясною духовною позитивністю не може бути й мови про якусь болючу жагу смерті. Сократ не бажає загибелі як такої, а знає, що може досягти кінцевого результату своєї місії і всього свого існування, тільки пройшовши через загибель. Тому вона стає дверима на порозі справжньої сутності. <...> Тут смерть постає як крок до істинного життя» [3, с. 182].

Сократ нічого не може сказати про це нове життя. Він не знає, подібне воно байдужому сну або схоже на бенкет, де ведуться нескінченні розмови з великими людьми давнини. Головне слово тут — *не знає*, адже філософ цілком захоплений прагненням до знання і коли у нього немає знання, йому нема на що спертися. За словами Й. Ратцінгера, незважаючи на те, що християнська віра, вибираючи між народною релігією і філософією, вважатиме кращою останню, все ж «філософський Бог є чисте мислення; в основі Його — уявлення, ніби мислення і тільки мислення є божественним» [4, с. 103]. Тому подвиг Сократа з християнської точки зору ще не є зразком вищого подвигу. Про це навесні 1944 року, через рік після виходу книги Гвардіні і за рік до своєї страти в концтаборі напише в своєму листі з в'язниці Дітріх Бонхеффер: «Сократ подолав вмирання. Христос подолав смерть як останнього ворога (1 Кор 15, 26). Справитися з вмиранням ще не означає впоратися зі смертю. Подолання вмирання лежить в межах людських можливостей, подолання ж смерті означає воскресіння» [1, с. 190].

У ХХ столітті екуменізм став однією з провідних тенденцій політики католицької церкви і Р. Гвардіні, як відомо, багато працював у цьому напрямку. Але, як ми переконалися, таку ж лінію він проводить і в галузі ідеології, в питанні про відносини філософії і теології. Проголошене Сократом визначення філософії як мистецтва вмирати, Гвардіні оцінює як перший крок на шляху до спасіння, але вже не в філософському, а в релігійному, тобто, як вважає католицький мислитель, вищому і досконалому сенсі.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бонхеффер Д. Сопротивление и покорность. Пер. с нем. — М. : Издательская группа «Прогресс», 1994. — 190.
2. Буркерт В. Греческая религия: Архаика и классика / В. Буркерт: [Пер. с нем. М. Витковской и В. Витковского]. — СПб : Алетей, 2004.
3. Гвардини Р. Смерть Сократа. Интерпретация платоновских диалогов «Евтифрон», «Апология Сократа», «Критон» и «Федон» / Пер. с нем. И.П. Стребловой, вступ. статья В.В.Прокопенко. — СПб : Владимир Даль, 2018.
4. Йозеф Ратцингер Введение в христианство. Лекции об апостольском символе веры. Пер. с нем. — Брюссель : Жизнь с Богом, 1988.
5. Платон. Собр. соч. в 4-х т. — Т. 2. — М. : Мысль, 1993.

Стаття присвячена питанню про інтерпретацію давньогрецької філософської танатології католицьким теологом і філософом ХХ сторіччя Романо Ґвардіні в його книзі «Смерть Сократа». Автор вважає, що заслуговує уваги трактування Сократа як громадянина двох світів — філософії і релігії. В статті доводиться, що завдяки цьому погляду на Сократа як на релігійного діяча, Ґвардіні вдалося розкрити нові сенси сократівського відношення до смерті.

Ключові слова: Сократ, даймон, вмирання, релігія, філософія.

Philosophy as an experience of dying: a look from modernity.

Summary

The article is devoted to the interpretation of ancient Greek philosophical thanatology by the Roman Catholic theologian and philosopher of the twentieth century, Romano Guardini, in his book «Death of Socrates». The author holds that the interpretation of Socrates as a citizen of two worlds — philosophy and religion, deserves attention. The article argues that thanks to this view on Socrates as a religious figure, Giardini was able to discover new meanings of Socratic attitude towards death.

Keywords: Socrates, Daimon, dying, religion, philosophy.

Георгій Скляр
Михайло Логвин
(м. Полтава)

САКРАЛІЗАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ МАНДРІВНОГО ФІЛОСОФА-БОГОСЛОВА Г.С. СКОВОРОДИ В УМОВАХ СЕКУЛЯРИЗОВАНОГО СУСПІЛЬСТВА

Світова практика свідчить щодо суттєвої зміни соціально-економічних умов розвитку туризму, що пов'язане з трансформаціями у суспільній свідомості. Вектор розвитку особистості, всупереч традиційній орієнтації на працю, переорієнтувався на дозвілля, рекреацію, формування самості людини у процесі вільно вибраного способу життя у секуляризованому суспільстві. При цьому практика наукового пізнання сучасного людиномірного складного комплексу туризму, що коеволюційно розвивається, свідчить про наявність феномену сакралізації особистостей у процесі особистісно спрямованого господарствотворення туристської дестинації. Виявленню вказаної проблеми сприяло визнання єдино-трипостасної духовно-біо-соціальної природи людини-туриста об'єктом дослідження сучасної онтології туризму. Тому в нашому полі зору знаходиться творча особистість, глибина розвитку якої обумовлює спектр міждисциплінарного дослідження туризму. При цьому важливо для суб'єкта дослідження (науковця певної спеціальності) не потрапити у пастку міждисциплінарності, що виникає у процесі переходу на предметно-проблемні поля суміжних наукових дисциплін, не втратити мету дослідження — з'ясування обставин суперечливого явища сакралізації особистостей в умовах секуляризованого суспільства.

Благодатним щодо наукового осмислення заявленої проблеми є феномен історичної Полтавщини, що явила світу низку неординарних пасіонарних мислителів, імена яких є потенційними брендами туристської дестинації, а духовно-творча спадщина — методологічним підґрунтям сучасних досліджень туризму. Однією з таких особистостей-пасіонаріїв-брендів, яка відображає унікальну просторово локалізовану послідовність появи у часі

вітчизняних мислителів, є особистість мандрівного філософа-богослова Г. С. Сковороди. На думку вітчизняного історика туризму С. І. Лимана, «саме Г. С. Сковорода найяскравіше за інших відбив у своїй творчості дійсність XVIII ст., яку вивчав і осмислював під час своїх подорожей..., обстоював ідеї особистої та суспільної свободи і був видатним представником європейського Просвітництва» [3, с. 176-177]. Г. С. Сковорода є фактично основоположником української історії туризму, який 25 років свого життя подорожував Україною та багатьма країнами Європи. Пам'ять про нього закріплена в книгах, музеях, пам'ятниках, назвах університетів, вулиць, топонімів. А ще скільки установ, фондів, інститутів, бібліотек носять це ім'я. Потенціал особистості Г. С. Сковороди реалізується при зверненні до нього, Іншого.

Зустрічі людини-туриста з Іншим передують низка станів сподівань, очікувань, фантазій, передбачень перед входженням, переходом в топохрон дестинації. Опису подібного, на наш погляд, стану приділив увагу філософ-екзистенціаліст Г. Марсель, який відмітив: «ніщо, на перший погляд, не може здатися більш ірраціональним, аніж поєднати існування якогось стабільного земного порядку з позицією свідомості, що кваліфікується як мандрівна, тобто з фундаментальною ситуацією подорожнього». І далі Г. Марсель запитує: «Але про які мандри, про яку подорож тут ідеться?» [4, с. 10-11]. На наш погляд, виходячи з заявленої теми дослідження, мова іде про духовно-усвідомлену сумісно-розділену подорож особистостей у топохроні туристської дестинації. У процесі зустрічі людини-туриста з Іншим особистості «виходять» назустріч одна одній і відбувається акт культурної взаємодії. Після зустрічі людина-турист переходить, виходить, повертається із дестинації в свій Дім, свій «стабільний земний порядок» Г. Марселя. Завдяки переходу в топохроні туристської дестинації активуються цивілізаційні механізми онтологічної та історичної пам'яті. На наш погляд, благом переходу в туризмі є трансфер одухотвореного культурного досвіду. При цьому екзистенційним правом людини-туриста є вибір очікуваної ним і обумовленої вічністю дестинації, локації, пам'ятки.

У духовній літературі мандрівка уявляється як одночасна сакральна дорога по горизонталі (до святих місць) і дорога по вертикалі (до Бога) та фактично є своєрідним образом хреста. Дорога, власне, символізує просування до Істини. Вона починається і завершується в людині. Як зазначає А. Гуревич [2, с. 69], в ідеї руху є сенс виділяти дві стадії: одночасна реалізація просторового переміщення і зміни внутрішнього стану людини. Якщо просторове

(матеріалізоване) переміщення ще можна фіксувати, то відслідковувати форму духовного руху-зростання набагато складніше.

Світосприйняття і його спотворення кожною людиною визначається внутрішнім станом душі людини, який залежить, з одного боку, від її природних даних з вродженою гріховністю від прабатьків, а з іншого — від суто індивідуальної гріховності, що набувається кожною людиною. Духовне життя і духовний досвід переважає наш розум і здоровий глузд. Якщо ми хочемо, щоб наше духовне життя розвивалось, необхідно докладати щось більше, ніж просто людські зусилля. Духовне бачення обмежене межами нашого розуміння. Мудрість наділяє людину щирістю і цілеспрямованістю, збагачує розумінням, підвищує її відповідальність за духовну якість життя. Вона дозволяє усвідомити корінь людських проблем і покращити атмосферу духовного життя, дає основні ключі до розуміння багатоскладної реальності людини і світу. Це безпосередньо стосується Г. С. Сковороди, який все життя шукав дорогу до щастя. Він один з перших у світі розробив нову філософську концепцію людини, у центрі якої була категорія щастя. Тобто, ступінь задоволення життям пов'язано із ступенем діяльності людини відповідно до її Божественного призначення. Чи не його світоглядом користувалась ООН, коли із 2006 р. почала оприлюднювати щорічний Міжнародний індекс щастя? Він також був апологетом мандрівок до себе і в собі, прихильником душевної рівноваги і спокою. Пізнання самого себе за Сковородою є головним у житті людини. І, в той же час, Г.С. Сковорода зовсім не схожий на людину, яка пізнає світ, не виходячи з оселі.

Дорога у духовному просторі відображає доцентровий рух. У центрі знаходиться Єрусалим, з епіцентром, що являє собою Гроб Господній. Все, що знаходиться на периферії, не варте уваги мандрівника, бо воно позбавляє того душевного спокою, що є в центрі. Існує певний стереотип, що мандри до святих місць звільняють від гріха та очищають душу того, хто долає цей шлях. Разом з тим, на думку Г. С. Сковороди, дотримання обрядової атрибутики мандрівки до Святої Землі ще не означає глибокого духовного проникнення благодаті в людське серце. Дійсно, виходячи зі змісту рис. 1, чим ближче люди до Бога (центра кола), тим ясніше вони відчують і люблять Його. І тим ближче вони в любові один до одного (відстань — «а» між точками на радіусах). І навпаки, чим люди далі від Бога, тим вони далі один від одного (відстань «б» між точками).

Багато мандрівників вважало, що поклонившись святим місцям, Гробу, очистивши душу, людина здобуває душевний спокій

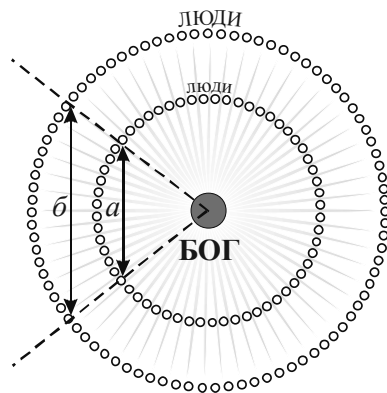


Рис. 1 Доцентровий рух людини у духовному просторі, складено за [6]

справжню», що нагадує людину лише за формою, але по суті людиною не являється. Настає новий етап еволюції, точніше — антропологічної контрреволюції, демонтажу людини, етап секуляризації. У визначенні секулярності можна виділити два підходи. Перший характеризується відділеністю Церкви від політичних структур, а релігія фактично стає приватною справою. Другий являє собою видалення релігії з автономних суспільних сфер із сумісністю значної частини населення з вірою в Бога та ретельними релігійними практиками. Канадський філософ Ч. Тейлор пропонує розглядати секулярність і в третьому розумінні — як становище віри в суспільстві. На його думку, суспільства відрізняються становищем віри у нього (наприклад, християнське і мусульманське). Як наслідок, секуляризація у різних суспільствах проявляється по-різному. Крім того, серед членів суспільства багато невіруючих, у яких життя власне зводиться до «серединного стану» [7, сс. 16-17, 23].

Разом з тим, духовне тяжіння до трансцендентного ніколи не мирилось з тим, що земне благополуччя є єдиною метою людського життя. Фактично однією з форм сакралізації особистості мандрівного українського філософа-богослова є проведення мобільного семінару науково-пізнавальної прощі університетом «Києво-Могилянська академія» до смт. Чорнухи — батьківщини мислителя [5]. Сюди ж відносяться проведення наукових конференцій, сковородинівських читань тощо. Сучасне суспільство з одного боку, сакралізує (обожнює) неповторних особистостей

і духовне зростання припиняється, але насправді це не так. Завершено лише подолання географічного простору, подолання духовного — тільки починається. Як зазначає П. Білоус, «у результаті дорога паломника переростає в образ долі — життєвої дороги» [1, с. 147]. Але географічні пересування не завжди співпадають з прагненням душі до сакрального.

У сучасному суспільстві прискореними темпами відбувається процес позбавлення людяності людини, перетворення людини в псевдолюдину — «людину не-

(чи то мандрівний мислитель-філософ, політичний діяч, спортсмен чи музикант), а з іншого — розширюється процес розлюднення суспільства, людини (деантропізація). Наявні суперечності, що мають місце, необхідно вирішувати, не руйнуючи традиційних основ різних соціально-економічних укладів життя.

ЛІТЕРАТУРА

1. Білоус П. Тяжіння Святої Землі: Українська паломницька проза: монографія. К. : Академвидав, 2013. 208 с.
2. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. 2-е изд., испр. и доп. М. : Искусство, 1984. 350 с.
3. Лиман С. І., Парфіненко А. Ю., Посохов І. С. . Історія туризму: навчальний посібник (для студентів спеціальності «Туризм»). Суми: ПФ Видавництво «Університетська книга», 2018. 372 с.
4. Марсель Г. НОМО VIATOR, Видавничий дім «KM Academia», Університетське видавництво «Пульсари». Київ, 1999. 320 с.
5. М.І Туган-Барановський та Г.С. Сковорода: науково-пізнавальна проща до місць життя видатних українців. Мат-ли мобільного семінару ф-ту економічних наук НаУКМА / Упорядник Ю.М. Бажал. К. : Університетське видавництво «Пульсари», 2007. 60 с.
6. Обухов В.Е. Истинность Православия. Научный метод сравнительного богословия и православной апологетики. К. : СОБИ, 2006. 473 с.
7. Тейлор Ч. Секулярна доба. Кн. 1. / Пер. з англ. К. : Дух і Літера, 2013. 664 с.

У статті розглядається проблема сакралізації особистості в умовах секуляризованого суспільства. Однією з таких особистостей-постатей є мандрівний філософ Г.С. Сковорода, який був фактично основоположником української історії туризму та представником європейського Просвітництва. Наголошується, що у духовній літературі мандрівка уявляється як одночасна сакральна дорога по горизонталі (до святих місць) і дорога по вертикалі (до Бога). Внутрішній стан людини визначає її світосприйняття. Г. С. Сковорода підкреслював, що дотримання обрядової атрибутики мандрівки до Святої Землі ще не означає глибокого проникнення благодаті в людину. В результаті підсумовується, що сучасне суспільство, з одного боку, сакралізує неповторних особистостей, а з іншого — розширюється процес деантропізації.

Ключові слова: сакралізація, секуляризація, мандрівка, проща, дорога, деантропізація.

In this article it is observed the problem of personality sacralization in a secularized society. One of the main personality figures- is the traveler and great philosopher GS Skovoroda, who was actually the founder of the Ukrainian tourism history and a representative of the European Enlightenment. It is noted that in the spiritual literature the journey appears as a simultaneous sacral road horizontally (to the holy places) and the road vertically (to God)). The internal state of a person determines its perception of the world. GS Skovoroda emphasized that the observance of the ritual attributes of the journey to the Holy Land does not yet mean a deep perception of grace in man... As a result, it is summarized that modern society, on the one hand, sacralizes unique personalities, and on the other — the process of deanthropization is expanding.

Keywords: sacralization, journey, road, farewell, secularization, deanthropization.

*Сухіна
(м. Харків)*

ПЕДАГОГІЧНА СПАДЩИНА Г.С. СКОВОРОДИ: КОМПАРАТИВІСТСЬКИЙ АНАЛІЗ

Дороги йшли, врізалися з розгону
У племена, Помпеї, города...
Сивілі і відходили Платони,
І формули слідів читав Скворода.
Б. Олійник. «Дорога»

Як напрям історико-філософського дослідження компаративістика сформувалася в 30-і роки ХХ століття. Сучасна зарубіжна компаративістська філософія як автономна дисципліна зі своїм предметом, методологією і цілями дослідження існує вже починаючи з 50-х років ХХ століття. Вона виникла з появою тісних контактів між різними традиціями у філософії. Контакти породили і необхідність глибшого розуміння один одного внаслідок потреб життя і практики. У широкому загальноприйнятому сенсі вираз «компаративістський підхід» означає застосування порівняльного методу, за допомогою якого шляхом порівняння виявляється загальне і особливе в історичних явищах, досягається пізнання різних історичних ступенів розвитку одного і того ж явища або двох різних співіснуючих явищ. Використання цього методу дозволяє виявити і зіставити рівні в розвитку об'єкту, що вивчається, зміни, що відбулися, визначити тенденції розвитку.

Пам'ятаю, компаративістські тенденції у викладанні філософії як порівняння ідей західної і східної філософії ми з колегами стали активно обговорювати в 80-х роках минулого століття. Це було пов'язано з тим, що східна філософія визначала основним предметом її вивчення проблему світ-людина. У цей період в нашій вітчизняній філософії також широко розповсюджується розуміння предмету філософії як співвідношення людини і світу.

Нашу увагу привернула та обставина, що центральне місце в східній філософії займає морально-культурна сторона, етичні

проблеми, яким приділялася недостатня увага у викладанні філософії в радянський період.

О.І. Реріх свого часу біла категоричнішою: «Стосовно ж так званого східного впливу ..., то будемо справедливі та питаємо себе: яке вчення, яка філософія не прийшла зі Сходу? Уся так звана Західна філософія є лише відображенням думки Сходу» [8, с. 212]. Ми займали більш помірковану позицію, вважаючи що «взаємопроникнення Заходу і Сходу — один з найважливіших динамічних елементів їх культури і філософії» [5, с. 17]. Надалі, в процесі викладання, мене нерідко дивувало співзвуччя думок, ідей окремих філософів, які жили у різних регіонах і в різні часи. Для себе я називала такий діалог «переключкою друзів».

Мене зацікавив Г.С. Сковорода (1722-1794) як філософ, коли я вивчала творчу діяльність професора Харківського університету Д.І. Багалія. Виявляється, впродовж тридцяти років Дмитра Івановича цікавила Сковородинівська тематика. Спочатку було видане зібрання творів мандрівного філософа (за редакцією Д. Багалія), потім монографія [1], яку не випадково вважають найкращою біографією філософа. Характеризуючи Сковороду, Багалій не лише описує культурне життя того періоду, але й показує соціально-економічну зумовленість його філософських поглядів. Особливості світогляду Сковороди Багалій розкриває на широкому біографічному матеріалі. Вчений намагався збагнути, чому дослідники знову і знову повертаються до постаті цього мислителя? На мою думку, він розумів, що духовний потенціал Г. Сковороди настільки великий, що у його філософії, творчому спадку завжди знаходять духовну опору, особливо в непрості часи історичних пошуків нових та втрачених ідеалів [12, с. 82-83].

Особливу вагу для Г. Сковороди, — наголошує Д. Багалій, — «мало засвоєння західноєвропейської науки в галузі філософії та богослов'я — німецької філософської думки в її великих представниках і протестантського богослов'я, які виходили зі свого першоджерела — Біблії, що потім стала і для Сковороди основним джерелом його філософії про Бога, світ та людину» [1, с. 56]. Український філософ називав останню «коханкою», до якої він прийшов у тридцятилітньому віці і яка заволоділа ним цілковито, змусивши зректися усяких інших захоплень.

Українська філософська думка займає особливе місце в українській культурі, досить помітно відрізняючись в цьому відношенні від філософії західноєвропейської. Якщо в останній філософії ідеї висвітлювалися зазвичай в спеціальних трактатах через спеціалізовану мову понять та категорій, то філософія в Україні нерід-

ко викладалася завдяки відповідним засобам художньої виразності — у притчах, віршах, публіцистиці, епістолярній спадщині.

Д. Багалій зазначав, що Сковороду часто називали «філософом-богословом» — це підкреслювало релігійний характер його філософії. У своїх літературних творах філософ «повсякчас розробляє філософські теми, а у філософських жанрах рясно вживає різноманітні образи». Тому Багалій мав підставу стверджувати, що традиційний поділ творів Сковороди на філософсько-богословські та власне літературні має суто умовний характер, бо він «ґрунтується лишень на різниці по їхній формі, що ж до змісту свого, то всі оригінальні твори Сковороди — і богословсько-філософські, і літературні — дуже схожі між собою» [1, с. 24-25].

Компаративістські дослідження філософської творчості Г. Сковороди в українській філософії, на мою думку, найбільш ґрунтовно розвинув Дмитро Іванович Чижевський (1894-1977). У своїй роботі «Філософія Г.С. Сковороди», яка вперше була опублікована в 1934 р. у Варшаві, Чижевський на багатому джерельному матеріалі досліджує засади сквородинівської метафізики, антропології, гносеології, етики. Він шукав в історії ідей «духовних братів» Сковороди, які були б «споріднені з ним не випадковими паралелями думок, а єдністю в розумінні світу та життя» [18, с. 16].

На той час компаративістика, як напрям історико-філософського дослідження, тільки набирала обертів, і в роботах Чижевського це поняття не вживається. Чижевський дослідив систему думок Сковороди та зробив спробу визначити його місце в історії української та всесвітньої думки. Чижевський назвав Сковороду «останнім представником бароко» не тільки в Україні, а й «в цілій Європі» [там само, с. 11], бо «бароко та романтика — саме ті періоди духовної історії, що наклали на український дух найсильніший відбиток. Отож Сковорода стоїть у центрі української духовної історії» [там само, с. 11]. Цієї думки Чижевський дотримувався впродовж усіх п'яти десятиліть своєї наукової діяльності, починаючи десь від середини 1920-х років, коли філософія Сковороди повернула його пильну увагу.

Цікаво, що на початку 80-х років ХХ століття молодий харківський мовознавець Леонід Ушкалов зовсім випадково знайомиться в загальному фонді Харківської державної наукової бібліотеки ім. В.Г. Короленка із статтею Дмитра Чижевського «Філософічна метода Сковороди». За його словами, ця стаття справила на нього «величезне враження» [18, с. 20]. Це було, мабуть, його «відкриттям» Чижевського. З цього часу починається його глибокий інтерес до постаті Сковороди, як до представника «українського

духовного бароко» XVIII ст., а також до наукових досліджень творчості Сковороди самим Чижевським. Текст книги Чижевського про філософію Сковороди [18] був підготовлений професором Леонідом Ушкаловим. Він же написав й Переднє слово до цієї книги, в якому зазначив, що саме праці Чижевського про Сковороду спонукали його «власні студії з україністики» [там само, с. 20]. До речі, тут наведено такий маловідомий факт із життя Чижевського: комуністичний режим засудив його до смертної кари як «буржуазного націоналіста». У 1921 році Чижевський назавжди покинув Україну і продовжив свою наукову діяльність за кордоном. Сам Чижевський у Передмові до своєї книги висловив бажання, «щоб в інтересах української науки було нарешті видано твори Сковороди в повному, автентичному та достойному вигляді» [18, с. 24]. Мабуть, Л. Ушкалов сприйняв це побажання Д. Чижевського як заповіт, досліджуючи творчість Сковороди більше 35 років поспіль. Вважаю, подальші кроки до компаративістського аналізу творчості Сковороди (передусім, як письменника) зробив саме Л. Ушкалов, вивчаючи витоки його літературної та філософської спадщини. Нова повна академічна збірка творів Сковороди передбачала, крім іншого, «підготувати належні фахові коментарі до скворородинівських ідей, універсалій та образів, подавши їх на тлі стародавньої грецької та римської літератури, святоотцівської і новочасної західної традиції, українського барокового письменства» [9, с. 6].

В даній статті ми зосередимо увагу, в основному, на одному проблемному полі, а саме — на педагогічній діяльності філософа. Адже «головним заняттям Сковороди впродовж усього його життя було вчителювання» [7, с. 142]. Маються на увазі не тільки його спроби офіційної викладацької діяльності, але й робота домашнім вчителем, його літературна творчість, спілкування з людьми під час мандрів, що сприяло навчанню людей «великій науці жити» [там само].

Як відомо, Сковорода майже 10 років (із обов'язкових 12) з деякими перервами навчався в Києво-Могилянській академії (1738-1741; 1744-1750), мандрував по країнах Європи, працював в Переяславському (1753, вчитель поетики), а пізніше — в Харківському колегіумах (1759-1769 з перервами: спочатку викладачем поетики, а згодом — читає курси синтаксими та грецької мови, а в 1768-1769 — працює викладачем катехізису).

Києво-Могилянська академія на той час стала *alma mater* вітчизняної просвіти, сприяючи формуванню світогляду своєї епохи з усіма його суперечностями. Як зазначає З.І. Хижняк [17, с. 11],

академія зберігає національні надбання у царині освіти, виховання, віри, традицій і водночас стає на шлях засвоєння західноєвропейських духовних здобутків, що стало своєрідним культурним компромісом між східною, слов'яно-візантійською, й західною, європейською, культурами. Вона відіграла важливу роль у розповсюдженні в Росії коперникіанства, пропаганді ідей Відродження, деяких передових філософських течій епохи Реформації та Просвітництва.

За програмою навчання Київська академія майже не відрізнялася від вишів Західної Європи. На формування світоглядних позицій Г. Сковороди не могли не вплинути викладачі Києво-Могилянської академії — видатні діячі української культури, знані постаті українського бароко. Серед них — викладачі філософії Георгій Кониський та Михайло Козачинський, учитель іноземних мов Симеон Тодорський та ін.. Саме в стінах академії Сковорода успадкував античну традицію (перш за все, традиції платонізму і стоїцизму). Предметом юнацького захоплення був для Сковороди ідеал мудреця-філософа, яким у всій пізньогрецькій та римській літературі вважався Сократ. Цей образ став життєвим ідеалом для молодого Сковороди.

Глибоке захоплення античною філософією і античною поезією майбутній філософ сприйняв саме від Георгія Кониського, який вніс якісно нові зміни у курс філософії, що узгоджувалося з напрямом розвитку європейської науки, а саме Р. Декарта, а в галузі педагогіки — з дидактичними принципами Я.А. Коменського.

Педагогічні ідеї Сковороди мають глибоке філософське підґрунтя, що включає в себе такі основні складові: онтологічну — вчення про «три світи» і «дві натури», антропологічну і соціальну — концепція «сродності», самопізнання, серця та «нерівної рівності», а також етичну — сутність і ознаки щастя. Його філософія вчить тому, як треба жити, щоб відчувати себе щасливим.

Як зазначає Л. Ушкалов, думка Сковороди про «три світи» — великий, малий і символічний — йде ще від Філона та Климента Олександрійського і суть її в тому, що Бог об'явив себе в 1) природі, 2) людині та 3) Святому Письмі — тобто природа, людське серце і Біблія є трьома «книгами-світами», читаючи які людина годна пізнати ество речей. І тут на передній край виходить «символічний світ Біблії» — книги, що є «альфа» і «омега», початок і кінець усієї науки Сковороди. А це тому, що Біблія для нього не більше і не менше ніж сам християнський Бог [15, с. 280].

Ідея М. Козачинського про об'єднання в індивідуальності «загальної» (даної від народження) і «другої» природи людини, яка

формується протягом життя, у Г. Сковороди знаходить відтворення у філософському трактуванні «двох натур» людини — видимої і невидимої, матеріальної і духовної, що існують «незлитно, незмісно, неподільно й нерозлучно». Це так само незбагнено, як єдність людської та Божої природи у Христі [там само, с. 278]. В. Ерн назвав Сковороду «християнським платоніком», вказавши, що сквородинівська доктрина про «дві натури» позначена специфічно платонівськими рисами [19].

Суть людини Григорій Сковорода бачить у її внутрішньому змісті: «...мысль есть главною нашею точкою... А посему-то она часто и сердцем называется. Итак, не внешняя наша плоть, но наша мысль — то главный наш человек. В ней-то мы состоим. А она есть нами» [10, т. 1, с. 160]. Поняття «серце у Сковороди можна трактувати як «невидиму природу» психічного життя» [9, с. 26]. І саме про формування і вдосконалення другої природи («внутрішньої» людини) йдеться у педагогічних настановах Григорія Сковороди.

Отже, в центрі філософії Сковороди знаходиться людина, природу якої він намагається розкрити. Всі люди, вважав Сковорода, народжені для щастя. Виникає питання, що це таке і як його досягти. В творі «Розмова п'яти подорожніх про справжнє щастя в житті» філософ зазначає, що «бути щасливим — се значить пізнати себе чи то свою природу, взятися за свою долю і робити своє діло. Найкраща душа не може бути спокійною, коли вона несе обов'язки, до яких не родилася». «Что горестнее, как плавать в изобилии и смертно мучиться без сроднаго дела?» — писав Григорій Савич в байці «Бджола і Шершень» [9, с. 173].

Але принцип «сродності», що обстоює Сковорода, слід, як зауважує М.П. Попович, розглядати ширше, ніж тільки як проблему *сродного труда*, до чого власне звелася суть цього принципу в пізніших викладах, особливо радянського періоду. *Сродность* — це глибока сутнісна спорідненість з іншим, яка, за переконанням Сковороди, була обов'язковою умовою для наведення мостів між людьми [7, с. 140]. За Сковородою, мудрий чоловік — той, хто збагнув спорідненість між своєю душею й тією справою, до якої вона прагне (тоді це буде «сродна праця»), або між собою та іншою людиною (тоді народжується щира дружба) [Там само]. Як зазначає Л. Ушкалов, притча «Убогий Жайворонок» — це алегорія про «сродність» українців до добра та про їхню «несродність» до зла [9, с. 20].

Думка Г.С. Сковороди, яка корелюється із сучасними науково-педагогічними поглядами, і у чому Григорій Сковорода значно випередив свій час, це розуміння щастя як реалізації особистості

відповідно до потреб і можливостей — встановлення «нерівної рівності», про що мова йтиме далі. Щастя «залежить від серця, а серце від спокою, а спокій від призвання, призвання від Бога».

Чільне місце у філософській системі Сковороди посідає принцип самопізнання. Самопізнання, за Сковородою, має допомогти людині знайти свою «сродну» працю, своє покликання, бо люди за природою, інтересами та можливостями неоднакові, і, Отже, нерівні. Але вони рівні у необхідності максимально використати свої здібності. І тут визначальна роль виховання і освіти. Пізнання має розкрити суть людини, точніше — її людяну сутність — любов, дружбу, братство, що є найвищими цінностями.

Педагогічні погляди Сковороди, в різній мірі розкриваються у трактаті «Вхідні двері до християнської доброчинності», у збірниках творів «Сад божественних пісень», «Басні Харьковския», у притчі «Вдячний Еродій», вірші «Убогий жайворонок», у листах до свого учня М. Ковалинського.

Як зазначалося вище, компаративістський аналіз передбачає усвідомлювання зв'язків розумової та практичної діяльності представників різних поколінь та епох, їх внесок у розвиток того чи іншого знання і практики. Зробімо спробу порівняльного аналізу педагогічної діяльності Сковороди і англійського філософа — просвітителя ХУП століття Джона Локка (1632-1704). Чому Локк? В нашій країні Локка знають перш за все як філософа, значно менше — як творця оригінальної педагогічної системи, яка й дотепер не втратила своєї актуальності.

До спадщини Локка зверталися французькі та англійські просвітники XVIII ст., тоді ж переклади творів Локка з'явилися в Росії [5, с. 5]. Хоча Чижевський занотовує, що «Лока переклали в Київській академії 1689 р.» [18, с. 241], тобто ще за його життя. Але, на мою думку, це мало імовірно. Не виключено, що Сковорода міг знати праці цього видатного англійського мислителя. Як і у Сковороди, педагогічна концепція Локка ґрунтувалася на міцному філософському фундаменті, пов'язаному з розумінням природи людини.

Кидаються у вічі деякі схожі моменти в їхньому житті. Так, за переказом, Григорій Сковорода, перебуваючи у знайомого поміщика у Вільшанській Іванівці (тепер село Сковородинівка Харківської області), напередодні своєї кончини викопав собі могилу, пояснивши: «Пора кінчати мандри. Пора заспокоїтися». А Джон Локк за день до смерті сказав, що «його земна місія завершена» [4, с. 16].

Свого часу Локк припинив педагогічну діяльність в Оксфордському університеті, щоб стати домашнім вихователем сина відомого англійського лорда Ешлі (згодом першого графа Шефтсбері).

Пізніше онук графа Шефтсбері, який називав себе «приймним сином» Локка, продовжував звертатися за порадами до свого наставника. Локк відповідав теплими листами; поради, що містилися в них, увійшли в його «Думки про виховання» [5].

А Сковорода, коли припинилася його педагогічна діяльність в Переяславському колеґіумі, деякий час працював домашнім учителем у багатого поміщика Степана Томари. Згодом з його сином протягом багатьох років підтримувалися дружні стосунки. Але справжня дружба пов'язала Григорія Савича з його студентом Михайлом Ковалинським, і цю дружбу вони пронесли через усе своє життя. Михайло Іванович став першим біографом Сковороди, він старанно зберіг і залишив нащадкам твори і велику епістолярну спадщину українського мислителя (близько 130 листів [9, с. 13]). Особливу увагу звертають на себе листи Сковороди до самого Ковалинського, які мають безпосередньо педагогічне спрямування. Вони віддзеркалювали людські якості Сковороди та його педагогічний хист. Та на відміну від Локка, який готував свої тексти до друку, Сковорода зазвичай не проявляв бажання до систематичного викладу своїх філософських та педагогічних поглядів. Він надавав вагу саме вузькому колу приятелів і однодумців, а не «широким масам» читачів, публіці» [7, с. 141]. Адже в цей час більшість народу була неписьменна.

Безсумнівно, що соціально-історичні події і суспільний розвиток в цілому зумовлюють формування світоглядних позицій його сучасників. Протягом сторіч геополітичне розташування України між Заходом і Сходом, безперервна боротьба за власну державність з Польщею, Росією і Турцією стримували власний національний й суспільно-державний розвиток.

Сковорода жив в Україні в часи, коли вона рухалась до зміцнення феодальних відносин і було введено кріпацтво. Офіційне закріпачення селянства в Україні біло розпочато 1760 року, а в 1783 році кріпосницький стан було запроваджено остаточно. В країні мали місце ганебні атрибути тогочасних суспільних відносин — пияцтво, хабарі, здириства.

Хоча Локк жив майже на сто років раніше Сковороди, проте Англія XVII століття була новою епохою, коли люди все активніше вириваються із обмеженого феодальними пережитками простору, розвиваються ринкові економічні відносини, змінюються суспільні стандарти і цінності. Нові соціальні виклики вимагали створення нової педагогіки, яка б відповідала інтересам передової частини суспільства. В цей час починає складатися нове буржуазне трактування виховання і освіти як засобу формування діяльної

людини, підготовки її до життєвої боротьби за власне благополуччя. Нові ідеали виховання знайшли своє відображення в педагогічних творах Джона Локка [6].

Класичним його трактатом з педагогіки є «Думки про виховання» (1693), де йдеться про рішучий вплив середовища на виховання, необхідність врахування природних здібностей дитини, формування у неї здорового тіла і духа [5]. Локк відносить «використання розуму», а Отже, і плідне навчання до зрілого віку і вважав, що навчання слід розпочинати у зрілому віці, тільки після того, як сформувався характер дитини (причому у сім'ї, а не в школі) і йому прищеплено основу моралі.

«В основному, вважає Локк, — люди є тим, що вони є... завдяки своєму вихованню. Саме воно і створює великі відмінності між людьми» [5, с. 412]. Що ж таке «добре виховання», за Локком? Це виховання, яке сприяє найшвидшому створенню «доброчесних, ділових та здібних людей в межах різних покликань» [там само]. «Доброчесність — це усвідомлення свого людського обов'язку»...; вона є високою і важко досяжною метою виховання. Усякі інші цілі і досягнення мають відступати перед нею на задній план» [5, с. 449]. І що ж, за Локком, є основою доброчесності? За основу доброчесності в душу дитини, вважає англійський філософ і педагог, «слід дуже рано закласти істинне поняття про Бога як про незалежну вищу Істоту і Творця усіх речей, від якого ми отримуємо усі блага, який любить нас і дарує нам усе» [5, с. 533]. Локк, як і Сковорода, був релігійною людиною і вважав необхідним прищеплювати дитині віру до Бога ще змалку.

Метою людського життя, — писав Сковорода, — є «досягнення вищих добродійностей», і в цьому досягненні людина «не повинна ставити собі ніяких меж». Особливу роль він відводив формуванню моральних якостей особистості, зокрема таких, як любов до вітчизни і праці, людяність, дружба, чесність, сила волі, почуття людської гідності, вдячність. В листі до свого друга він писав: «Что же делаю? Учусь, друг мой, благодарности: се мое дело! Учусь быть довольным о всем том, что от промысла божия в жизни мне дано. Неблагодарная воля есть ключ адских мучений: благодарное же сердце есть рай сладостей. Всегда радуюсь, о всем благодаря, молись» [10, т. 2, с. 405]. Об'єктом рекомендацій Локка був перш за все джентльмен, тобто «цілком порядна людина», що строго дотримується буржуазного «кодексу моралі». «Щоб сформувати молодого джентльмена, яким він має бути, його вихователь сам має бути добре вихованим...» [5, с. 484]. (Як тут не згадати схожі слова К. Маркса — наочний приклад так званої «переклички друзів»,

про що йшлося на початку статті!). Подібні думки висловлював і Сковорода, який підкреслював, що чуйність, гуманність і чесність можуть сформувати у юнацтва тільки такі педагоги, яким ці риси властиві. Був вимогливим до вчителя: учитель, твердив він, приклад для інших, його шлях тернистий, але «труд сладостен, если ты к сему рожден».

«Головна задача вихователя, — писав Локк, — полягає в тому, щоб формувати поведінку і душу свого вихованця, щоб прищепити йому добрі звички, закласти в ньому основи доброчесності і мудрості, навчити його поступово розумінню людей», тобто звернути першочергову увагу на «ввічливість манер та знання світу» [5, с. 491, 493].

Сковорода, сам з народу, був прихильником принципу народності у вихованні (навчати дітей рідною мовою, відповідати інтересам народу, жити з народних джерел), висміював дворянсько-аристократичне виховання, плазування перед усім іноземним. Зокрема, у притчі «Вдячний Еродій» йдеться про благородного журавля Еродія, який уміло виховує дітей, рятуючи їх від егоїзму, неробства, зазнайства та аморальності. На протигагу йому, мавпа намагається виховувати своїх дітей не так, як простий народ, а «по-благородному». Таке виховання здійснюють французькі вчителі. Вони вчать мавп по-французьки говорити, танцювати, співати, грати, володіти світськими манерами.

Виховання, — писав Сковорода, це «донька природи». Першими і «найліпшими» вихователями дитини він, як і Локк, вважав батьків. Що ж таке добре виховання, як його розумів Сковорода? Це, «по-перше», «добре народження» далі — піклування про здоров'я дитини та розкривання етичної внутрішньої природи дитини (виховання вдячності та інших моральних якостей) [15]. Завдання виховання — «вчити добра». Добре виховання перебуває в гармонії з природою, тобто з Божим промислом, чи «сродністю», як казав Сковорода. В кожній дитині вже є початки її покликання, треба лише сприяти розвиткові покладених у дитині задатків [18, с. 199]. Справу батьків продовжують педагоги та школа.

Ідеальний педагог у Сковорода нагадує сократівську помічницю при пологах: задача наставника — не інтелектуальний диктат, а ненастирна, делікатна допомога учню, що зайнятий пошуком істинного покликання, «сродності». Особливу роль у навчанні відіграє рівень етичного розвитку як вчителя, так і учня. У східній традиції цьому надається особливе значення. «Вчитель — той, хто поширює мораль, викладає знання, з'ясовує правду», — казав Конфуцій. Як зазначав Ушкалов, «паралелі, що їх часом добача-

ють... між способом життя Сковорода та Конфуція, мають під собою певний ґрунт» [14, с. 753]. Недаремно Сковорода називають не тільки «українським Сократом», а й «українським Конфуцієм».

Сковорода враховував, що в той час далеко не всі діти могли вчитися в школах. Тому особливого значення надавав правильно поставленому домашньому вихованню. «Домашнє виховання, — писав М.В. Попович, — явище і на ті часи, і трохи пізніше досить поширене. Інколи батьки витрачали на це чималі гроші [7, с. 177]. Робота домашнього вчителя вважалася не менш престижною, ніж робота службовця [там само]. Відомо, що Локк віддавав перевагу домашньому вихованню під безпосереднім наглядом батька та керівництвом доброго гувернера, коли воно можливе і могло бути належним чином організоване» [5, с. 464].

Ще за триста років до наших часів Локком були розроблені методики, орієнтовані на *розвиток* дитини, а не на механічне засвоєння інформації, відірваної від реального життя. Сковорода також виступав проти схоластичного навчання, рішуче засуджував «зубрячку». В праці «Вхідні двері до християнської доброчинності» (1768) він виклав педагогічні та етичні пошуки, спрямовані на вироблення нових, антидогматичних засад моральної поведінки. Це був конспект лекцій, написаний «для молодого шляхетства Харківської губернії». Проте церковне начальство було обурено цим текстом, бо Сковорода пропонував спосіб навчання, не відповідний звичайному правилу і викладав християнську доброчинність відмінно від звичайної. Сковорода на це відповідав, що дворянство відрізняється знанням і одягом від простого народу і ченців. Чому ж не мати йому й понять інших про те, що потрібно знати йому в житті. Після цього конфлікту (описаному Ковалинським) Сковорода назавжди залишає офіційну педагогічну діяльність. Йому виповнилося сорок сім років, коли він став мандрівним філософом і вчителем, словом і прикладом життя проповідуючи свої ідеї.

Відчуваючи соціальну природу людини, Сковорода наставляв: «Колупай всередині себе колодязь тієї води, яка зростає і твій дім і сусідські. Всередині тебе є та основа, яку Плутарх називає джерелом спокою: намагайся це джерело очистити» [10, т. 2, с. 309]. У багатьох своїх творах він підкреслює роль праці, яка відрізняє людей від «глупомордой мартышки». Праця — це той шлях, яким має йти людина не тільки пізнаючи світ і саму себе, а й постійно самовдосконалюючись. У висловлюваннях Сковорода про людину нерідко проявлялася парадоксальність. З одного боку — «не гонись за посадами, будь усім задоволеним». З іншого — закликав

до ініціативи, прагнення досягти більшого: «Дерзай! Не бійся!». «Цілься на вершину — попадеш на середину». «Коли не любити всією душею корисних наук, то всякий труд буде марним» [10, т. 2, с. 220-221].

Сковорода пропагував освіту для всіх станів суспільства, а Локк мав на увазі джентльменів, які складали лише 4-5% населення Англії [4, с. 15]. І тільки вже під кінець свого життя він пише статтю «Робітничі школи», в яких пропонує свій план організації учбових закладів для бідних [6].

Нарешті, слід зауважити що і Локк, і Сковорода підкреслювали важливість вивчення рідної мови, а навчання стародавнім мовам Локк пропонував звести до мінімуму.

Більш уважне знайомство з педагогічними поглядами Локка показує, що йому, як згодом і Сковороді, також притаманні ідеї, близькі до самопізнання і «сродності», тільки він не так наполегливо на них наголошує. Так, у трактаті «Думки про виховання» він зазначає: «Взагалі ж не заважає, в інтересах наших учбових занять... *вивчати самих себе*, тобто свої здібності в дефекти» (зайнятися самопізнанням. — В.С.). Тоді ми будемо «краще знати, як узятися до *тих речей, які нам найкраще личать* (тобто які нам «сродні» — В.С.) (виділено мною. — В.С.).

Досліджуючи педагогічну творчість Сковороди і Локка крізь компаративістську призму, слід зазначити, що для них «внутрішній», духовний розвиток особистості мав найбільшу цінність [5, с. 412], проте у Локка проявляється більш раціональний підхід до співвідношення розуму і серця. Точніше, мабуть, сказати, що це утилітарний підхід, адже відомо, що Локк був родоначальником утилітарного підходу до освіти і виховання. Зміст такого підходу можна пояснити стисло такими, наприклад, словами: добро є те, що сприяє або збільшує задоволення і зменшує страждання; в досягненні цього і полягає щастя, прагнення до якого є основою усякої свободи.

Для Сковороди філософія була практичною системою життєвої орієнтації. Це — головне, що відрізняло Сковороду від багатьох європейських філософів того часу. Його педагогічні ідеї по-різному тлумачились і використовувались у різні періоди існування українського суспільства. На сучасному етапі розвитку філософсько-педагогічної думки ми знову віднаходимо в Сковороді народні корені, черпаємо ідеї патріотизму, духовного самовдосконалення. Ці процеси відбуваються поки що без глибокого наукового аналізу педагогічної спадщини, без сучасного її прочитання.

Основна мета моєї статті — залучити наших молодих науковців до вивчення творчої спадщини Г.С. Сковороди. Впевнена, що ця робота принесе їм радість творчого натхнення, навчить їх радіти життю і відчувати себе щасливими.

ЛІТЕРАТУРА

1. Багалій Д.І. Український мандрівний філософ Г.С. Сковорода / Д.І. Багалій. — Київ: Вид-во «Орія» при УКПС «Кобза», 1992. — 472 с.
2. История современной зарубежной философии: компаративистский подход. — СПб., 1997. — 480 с.
3. Колесников А.С. Философская компаративистика: Восток-Запад : учебное пособие / А.С. Колесников. — СПб. : Изд-во С.-Петербур. Ун-та, 2004. — 390 с.
4. Локк. — М. : Изд. Дом Шалвы Амонашвили, 2000. — 224 с. (Антология гуманной педагогики).
5. Локк Дж. Мысли о воспитании. — Сочинения : В 3 т. / Пер. с англ. и лат. Т. 3 / Ред. и сост., автор примеч. А.Л. Субботин. — М. : Мысль, 1988. — С. 407-608.
6. Педагогическое наследие / Сост. В.М. Кларин, А.Н. Джурицкий. — М. : Педагогика, 1989. — 416 с — (Библиотека учителя). [Коменский Я.А., Локк Д., Руссо Ж.-Ж., Песталоцци И.Г.].
7. Попович М. Григорій Сковорода: філософія свободи / М. Попович. — Київ : Майстерня Білецьких, 2008. — 256 с.
8. Рерих Е.И. Письма Елены Рерих, 1929-1938 : в 2-х т. — Т. 1. — Минск : Белорусский фонд Рерихов; ПРАМЕБ, 1992. — 444 с.
9. Сковорода Г.С. Повна академічна збірка творів / Григорій Сковорода; за ред. проф. Леоніда Ушкалова. — 2-ге вид., стереотип. — Харків : Видавець Савчук О.О., 2016.- 1400 с.
10. Сковорода Г.С. Повне зібрання творів : у 2-х т. — Т. 1-2 / Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, 1973.
11. Сравнительная философия: знание и вера в контексте диалога культур / Ин-т философии РАН. — М. : Вост. лит., 2008. — 342 с.
12. Сухіна В. Філософський аналіз творчої діяльності Д. Багалія // Філософська думка. — 2007. — № 6. — С. 74-84.
13. Українська педагогіка в персоналіях. У двох книгах. Книга перша Х-ХІХ століття. За ред. О.В. Сухомлинської. Навч. посібник для студентів вищих навч. закладів. — К. : «Либідь», 2005. — 622 с.
14. Ушкалов Л. Григорій Сковорода: семінарії. — Харків : Майдан, 2004. — 876 с.
15. Ушкалов Л. Ловитва невловного птаха : життя Григорія Сковороди. Вид. 2-е. — Київ : Дух і Літера, 2017. — 368 с. (Серія «Постаті культури»).

16. Ушкалов Л.В., Марченко О.М. Нариси з філософії Григорія Сковороди. — Х. : Основа, 1993. — 152 с.
17. Хижняк З.І. На шляхах історії // Києво-Могилянська академія в іменах, XVII-XVIII ст. : Енцикл. вид. / Упоряд. З.І. Хижняк; За ред. В.С. Брюховецького. — К. : Вид. Дім «КМ Академія», 2001. — 736 с.
18. Чижевський Д.І. Філософія Г.С. Сковороди / Підготовка тексту й перекладне слово проф. Леоніда Ушкалова. — Харків: Прапор, 2004. — 272 с.
19. Эрн В. Борьба за Логос. Г. Сковорода. Жизнь и учение. — Минск : Харвест ; М. : АСТ, 2000. — 592 с.

У даній статті показано, що педагогічна спадщина Г.С. Сковороди має глибоке філософське підґрунтя, що базується на вченні про людину і її природу. Висловлено припущення автора про перші в Україні компаративістські дослідження творчості Сковороди. Зроблено спробу порівняльного аналізу поглядів на виховання і освіту Г. Сковороди та англійського філософа-просвітника ХУП ст. Дж. Локка.

Ключові слова: компаративістський підхід, педагогічна творчість Г. Сковороди, виховання, освіта.

The article deals with the fact that G.S. Skovoroda's pedagogical legacy acquires deep philosophical grounds based on studies on humans and their nature. The author has stated the first comparative studies of Skovoroda's creative activity in Ukraine. An attempt of comparative analysis of views on education and upbringing of G. Skovoroda's and J. Locke, an English philosopher enlightener of XVIII c. has been made.

Key words: comparative approach, G. Skovoroda's pedagogical — creative activity, upbringing, education

Віталій Тимченко
(м. Київ)

«ВНЄМЛИ СЕБЕ». ОСОБЛИВОСТІ САМОПІЗНАННЯ У ВЧЕННІ Г. СКОВОРОДИ

С таким же исступлением, как раньше,
В себе стремился выжечь человек
Все то, что было плотью,
Так теперь отвсюду вытравлял заразу духа,
Охлаждал не тело, а мечту,
Накладывал запреты и табу
На все, что не сводилось к механизму:
На откровенье, таинство, экстаз...
И разум, исследивший все пути,
Наткнулся сам на собственные грани:
Библейский змий поймал себя за хвост. ...
«Я сам сошел в тебя, как в недра гроба,
Я сам томлюсь огнем в твоей крови. ...
Сгорая — жги!
Замкнутый в гроб — живи!» ...
И каждый
Внутри себя увидел солнце
В зверином круге...

М. Волошин

Григорій Сковорода писав так, щоб його думки просили розкрити себе. Думки, образи, твори Сковороди — як закинена у нас зернина — її треба проростити. Інакше, скільки не придивляйся, насіння різних рослин буде здаватись подібним і мізерним. Щоб побачити у деяких думках Сковороди не загальні місця, не анахронічні пережитки і романтичні утопізми, а щось значне, своєрідне, витончене й актуальне для сучасної людини, треба подивитись на мале і загальне у них так, щоб у ньому розгорнулось велике і конкретне. Тому у цих стислих тезах-міркуваннях я прагну заглибитись у деякі думки Сковороди та експлікувати їх сутність з більшою ясністю. Головну увагу приділю з'ясуванню деяких

важливих особливостей і деталей вчення Сковороди про самопізнання. Зразу прошу у шановного читача вибачення за можливі неточності й похибки. Це лише перша спроба, початок.

1. «Внемли себе, узнай себе» — ці й подібні вирази Сковорода вживає часто [4, с. 171, 211, 227, 357, 415, 418; 5, с. 399, 450]. На його думку, людина — не те, що у ній пізнає людину, а той, кого вона намагається пізнати. Докладніше про це пишу тут [7]. «Істинна людина», за Сковородою [4, с. 173, 191], не пізнається, а в-пізнається — не у процесі, поступово, а вмить, в цілому [4, с. 69, 162, 204, 206, 358]. Це — про-зріння розумової частини людини, що стається завдяки світлу, яке випромінює саморозкриття людини істинної [4, с. 195]. Той, кого впізнає, бачить, чує в собі людина, являється їй в одну мить і в цілому [4, с. 157, 159, 162, 175, 184-185, 191, 341]. Це дар буття, а не досягнення пізнання. Відтак, той, хто пізнає, є меншим від того, хто чує, бачить, а цей другий є меншим від того, хто являє і дарує себе їм. «Блажен, имей уши слышати и слышит» [4, с. 213].

2. За Сковородою, людина не може пізнати себе [4, с. 159, 173, 175-176, 190, 196].

По-перше, Наркіс Сковорода у відображенні себе на воді бачить не себе, а іншого [4, с. 286, 295]. Бачить в собі істинну людину... Яка являється йому у відображенні як диво [4, с. 157].

По-друге, намагаючись пізнати себе, людина бачить лише відображення, частини, символи [4, с. 175]. А вони не є людиною. Для себе людина — лише відображення на воді.

По-третє, те, що пізнає, здатність розуміння, є лише частиною людини, і навіть якби ця частина могла пізнати себе, це були б лише частини людини: «хвіст», «п'ята», «хребет» [4, с. 160, 182, 210].

3. Більшість людей, за Сковородою, бажають бачити не реальність — світ і себе — а їх відображення, порожні оманливі тіні в печері, мертві частки, штучні вироби... [4, с. 153, 170, 176-177, 193-195; 5, с. 300]. Ці відображення не є для них символами і симфоніями інших реалій. Так, у відображеннях себе вони бачать лише себе — свою оболонку, частини, рештки — через що Сковорода характеризує їх як «лицелюбців», «любопрахів», «лицемірів» [4, с. 156-157, 170, 159]. Символ — емкий, веде до чогось іншого й більшого, є його частиною. Відображення — пласке, порожнє, безкортинне та виражає дещо зовнішнє чи суб'єктивне — Сковорода часто позначає це словом *тінь*. Думки більшості відображають не речі, а людські бажання, ідеї, дурниці... А «людське бажання біблія називає ногою» [4, с. 242]. Ці думки-симулякри мають затупити, затьмарити світ та служити стіною-екраном для проєкцій. Більшість намагається бути щасливою шляхом здійснення своїх бажань. Оскільки, як показує

Сковорода, ці люди не вмють бачити у світі його справжні й цілісні скарби, вони «отримують задоволення» від створення й споживання відображень, марень, симулякрів. Прагнуть забутись, відволіктись, розважитись (*divertissement* Б. Паскаля) [4, с. 324]. Або страждають від думання [4, с. 82; 5, с. 266, 338, 394, 399, 413]. «Безумцеві властиво жалкувати за втраченим та не радіти тому, що лишилось» [5, с. 348]. Це легше, ніж рухатись вбік *нового народження*, пробудження і співтворчості. Їх життя — спання у череві світу [5, с. 162, 470], яке постійно переривається і вщент виснажує. Інші люди викликають у них лють, зневагу і регіт... Славетна теза популярної філософії Нового часу «мислю, отже, існую» — концентрований вираз небажання людини визнавати реальне. В цій формулі ставлення до реальності заміщує її саму. Не піднімаючи повік, людина чіпляє на обличчя реальності ярлик «я мислю, отже,». Цій людині не важливо, існує вона чи ні. Їй важливо, що *вона думає і висновує*, що вона існує. «Мислю, отже, існую» — той, хто це каже, аутично, зухвало і зневажливо нехтує тим, чи вважає його існуючим хтось *інший*. Так же як гребує визнати ще чиясь існування крім свого. У Сковорода інше *ergo*: «Пам'ятаю себе, отже, дбаю викликати любов'ю любов благородних душ» [5, с. 349-352]. Тобто: дбаю не про своє існування, а про любов інших. Якщо між нами народжується обопільна любов, то і я живу-радію, і ти.

4. Істинна людина, за Сковородою — така сутність людини, яка існує не лише в межах людини і її думання про себе, а *й поза ними* [4, с. 191; 5, с. 356, 413]. Докладно про це пишу тут [1]. Людина в людині, про яку мовить Сковорода [4, с. 181-182, 226, 349], водночас є людським і божественним [4, с. 172, 191, 276]. Як спільна частина перетинання того й іншого. Корені людини виходять за межі людини та сягають світу і всесвіту. Істинна людина є відкритою і великою як безодня, «чистый свет ведра»... [4, с. 75].

5. Ця сутність людини, за Сковородою — *істота*, хтось, а не щось безособове, бездушне, об'єкт, п'ята [4, с. 173, 357; 5, с. 355]. Істота, а не якась безособова, стихійна воля. Чи якась безособове підсвідоме або надсвідоме. Чи якась психічна або інтелектуальна здатність...

6. Як зазначалось, «узнай себе» — не акт розуму, а зустріч з тим, хто являє себе як дар, з ким людина сполучається у цілісність без злиття [4, с. 168, 191, 273] та перетворюється на когось зовсім іншого — стає собою. З'ясуємо це детальніше. Людина, за Сковородою, не є чимсь простим, однорідним — як тотожність-рівняння «Я є Я». В середині людини бовваніє, пружніє, пульсує інша істота — більша за людину [4, с. 87, 227]. «Бездна дух есть в человеке». Ця друга людина не має кінця-краю, простягається у безкінечність

мікрокосмосу [4, с. 173, 191]. Але цій другій людині потрібна людина звичайна. Вона шукає її, щоб любити [4, с. 191, 334, 338]. Жадає зустрічі. І навіть дружби і шлюбу [4, с. 87]. Сковорода описує ці дві людини мов *чоловіка і жінку...* [4, с. 73-78, 182, 201, 260, 265, 273, 277-278, 327]. Обидва страждають один без одної. Та незважаючи на це *люди* зазвичай з'єднуються не з людиною в собі, а *речами* зовнішнього світу. Вони ж поруч, такі доступні — хапай. Однак від єднання з речами не стається алхімічної трансформації: речі діють лише на оболонку людини. Не впізнавши себе, люди шукають того, що ніколи не є для них і не може бути разом з ними [4, с. 167]. Люди одружуються, але не зі своєю душею. Від цієї *сліпої зради* страждає, болить осереддя людини та затягує в себе наче чорна діра чи ніщо [4, с. 163]. «Любовь к *тени* — мать *гида*» [4, с. 176]. Скільки людина не глитає речей, це не задовольняє її серця — серце страждає і рве людину на шматки мов лютий, голодний звір [4, с. 69, 73, 336; 5, с. 309, 398]. Якщо людина має хоч *весь світ*, але не має *душі і серця*, якщо дві людини в людині не стають одним цілим, їх роздвоєні частки-жорни зливаються-перетираються в «безодні серця» для переплавки [5, с. 398, 405]. Загибель завершена. Людина не стала собою, зернина не стала нивою [4, с. 171; 5, с. 465]. Сковорода вважає, що доки людина не впізнає себе і не стане собою, доти є мертвою [4, с. 86, 89, 168, 173, 190-191; 5, с. 277, 306, 365]. Однак частина людини зазвичай пручається «цїй смерті животній» [4, с. 65].

7. *Як же себе пізнавати?* — питає Сковорода [4, с. 225; 5, с. 163]. Одна з його лаконічних відповідей така: людина і бог мають розділити людину на тварину й людину істинну [4, с. 175, 180]. Людина має впізнати себе та відрізнити від «скотини». Бо той, хто прожив життя та не впізнав себе людиною — скот [4, с. 225, 228]. Людина має «роздерти своє серце», «продертись крізь свою тїнь», «не щадя ни волоса» [4, с. 201, 210, 219]. Бо ми, точнісінько як *гірчицне сім'я*, маємо померти як скот, «сраспнуться» та воскреснути як істинна, схована у нас людина чи бог [4, с. 65, 158, 172, 226]. У цю мить з людиною починається трансформація, людина перетворюється на бога, джерело, себе — все те одне [4, с. 204, 206]. «Узнаешь истинного в себе человека — достанешь его» [4, с. 162]. У листі Сковорода пише про свій досвід так: «Мгновенно излияние некое сладчайшее наполнило душу мою, от которого вся внутренняя моя возгорелась огнем и, казалось, что в жилах моих пламенное течение кругообращалось. ... Я проник в себя, ощутил аки сыновнее любви уверение, и с того часа посвятил себя на сыновнее повиновение духу божію» [5, с. 463]. Адже філософія існує, «чтоб дать жизнь духу нашему...» [5, с. 465]. Філософію Сковорода розуміє як «задоволення своєю

долею», своєю внутрішньою людиною, як «перебування на самоті з собою, вміння вести розмову з собою», слухання душі всередині себе [5, с. 222, 232]. Це володіння собою і спокій душі (автаркія), а не заздрість до будь чого й кого ззовні [4, с. 153; 5, с. 222, 330, 344, 335]. Чимало різних дослідників вказують на брак часу у сучасної людини для зустрічі з собою, її ледве не тотальну підлеглість диктатурі справ і майбутніх успіхів та, у підсумку, заміщення життя виживанням як на одну з основних причин раку [9].

Деякі підсумки і висновки.

1) Екзистенційно-персональна і життєво-практична модель самопізнання Сковорода принципова інша, ніж та, яка запанувала у Новий час на Заході: у другій людиною вважає себе той, хто пізнає чи творить себе, тобто розум, а не *те* чи *той*, *що* чи *кого* він пізнає. У Сковорода людина не пізнає і творить себе, а в-пізнає, чує, сприймає, бо людиною виявляється не той, хто пізнає, а той, хто себе дарує людині.

Сковорода не пропонує ще одну гносеологічну теорію самопізнання, а закликає до самовпізнання, яке є реальним перетворенням людини: людина не лише пізнає себе чи змінює, а впізнає — у ній вже є той, ким людина прагне стати. Дві половинки бачать одна одну, впізнають свою належність одна одній та сполучаються-перетворюються у нове ціле [5, с. 296-297, 365, 405].

2) У самопізнанні людина, за Сковородою, бачить не себе, а іншого. Істинну людину, яка водночас є виявом бога.

3) Люди зазвичай бачать лише *відображення, покривлені тіні, манівці* речей і себе. Не бачать, не чують, не впізнають, не прозрівають, не плекають у речах і відображеннях самі речі і когось іншого, ніж вони самі. Їх життя — тривожний, неспокійний сон у замкненій розписаній шкарлупі, де зародок людини не народжується для нового життя, а задихається. Переважна частина новітньої західної філософії культивує так званий раціоналізм, у якому людині важливо не те, що існує, а те, що вона про це думає, не «порядок у власних справах, а порядок всесвіту» [5, с. 302]. Як зазначає С. Кримський, Сковорода «одним з перших мислителів у новоєвропейській цивілізації відновив і розвинув феномен мудрості, яка після античних часів була відсторонена всеохоплюючим проектом раціонально-гносеологічного, а потім раціонально-сцієнтичного тлумачення філософії (коли людина зводилася до абстрактного суб'єкта, а пізнання — до здобуття об'єктивної істини, яка не залежить ні від людини, ні від людства)» [3].

4) Істинна людина, її сутність, не зводиться Сковородою до чогось в межах самої людини чи її розуму. Істинна людина виходить

за межі людини та сягає всесвіту. Вона відкрита до світу, непідвладна розуму і мисленню (не є їх витвором) та реально жива.

5) Сутність людини, за Сквородою — *істота*, хтось, а не щось безособове, бездушне, об'єкт, та чи інша частка людини або світу. Сучасній культурі подібний погляд здається абсурдним, божевільним, неможливим — застарілим анахронізмом — але притаманний, наприклад, античній культурі. І є питанням, яка з цих культур ближче до істини: та, що каже «*Мене жахає мовчання вічне просторів безкінечних*» (Паскаль), чи інша — «*Всесвіт — одушевлений і повний божеств*» (Стобей про Фалеса [8, с. 114])? Згадаймо також, що для Платона серце і навіть печінка були істотами: «Кожен людський орган тіла Платон описує у Тимеї як окрему живу істоту» [2, с. 303].

6) Людину *звичайну, мертвоу* й людину *істинну, живу* Скворода зображає як 2 начала: жінка і чоловік; примхи, пристрасті, пориви, страхи, невдоволення нічим і ніким, невдячність, сум, туга, гнів на себе і «блаженство приборканих пристрастей» [5, с. 398, 408-409]; людина і бог; піхви плоті й меч Христов. Одне начало шукає інше для дружби, любові, шлюбу й народження нового плоду. Та зазвичай люди шукають *лише* зовнішнього єднання з речами й іншими людьми, через що «жажда жвет внутрь, насыщенна гадом и всяким ядом», «сердце внутрь рыдает», «скука внутрь скрежет, тоска, печаль, отсюду несытость... Знай: не будет сыт плотским дух. ... Доколе бездна бездну удолит вдруг» [4, с. 65, 86, 69], бо речі й інші не є половинками *внутрішньої* людини. Алхімічної трансформації самої людини (в цілому, а не її шкуринки) не стається. Людина розкладається, падає у жорнова своїх решток, довго й пекельно страждає і пручається «цій смерті тваринній» та нарешті остаточно вмирає. «Якщо тлінне тіло не візьме у тебе смерть, то ти не матимеш духовного і нового» [5, с. 289].

7) Впізнання себе Скворода характеризує як дещо стрімке і миттєве. Істинна людина являє себе людині. Хоча цьому може передувати довгий і важкий процес саморозділення людини на людину й тварину, до якого людина не знає, що таке жити [5, с. 264, 355]. Одне приходиться на допомогу іншому та ініціюється трансформація. Подібна до проростання зерна, у якому воно перетворюється на мертве й живе.

Як бачимо, Скворода не створює ще одну антропологічну теорію людини взагалі, а закликає своєю філософією, любов'ю й особистим прикладом [5, с. 312, 331, 339, 353-354, 384, 448-449, 452-453, 466] до того, щоб кожна людина в-пізнала себе та приборкала свою душу, навчилась керувати собою [5, с. 238, 283, 469]. Сама себе людина не в змозі пізнати [5, с. 163], бо бачить лише частини,

а не ціле. Але назустріч її зусиллям приходиться як дар, як крила той, хто є невідомим людині еством водночас її і бога. «Вниди внутрь тебе, мимо иди, плоть и кровь твою проиди всю тлѣнь и дрянь — вот тебѣ спасителная пасха. Остави всю гибель... Кричи, вопи, стучи, буди, он честолюбив, хочет, чтобы мы его просили, и будто спит... Сей-то проженет тебѣ твои филистимы...» [5, с. 355]. Дуже прикро, що деталі цієї події залишаються загадковими та лише частково висловленими. Чи розповідає про них Скворода більш повно? Якщо так, то де? Якщо ні, то чому?

ЛІТЕРАТУРА

1. Волошин М. Путиями Каина. Трагедия материальной культуры / Волошин М. Избранные стихотворения. — М. : Советская Россия, 1988.
2. Гомілко О. Метафізика тілесності: концепт тіла у філософському дискурсі. — К. : Наукова думка, 2001.
3. Кримський С.Б. Феномен мудрості у творчості Григорія Сквороди / Вісник НАН України. — К., 2002. — № 12. — С. 42-46: <http://www.harmony.com.ua/text/2340.html>
4. Скворода Г.С. Твори в 2-х томах. — К. : Наукова думка, 1973. — Т. 1.
5. Скворода Г.С. Твори в 2-х томах. — К. : Наукова думка, 1973. — Т. 2.
6. Тимченко В.М. Кого любить і де перебуває душа? Філософія Августина і наш час / Тимченко В.М. Можливості дару в суспільстві обміну. — К. : Логос, 2018.
7. Тимченко В.М. «Мертва хватка» самоусвідомлення та серце світу / Культурні маркери української ідентичності. — Херсон: Колос, 2016: https://independent.academia.edu/%D0%A2%D0%98%D0%9C%D0%A7%D0%95%D0%9D%D0%9A%D0%9E_%D0%92%D0%86%D0%A2%D0%90%D0%9B%D0%86%D0%99
8. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. — М. : Наука, 1989.
9. Янсен Т. Испытание болезнью: как пережить рак груди. — М. : Астрель, 2010.

У тезах з'ясовуються важливі особливості й деталі вчення Г. Сквороди про самопізнання. Людина не пізнає себе, а впізнає у собі іншого, який являє себе як дар та уможливорює нове народження людини.

Ключові слова: Дар, нове народження, самопізнання.

Thesis reveals important features and details of G. Skovoroda's self-knowledge theory. A man does not know himself, but recognizes another one in himself, the one representing himself as a gift and making a new person's birth possible.

Key words: Gift, new birth, self-knowledge.

*Олена Титар
(м. Харків)*

ТРАДИЦІЯ У РОЗВИТКУ СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА

Постановка проблеми. Однією з неодмінних рис глобалізації дослідники визначають глобальність. Наприклад, у монографії «Людина і соціум у глобалізованому світі» за редакцією проф. О. Чаплигіна [2] глобальність розглядається як основне у глобалізації та береться як вихідне визначення глобальності У. Бека — якісна характеристика життя у світовому суспільстві, де уявлення про замкнутий простір перетворилося на фікцію. Сама глобалізація відповідним чином визначається як «процеси, в яких національні держави та їх суверенітет вплітаються в павутину транснаціональних акторів і підпорядковуються їх владним можливостям, їх орієнтації та ідентичності. Це процес, який створює транснаціональні соціальні зв'язки і простори, знецінює локальні культури і сприяє виникненню третьої культури» [1]. Ми не можемо не погодитись з думкою дослідників про глобалізацію як глобальність та відкритість, це визначальні риси процесів глобалізації, в той же час думка У. Бека про знецінення локальних культур під час глобалізації нам здається не зовсім вірною: при глобалізації відбувається складання нової ієрархії локальних культур, де належність до локальності не є основною цінністю, але така делокалізація співіснує з локалізацією, це не тільки використання відомого поняття «глокалізації», а й загалом розуміння нових механізмів культуротворення, що використовуються глобалізацією.

Аналіз останніх публікацій — подібна проблематика стає запитуваною та актуалізується у працях У. Бека [1], І. Валлерстайна, Г. Доннана, Т. Уілсона [3], О. Чаплигіна [2].

Мета — дослідити значення культурної традиції у розвитку сучасного суспільства, а також в глобалізаційних процесах, нове розуміння есенціалізму як чиннику та результату культурної еволюції.

У. Бек починає свої розмірковування з того, що глобалізація — ерозія старих відомих культурних процесів, в тому числі і національної держави, але одразу відмічає, що це не тільки можливі

ерозії, але й явища культурної трансформації: «Бо глобалізація, як уже говорилося, означає насамперед денаціоналізацію — ерозію, але й можливу трансформацію національної держави у державу транснаціональну» [1, с. 31-34].

Буття стає дизайном, і глобалізація формує нові цінності, де відкритість означає насамперед руйнування установ та кордонів: «Глобалізація означає пізнане на досвіді руйнування кордонів повсякденної діяльності в різних сферах господарювання, інформації, екології, техніки, транскультурних конфліктів і громадянського суспільства, означаючи, таким чином, дещо в принципі давно знайоме і одночасно незрозуміле, що з трудом розуміється, дещо таке, що з нездоланною силою змінює наше повсякденне життя і змушує усіх прилагоджуватись і відповідати на ці зміни» [1, с. 86-88].

Незважаючи на такі руйнації та трансформації, що загрожують самому поняттю культурної ідентичності в добу глобалізації, У. Бек залишається поміркованим оптимістом, називаючи услід за Х. Балла, нову добу глобалізації «новим середньовіччям» — ця нова доба характеризується створенням дієвих, перехресних ідентичностей, а на основі світового ринку повинні створюватись транснаціональні суспільства і зв'язки: «соціальні і політичні зв'язки й ідентичності повинні мислитись як перехреснені у поняттях глобальних, регіональних, національних і локальних відправних точок і концепцій дій» [1, с. 198].

Також останнім часом виходять праці, котрі говорять про новий антропологічний напрям — антропологію глобалізації. Зокрема це праця Теда Левеллена «Антропологія глобалізації» [5]. Він поглиблює «світ-системний» підхід І. Валлерстайна: як показано І. Валлерстайном, результатом європейської експансії стала світова капіталістична система, заснована на «розподілі праці між центром (ядром — індустріалізованими країнами), периферією та периферійними областями» [5, с. 14]. Постфордизм постає одним з аспектів того, що відоме нам як «стан постмодерну». Другим дуже важливим аспектом є стискання як простору, так і часу. Коли модернізм став періодом гомогенізації культури та споживацтва, то доба постмодерну обіцяє світ «багатоманіття, майже безконечний доступ до товарів згідно індивідуальних смаків. Зафіксованим та обов'язковим глом нашого життя стає розпливчатість, що надає можливість гетерогенності, фрагментації та узгодженості нашого способу життя» [1, с. 22].

Зворотнім процесом стає локалізація та емансипація національних та етнічних наративів, коли антропологи все більшою мірою спрямовують свою увагу до так званого «голосу пригнічених» —

точки зору людей постколоніального світу та способом сучасного «донесення досвіду суб'єктивності декласованих та пригнічених елементів усього світу — це засвідчує, що різноманітні люди відповідають на глобальні тиски дуже різними шляхами» [1, с.23].

Один з розділів «Антропології глобалізації» має промовисту назву «Глобалізація — регіоналізація — локалізація» [1, с. 24], в цьому підкреслюється, що локалізація та регіоналізація є неодмінною зворотною стороною процесів глобалізаційного характеру.

«Глобальна етнографія» [1, с. 26] не просто містить суперечливі поняття, але ця термінологічна суперечливість стає одним з способів розуміння суперечливої природи самого явища.

Есенціалізм не суперечить глобалізації, навпаки він виявляє найхарактерніші культурні традиції, акцентує суттєве у культурному процесі, глобалізм не руйнує традиційні способи бачення, а лише вибудовує ієрархії таких способів бачення.

Дуже доречні та яскраві форми ілюстрування культурних традицій через способи бачення наведені у праці, що відновлюють примордіалістську етнологію К Гірца на новому рівні, де глобальне не суперечить сутності традиції, але утримує традицію він фрагментації та руйнування. Це відродження функціоналізму на новому рівні, де головною функцією культурної традиції у сучасному світі стає — вписатись в існуючі культурні ринки та культурні всесвіти, не руйнуючи ані глобальні перспективи, ані національні коріння тієї чи іншої традиції.

Сучасна антропологія розглядає традицію також як світогляд, ментальні та зорові механізми, що мають усталену природу. Питання бачення позиціонується в специфічних способах бачення, що існують в межах певних моделей. «Прибічники етнографічного підходу Маліновського, на відміну від його попередників, очікують залишити спостережну веранду, виступити у похід до суспільства і побачити самого себе, але, задаючи ті загальні обставини, в яких етнографи працюють, вони відкидають частину повсякденного світу, залишаючись самотніми та заплутаними в межах дивного невідомого суспільства, ця стратегія польових досліджень заключає в собі щось ще, додаткове» [4, с. 53]. Тому що саме в першу чергу потрібно оглядати світ навколо себе. Це вплутує навчання у «бачення» в візіонерському, фантазійному сенсі. Автори фундаментальної праці «Етнографічне око: Способи бачення в антропології» пояснюють це таким чином: «Тому що радикальний розрив з старим робить можливим звичайний досвід, котрий може трансформувати польові дослідження від явного і простого допитування-розгляду чи огляду до справді

побаченого. Дослідник, що використовує польові методи дослідження, може стикнутись з такою дезорієнтацією та хаотичною невпорядкованістю, що це призведе до намагання осідлати свою творчість, надаючи досліднику право міцно схопити нову ясність пізнання та відтворити, перекласти дослідницькою мовою невідоме та незнане світові. Я використовую характеристику К. Гірца для літературного стилю, котрий асоціюється з підходом Маліновського в цьому світі. Він описує це як буття, що засновується на переконаності читача, що «актуально проникає (чи просотується через щось) інша форма життя, чи побутування, один спосіб чи інший, більш справжній спосіб «перебувати тут». Таким чином К. Гірц переносить увагу на надзвичайну, непересічну якість спостереження як безумовну, достовірну сутність етнографії, в котрій суб'єктивний елемент є інтегральною частиною світової картини буття. Обсерваційна, фантазійна якість польового досвіду етнографа-дослідника насамперед передається і відчувається в межах самоспостереження і самоопису» [4, с. 53-54].

Де проходить кордон між національним та інтернаціональним, глобальним, що може бути втраченим, а що навпаки — потребує акцентування та підтримки з боку державних та громадських систем організації: це питання не лише ідентичності та культурної традиції, але й питання кордону, а також його об'єктивності та віртуальності, глобалізація тим самим сприймається як процес створення «перехрестя кордонів», а не їх знищення. Існування багатьох традицій не означає недооцінки національної традиції загалом. Кордони не тільки розмежовують ідентичності, але певною мірою створюють їх. Границі та поняття границь (boundaries) засновано на вивченні тих груп, що зараз чи набагато раніше були пов'язані з географічним простором, але відчули «зсув до міської ідентичності в стрімко деколоніалізованому світі, де представники різних груп стають все більшою мірою причетними до спільного буття» [3, с. 20].

На основі аналізу дослідницької позиції Ф. Барта та його книги «Етнічні групи та границі: Соціальна організація культурного багатоманіття» (1969) можна сказати, що есенціалістський підхід не спростовується, але переосмислюється у термінах сутності (субстанції) традиції та культурних атрибутів. Насамперед, Ф. Барт доводить, що етнічні групи не можуть бути зрозумілими в поняттях довгого переліку «об'єктивних» ідентифікаційних культурних атрибутів. «Люди можуть акцентувати деякі культурні риси-відмінності в своїх взаємодіях з іншими групами, або ігнорувати ці риси, і ми не зможемо це передбачувати в подальшому. Замість

цього, набагато продуктивнішим є спостереження етнічних груп як «організаційного типу»: як категорії в котрій її представники організуються як само-приписувані та приписувані іншими» [3, с. 21]. Спільноти існують, як наполягає Коген, лише «завдяки їх протидії іншим спільнотам» [3, с. 24].

Все, що має відношення до кордонів (borders) існує на багатьох різних рівнях, може бути «культурним, соціальним, територіальним, політичним, сексуальним, расовим чи психологічним» [3, с. 35], хоча думка про «перехрестя кордонів» так само дуже варіюється і також справедливо уживається щодо зведення та синтезу жанрів як вирішення протиріч державного розмежування.

Висновки. Культурна традиція продовжує відгравати вирішальну роль у глобалізаційних процесах, що акцентують ті чи інші моменти національного світогляду. Традиція є важливим фактором культурної динаміки. З одного боку, ми бачимо, що націоналізм та національні держави поступово витісняються наднаціональними утвореннями, з іншого, ми бачимо, як світ, що глобалізується, не тільки перетворюється на споживацький світ, але пропонує нові способи стратифікації та сегрегації суспільства, іноді навіть ускладнюючи її. З нашої точки зору, ідентичність виступає центральним елементом будь-якої культури, національна ідентичність фундаментує та структурує національну культуру. Звичайно ми тут обстоюємо позицію складного еволюціонізму, культурної еволюції, яка зберігає сталі структури ментальності, переосмислюючи культурні універсалії, але остаточно не втрачаючи їх. Культурні традиції, стаючи глобальними та функціонально універсальними, не втрачають зв'язок з національним світом: традиція має надзвичайно високий потенціал до трансформації та адаптування, завдяки чому ми можемо на новому етапі переосмислити позиції есенціалізму та універсалізму, враховуючи сталий розвиток та механізми успішного адаптування культурного ядра традиції.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бек У. Что такое глобализация? Ошибки глобализма — ответы на глобализацию / У. Бек ; пер. с нем. — Москва : Прогресс-Традиция, 2001. — 303 с.
2. Людина і соціум у глобалізованому світі : монографія / О.К. Чаплигін, Н.С. Корабльова, А.С. Дорошкевич та ін. ; за ред. проф. О.К. Чаплигіна. — Харків : ХНАДУ, 2012. — 340 с.
3. Donnan H., Wilson T. M. Borders : Frontiers of Identity, Nation & State / Hastings Donnan, Thomas M. Wilson. — Berg : Berg Publishers, 1999. — 196 p.

4. Grimshaw A. Ethnographer's Eye : Ways of Seeing in Anthropology / Anna Grimshaw. — Cambridge : Cambridge University Press, 2001. — 236 p.
5. Lewellen T. Anthropology of Globalization: Cultural Anthropology Enters the 21st Century / Ted C. Lewellen. — New-York-London : Greenwood Publishing Group, Incorporated, 2002. — 293 p.

У роботі досліджується значення культурної традиції у глобалізаційних процесах. Проаналізовано нове розуміння есенціалізму як чиннику та результату культурної еволюції. Як результат дослідження виявлено, що есенціалізм не суперечить глобалізації. Есенціалізм показує найхарактерніші культурні традиції, акцентує суттєве у культурному процесі. В такому контексті глобалізація не руйнує традиційні способи бачення, а лише будує нові ієрархії таких способів бачення.

Ключові слова: традиція, філософія культури, філософська антропологія, візуальна культура, глобалізація, ідентичність, есенціалізм, функціоналізм.

Tytar O. V. Tradition in the development of modern society

The paper examines the importance of cultural tradition in globalization processes. A new understanding of essentialism as a factor and result of cultural evolution is analyzed. As a result of the study it was found that essentialism is not contrary to globalization. Essentialism shows the most characteristic cultural traditions, emphasizes the essential in the cultural process. In this context, globalization does not destroy traditional ways of vision, but only builds new hierarchies of such ways of vision.

Key words: tradition, philosophy of culture, philosophical anthropology, visual culture, globalization, identity, essentialism, functionalism.

*Иван Толстой
(г. Харьков)*

ПРОБЛЕМА СМЫСЛА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ В ФИЛОСОФСКИХ ИСКАНИЯХ Л.Н. ТОЛСТОГО

Лев Николаевич Толстой, по праву, считается одним из выдающихся писателей и философов современности. Не без оснований его считали совестью эпохи, ибо он отличался исключительной интеллектуальной честностью, искренностью и бескомпромиссностью. Гуманизм Толстого обогащает мировоззрение, вместе с тем и предостерегает от некоторых мировоззренческих ошибок. Его жизнь посвящена поискам путей улучшения жизни человека и общества. Вопросы о ценности жизни, сложности человеческих отношений не перестают тревожить нас, требуя ответа, а потому мы снова и снова вчитываемся в мудрые строки толстовских произведений.

Человек — основной предмет внимания Толстого, а вопрос о смысле человеческого существования, его нравственном выборе и судьбе писатель считал самым важным и главным философским вопросом. Стал ли этот вопрос менее существенным сейчас для нас? Нет, думается, что острота его не сглаживается со временем. Вопрос о смысле жизни и сегодня сталкивает между собой различные, порой противоположные идеалы и ценности. Жизнь ради корысти, личного преуспеяния любой ценой, карьеры, успеха, возведенная в абсолютную ценность, то, с чем мы активно боремся, ненавистна была и Толстому. Он отвергал такое толкование человеческого смысла жизни, когда уровень жизни становился заменителем ее смысла, когда погоня за материальным благополучием возводилась в смысл всего человеческого существования.

Для чего вообще живет человек? Есть ли смысл жизни? Почему человек умирает? Не отрицает ли смерть смысла жизни вообще? Все эти вопросы не давали покоя и не покидали Толстого на протяжении всей его жизни. И в последние годы жизни самым ужасным казалось ему то, что люди не хотят замечать смерти, живут как слепцы. Жизнь, подобно «салазкам», которые катят их

в пропасть. А они дорогой, в своих салазках, «спорят и ссорятся о том, что один другому не дает усесться попокойнее и пачкает его одежду» [6, с. 304].

Все дело в том, считал Толстой, что люди увлекаются самим процессом жизни, вместо того чтобы думать о том, зачем жить. Они думают лишь, как получше устроить свою жизнь. Рассуждения эти, считал он, может быть, логичны, но вредны и похожи на рассуждения современных ученых о жизни. «Вместо поисков главной ценности — смысла жизни — ученые исследуют, от чего происходит жизнь. От невещественного начала или от комбинаций материи? Спорят: есть ли жизнь в клеточке или в протоплазме или в неорганической материи? А имеем ли мы вообще право приписывать понятие «жизнь» клеточке? Ведь понятие жизни человеческой и понятие той жизни, что есть в клеточке, Суть два несоединимые понятия» [5, с. 313-317].

По мнению Толстого, наука не может прояснить, вопроса о смысле жизни, так как она ищет не там. Рационально-логическое знание, к которому обратился Толстой, не давало ожидаемого результата. Писатель заключает, что наука, разум вообще не способны дать ответа на вопрос о смысле жизни, поскольку они выделяют второстепенное и его принимают за главное. В то же время каждый размышляющий человек в определенный момент оказывается наедине со смертью, перед ним встает «страшный» вопрос: зачем? Все не то, что же то? Он с ужасом убеждается в бессмысленности прожитой жизни, построенной на ненужных заботах и привязанностях, легко побеждаемых смертью («Смерть Ивана Ильича»), Ясный логический пример: «Кай — человек, люди смертны, потому Кай смертен» — оставался ясным и справедливым для Кая, человека вообще, но не для конкретного человека — Ивана Ильича. Жизнь представляла как глупый обман. Все, что казалось важным и нужным, становилось пустым и ничемным.

В «Исповеди» Толстой писал, что вначале подобные вопросы были для него минутными «остановками жизни». Затем это проходило, и прежняя жизнь продолжалась. Потом «остановки» продолжались все чаще, пугали вопросами: зачем, что ж дальше? Жизнь с ее прежними радостями и заботами казалась бессмысленной. Толстой приводит такую аллегорическую восточную притчу: «Человек в жизни — путник, достигнутый в степи разъяренным зверем. Спасаясь от погони, он бросился в безводный колодец. На дне колодца путник увидел дракона, готового его сожрать. Несчастный в безвыходном положении схватился за ветви дикого куста, растущего в колодце, но руки его слабели, он был на

границы гибели. К тому же он вдруг обнаружил, что две мыши, черная и белая, подтачивают куст с двух сторон. Вот-вот обломится и оборвется куст, человек упадет в пасть дракону. Человек не мог не ощущать свою скорую гибель. И все же, пока он висел, он искал вокруг себя и находил капли меда на листьях куста и лизал их... Так, заключал Толстой, и я держусь за ветви жизни, и это не басня, а это правда. Удивительно, что человек живет и не видит этого. Так можно жить только, пока пьян жизнью» [4, с. 10-14].

Толстой считал, что людям нужна жизненная вера. И если наука о жизни ничего не дает им для правильной организации их жизни, то они сами избирают доступный для них образ жизни. Одни, не обременяя себя излишними размышлениями. Другие, просто наслаждаясь жизнью, пока живы. Третьи, ощутив вдруг ее бессмысленность, пытаются покончить с ней. Четвертые сознают бессмысленность жизни, но выхода не видят и живут, просто чтобы жить. Так, писал Толстой, живут люди без жизненной веры, не получившие той мировоззренческой опоры, которую должна была бы дать наука о жизни, но не дала им. Толстой даже обозначал типы жизни «без руля». Это (1) «выход неведения», (2) «выход эпикурейства», (3) «выход силы и энергии» (4) «выход слабости». В период обострения духовного кризиса, как считал Толстой, сам он пребывал в состоянии крайнего смятения между третьим и четвертым «выходами», то пытался покончить с собой, то старался не думать на эту тему.

Главный вопрос жизни человеческой был связан для Толстого с проблемой жизни и смерти, а потому был заострен до предела. Толстой страстно желал найти позитивный ответ, но не находил его в научном звании. Тогда он обратился к «здравому смыслу», попробовал рассуждать от противного. Вот его логика. Если жизнь бессмысленна, думал он, то зачем жить и зачем живут люди? Но большинство живет, не думая об этом. Значит, есть какая-то тайна, которая дает силу жизни. Возможно, эта тайна — религиозная вера, «дающая возможность жить», вера и есть цель и смысл жизни. Во всяком случае, крестьяне не мучаются над загадкой жизни, а просто живут «с Богом». Толстой внимательно присматривался к жизни крестьян, пытался у них найти разгадку жизненной тайны. Он обращался к их простой житейской мудрости, искал корни их душевного равновесия. Толстой думал: крестьяне живут «по-божьи», но при этом ясно, что живут они не по каким-то конкретным религиозным предписаниям, живут в труде и незлобивости, что, видимо, и дает им бесстрашие перед лицом смерти, к которой они приближаются со спокойствием и даже с радостью.

Жизнь крестьян он сравнивал с жизнью людей своего круга, где царит полная противоположность: бессмысленность, пустота, разочарование, скука. Это приводит к страху смерти, а вместе с ним и к поискам иллюзий, желанию отгородиться от смерти, создать себе какую-то «ширмочку». Люди нашего круга, замечал Толстой, всю свою жизнь как бы несут перед собой «ширмочки», скрывающие пропасть смерти, к которой мы бежим [4, с. 30, 40, 47].

Получается парадокс: человек хочет знать все, он даже узнает «вперед погоду», знание же о перспективе жизни пугает его. «Убегай от опасности, оберегай свою жизнь, сколько хочешь, и все-таки не Пилат убьет, так башня задавит, а не Пилат и не башня, то умрешь в постели и страданиях, еще злейших» [1, с. 387].

Почему, размышлял Толстой, всех этих страхов лишен простой народ? Наблюдая за поведением крестьянского народа, творящего жизнь, он решил, что состояние жизненной стабильности у народа не от знания, но и не от религии. Очевидно, что крестьянину недосуг заниматься чем-то, кроме труда. Получается, что в этом простом крестьянском труде и состоит смысл человеческой жизни, ибо люди, оказавшиеся вне его, не способны понять главного вопроса жизни.

Но способен ли однообразный и безрадостный, утомительный и тяжкий труд стать смыслом жизни? Толстой слишком хорошо понимал, что это невозможно. Труд может удовлетворить физические потребности, а человеку нужна еще и душевная работа. Именно с ней Толстой связывал цель человеческой жизни: «Жить так, чтобы смерть не могла разрушить жизни» [1, с. 389]. Подобную жизнь человеку может дать только его духовность. Последнюю Толстой понимал как сведение к минимуму «телесных», физических потребностей. Смысл и ценность жизни следует искать, писал Толстой, не в физических ее радостях и наслаждениях, не в деятельности по благоустройству жизни, поскольку это является не истинной жизнью, а только полубессознательной. Смысл — в развитии духовных потребностей и нравственном совершенствовании. «Сложная кипучая деятельность людей, писал Толстой, с их торговлей, войнами, путями сообщения, наукой и искусствами по большей части есть только давка обезумевшей толпы у дверей жизни, но не сама жизнь» [1, с. 338].

В трактате «Путь жизни», Толстой ввел ценностную градацию различных жизнепониманий, ступеней или уровней сознания. Первая, низшая ступень в становлении человека — это его «животная природа». На этой ступени человек пребывает, пока не преодолел все «низшее, животное» в себе, пока живет только для

удовлетворения потребностей своего тела. Преодолев эти «низшие» потребности, человек поднимается на ступеньку выше. Но и она пока не высока: человек живет ради молвы людских суждений. Только третья ступенька поднимает его над чувственным, «животным» миром, над миром страстей и мнений, и человек сам строит свою жизнь соответственно требованиям собственной души. Это и есть духовная жизнь, и она много богаче телесных удовольствий и людской славы. Духовная жизнь прежде всего дает свободу, раскованность, несвязанность чьим-то мнением. Такая жизнь дает твердое сознание верности пути, которого никогда не получит тот, кто живет для славы людской [7, с. 225, 242, 247, 254].

По Толстому, обретение высшего уровня сознания равносильно получению бессмертия. Смертность, считал он, есть вообще лишь удел низшего уровня сознания. Смерть уничтожает «жизнь в теле», а потому она страшна для того, кто живет физическими потребностями, ибо со смертью тела они прекращаются. Если же человек живет духовной жизнью, он бессмертен. Смерть есть лишь изменение оболочки, с которой соединен наш дух. Чтобы жить вечно, чтобы не зависеть от смерти телесной оболочки, надо найти свое «вечное» дело и делать его для людей. Таким может быть «дело любви» [7, с. 447-460].

Развиваясь, совершенствуясь, человек обретает смысл жизни, постигает ее цель. Целеполагание считал Толстой присущим человеку как части природы. Природе свойственно целеполагание как стремление к совершенствованию, и оно существует стихийно. Человеком же оно осознается и воплощается в жизнь. Осознав необходимость совершенствования как собственную потребность, человек строит на этом осознании всю свою жизнь. Совершенствование становится его высшей потребностью и главным делом его жизни, а правилом жизни — девиз Толстого: «Жить до вечера и до веку» [2, с. 104]. Что имелось в виду? Толстой советовал жить так, будто живешь последний час и можешь успеть сделать только самое важное. В то же время так, будто дело, которое ты делаешь, ты делаешь навечно. Каждый человек занят конкретным повседневным делом: растит детей, наживает состояние, пишет книгу, открывает закон. Какое же дело для него есть главное, единственное, ради которого он живет? Толстой отвечает: настоящее дело у человека одно — «делать свою жизнь, сделать так, чтобы жизнь была цельным, разумным, хорошим делом» [3, с. 175].

Совершенствование, и только оно, обеспечивает движение, развитие, прогресс. В центре всеобщего и бесконечного процесса

совершенствования стоит человек. Человек только потому и может считаться человеком, если он способен к духовной работе, т. е. к работе над собой, способен постоянно «улучшать свою душу». Эту работу Толстой считал самой трудной. Однако, полагал он, только от нее, и прежде всего от нее, зависит все на земле. Все доброе, на что способен мир, есть только следствие «улучшенной души».

Величие Толстого, мыслителя и гуманиста, заключается в том, что основной тезис философского пессимизма о человеческой жизни как зле и бессмыслице он обратил в тезис философского альтруизма о зле и бессмыслице эгоистической жизни. «Жизнь человека, как личности, стремящейся только к своему благу... есть зло и бессмыслица» [8, с. 327]. Левин в «Анне Карениной» в минуту прозрения «ужаснулся не столько смерти, сколько жизни» своей бесцельной и бессмысленной. Выход из тупика пессимизма для Толстого совпадает с преодолением эгоизма, превращением гуманности и любви в основной смысл человеческой жизни.

В заключении следует подчеркнуть, что гуманист Толстой близок и дорог нам. Его ответы на сложнейшие вопросы человеческого бытия не были, конечно, истиной в последней инстанции (да и нет такой окончательной истины), но несомненно, что духовно-нравственные поиски писателя значительно обогатили всемирную философскую мысль и нравственный опыт человечества.

ЛИТЕРАТУРА

1. Толстой Л.Н. В чем моя вера? // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. — М. 1936. — Т. 23. [электронный ресурс] режим доступа: <http://tolstoy.ru/online/online-publicism/v-chem-moya-vera/>
2. Толстой Л.Н. Дневники и записные книжки 1891-1894 // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. — М. 1952. — Т. 52. [электронный ресурс] режим доступа: <http://tolstoy.ru/online/90/52/>
3. Толстой Л.Н. Дневники и записные книжки 1895-1899 // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. — М. 1953. — Т. 53. [электронный ресурс] режим доступа: <http://tolstoy.ru/online/90/53/>
4. Толстой Л.Н. Исповедь // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. — М. 1936. — Т. 23. [электронный ресурс] режим доступа: <http://tolstoy.ru/online/online-publicism/ispoved/>
5. Толстой Л.Н. О Жизни // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. — М. 1936. — Т. 26. [электронный ресурс] режим доступа: <http://tolstoy.ru/online/90/26/>
6. Толстой Л.Н. Письма 1890-1891 (январь-июнь) // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. — М. 1953. — Т. 65. [электронный ресурс] режим доступа:

<http://tolstoy.ru/online/90/65/>

7. Толстой Л.Н. Путь жизни // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. — М. 1956. — Т. 45. [электронный ресурс] режим доступа: <http://tolstoy.ru/online/90/45/>
8. Толстой Л.Н. Смерть Ивана Ильича // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. — М. 1936. — Т. 26. [электронный ресурс] режим доступа: <http://tolstoy.ru/online/online-fiction/smert-ivana-ilyicha/>

У статті аналізуються особливості світогляду Л.М. Толстого. Питання про сенс людського існування, моральний вибір та долю людини письменник вважав найважливішими та головними світоглядними питаннями. Велич Толстого полягає в тому, що основну тезу філософського песимізму про людське життя як зло та нісенітницю він обернув на тезу філософського альтруїзму про зло та нісенітницю егоїстичного життя. Вихід з глухого кута песимізму для нього пов'язаний з подоланням егоїзму, перетворенням гуманності та любові на основний сенс людського життя.

Ключові слова: сенс життя, світогляд, гуманізм, альтруїзм, любов

The article devoted to analyzes the peculiarity of the worldview of Leo Tolstoy. The writer considered the questions about the meaning of human existence, its moral choice and fate as to be the most important and main worldview issues. The greatness of Leo Tolstoy is to turn the main thesis of philosophical pessimism about human life as evil and nonsense into the thesis of philosophical altruism about the evil and nonsense of selfish life. The exit of the impasse of pessimism for him coincides with overcoming egoism, turning humanity and love into the main meaning of human life.

Keywords: meaning of life, worldview, humanism, altruism, love

**Володимир Хміль,
Тетяна Хміль**
(м. Дніпро)

ЕПІСТЕМОЛОГІЧНІ СТЕРЕОТИПИ В ГУМАНІЗАЦІЇ СОЦІАЛЬНОГО УПРАВЛІННЯ

В Україні відбуваються дуже складні соціально-політичні та культурні процеси іноді протилежної спрямованості, що вимагає формулювання принципів положень, які визначають базові основи ставлення людини до світу. Такою основою, на нашу думку, має виступати концепт гуманізму, що дозволяє знаходити спільні позиції в розв'язанні протистоянь у сучасних суспільних процесах.

Сьогоднішній етап існування української держави співпадає з розвитком міжнародного гуманістичного руху, який заснований програмними документами, найбільш відомими серед них є «Гуманістичний маніфест — II» (1973), [1], «Декларація світського гуманізму» (1980) [2] та «Гуманістичний маніфест — 2000» (1999) [3].

Доречно згадати перший Гуманістичний маніфест, написаний ще у 1933 році провідними ученими та громадськими діячами Європи і США, де затверджені ідеї природного походження людини, а також соціальних цінностей, які лежать в основі культури та соціального прогресу. Перший маніфест визнавав неспроможним для існування суспільство, котре спрямоване на отримання надприбутків, що суперечать формуванню соціально орієнтованої економіки. У маніфесті також проголошені ідеї «релігійного гуманізму» здатного подолати моральні суперечності між традиційними теїстичними інституціями та світською культурою. З цієї метою релігія має сформулювати свої надії та плани в світлі наукового духу, оскільки відомо, що мораль не може бути досягнута науковою рефлексією. Вона зберігає свою таємничу сутність, яка охоплюється релігійним досвідом та має трансцендентальну природу.

Однак на сьогоднішній день ідеї першого маніфесту залишилися на рівні декларацій, оскільки ставити певні завдання перед релігією, принаймні, некоректно. Релігія і наука мають різну світоглядну базу, як наслідок — об'єднання ідеологій є неможливою справою. Щодо гуманізму, то поєднання його з релігією

і наукою — це спроба знайти спільне між релігійним і світським, як форм виразу найкращих досягнень людського духу і розуму, але їх моральний зміст завжди зберігається через співвідношення мети та засобів його досягнення.

Другий Гуманістичний маніфест проголошує вищою цінністю гідність особистості, власна свобода якої передбачає відповідальність, базується на ідеях захисту прав людини та демократичних цінностей, вказуючи на необхідність подолання будь-яких антагоністичних суперечностей між людиною, суспільством та державою, засуджує прояви релігійної та класової нетерпимості, расизм, тоталітаризм. Принципи цього Маніфесту склали ідеологічну основу діяльності ООН у наступні десятиліття.

Визначним кроком щодо створення новітньої концепції розвитку людства став Гуманістичний маніфест 2000 року, як заклик до нового планетарного гуманізму. Він базується на засадах «Загальної декларації прав людини», включає такі положення:

1. Людство має прагнути того, щоб здолати голод, злидні й забезпечити усім гідне житло та охорону здоров'я.
2. Суспільство повинно забезпечити економічну безпеку, гідний заробіток для кожної людини.
3. Кожен з нас має бути захищеним суспільством від будь-яких невинуватих збитків, загрози існуванню чи смерті.
4. Люди повинні мати право за власним вибором створювати сім'ю згідно зі своїми засобами до існування, а також мати чи не мати дітей.
5. Можливості для одержання освіти і культурного збагачення повинні бути загальнодоступними.
6. Неприпустима дискримінація за расовими, етнічними, національними, культурними, майновими, класовими, релігійними чи статевими відмінностями.
7. Принцип рівності повинен поважатися в його чотирьох положеннях: рівність перед законом, рівність у правах, задоволення основних потреб (у харчуванні, домі, безпеці, підтриманні здоров'я, культурі та освіті), рівність можливостей для людини.
8. Кожна людина має право користуватись життєвими благами, прагнути до щастя, творити і відпочивати відповідно власним уявленням, якщо це не несе збитків щодо інших.
9. Неприпустимо утискувати, обмежувати, забороняти свободу людини у тій царині, котра стосується сфери її приватного життя і особистого вибору [3, с.493].

Щодо української держави в цілому та її органів влади, то сприяння втіленню в життя принципів планетарного гуманізму

має стати одним з пріоритетних завдань щодо сьогоденного дня та в майбутнього.

Цікавою з точки зору осмислення ролі гуманізму в історичному розвитку людства є модель генези управління суспільством запропонована А.В. Решетніченком [4]. В ній зазначається, що певним типам історичного процесу відповідає певний характер управління суспільством: протосоціум — харизматичний, рабовласництво — авторитарний, феодализм — ідеологічний, Нові часи — бюрократичний, сучасність — демократичний, найближче майбутнє — гуманістичний. З такою класифікацією доречно погодитися, так як в ній відведена провідна роль в управлінні людством гуманістичному типу спрямування людської історії, що не суперечить гуманістичним Маніфестам.

Однак проти спрощеного розуміння однолінійності зміни типів управлінської діяльності, можна зауважити, що вона, в якійсь мірі, нагадує гегелівсько-марксистську спрямованість історичного процесу, яка викликає певні заперечення:

По-перше, у процесі історичного розвитку типів управління, особливо таких, як авторитаризм і демократія, які дуже часто приходили на зміну один одному. Становлення демократичної держави є нелінійним процесом, він здійснюється завдяки численним флуктуаціям та періодам стагнації. Зміни нагадують коливання «маятника» та засновуються на «принципі доповнюваності». Сьогодні країни з демократичним типом правління (такі, як США, Великобританія, переважна більшість країн ЄС) несуть у собі риси харизматичного, ідеологічного, бюрократичного, авторитарного типів управління. Наприклад, в Україні має зараз місце технократичний тип управління суспільством на протязі подальшої історії буде змінюватися більш демократичними типами з національно-культурними пріоритетами. Така формула прогресу притаманна для багатьох розвинених країн світу.

Крім того, різка зміна типів правління відбувається далеко не за логічною схемою, прикладами чому можуть бути появи тоталітарних режимів ХХ століття, котрі приходили на зміну демократичним. З долею вірогідності можна прорікати як про гуманістичний тип управління, що переважатиме у майбутньому, так і про тоталітарний, оскільки питання в даному випадку лежить в площині стану моралі людства та його ідеалів. Те, що майбутнє суспільство буде гуманним, не гарантується історичним досвідом, оскільки ні у сфері біологічного, ні в царині космічного розвитку, або соціальних трансформацій не існує такого взірця. Навпаки, завжди мають прояв деформації, нерівність протилежних інтересів, котрі

поступово зростають. Більш слухним буде констатувати, що гуманістичне майбутнє не гарантоване людству, а історія є результатом дій самих людей, в основі яких можуть бути певні групові (келейні) інтереси, котрі подаються як національно-значимі, завдяки певному інформаційному та ідеологічному супроводу.

По-друге, сьогодні (як і у минулому, і, скоріше за все, як у майбутньому) гуманізм по відношенню до управління суспільством, державного управління перетинається з макіавеллістською концепцією. Ідеї Макіавеллі щодо принципів управління державою можна назвати антигуманними, оскільки вони визнають за доцільне заради «блага більшості» не зважати на права, потреби і навіть життя «небезпечної меншості». При цьому засоби досягнення мети можуть бути найбрутальнішими (оскільки політика «відділена» від моралі), а співвідношення «більшості» й «меншості» має скоріше не кількісний вимір, а лише ознаку «своїх» та «чужих», де на боці «своїх», той, хто приймає рішення. При цьому, за великим рахунком антигуманні ідеї Макіавеллі мають ту особливість, що вони ефективні саме для державного управління, в більшій мірі в періоди скрут та негараздів. Тут як раз виникає суперечність в сфері державного управління: що є вищим: життя чи «інтереси держави»? Як правило, на практиці державні дії надають перевагу саме «інтересам держави», порушуючи при цьому права людини.

Сучасне європейська держава містить у собі певний парадокс: вона прагне створити перш за все гарантовані посади та стійкі доходи для управлінців та державних службовців, котрі не є безпосередніми виробниками матеріальних цінностей та послуг, що завжди пов'язане з ефективним засобом примусу людей до трудової діяльності, посиленням тиску на приватний сектор суспільства. З іншого боку, «західне суспільство прагне до перетворення демократії в засіб маніпулювання громадянами» [5, с. 7].

Однак вплив цінностей гуманізму на суспільства з рафінованими формами експлуатації одних людей іншими завжди був незначним, азовсім нікчемний. Окремі спалахи гуманності лише підкреслюють, що цивілізації не вважали гуманізм за визначальний критерій якості усіх без винятку форм життєдіяльності. Частіше за все суспільство розглядалося як інструмент досягнення військових, релігійних, політичних та економічних цілей окремими групами. Навіть для переважної більшості його прихильників гуманізм залишається доволі вузьким і прагматичним феноменом. Декларативний характер Маніфесту-2000 зайвий раз свідчить про те, що сам по собі принцип проголошення людини най-

вищою соціальною цінністю залишає поза увагою існуючі закони та механізми реалізації його положень.

Практичний зміст справи полягає у тому, що на протязі століть актуальні безумовно важливі й гуманні рішення залишаються на рівні декларацій. Це стосується не тільки фундаментальних домовленостей, що приймаються на рівні міжнародних конференцій, саммітів, а відкрито ігноруються окремими державами та міжнародними організаціями, особливо на регіональних рівнях. З огляду на це варто стверджувати, що відомий людству гуманізм можна назвати «кишеньковим», або «егоїстичним». Принаймні перетворення існуючих форм гуманізму в дійсно важливий інструмент управління суспільством потребує якісних змін не тільки в організації та функціонуванні інститутів влади, освіти, політики, релігії та національної культури. Слід також звернутися до глибинних епістемологічних основ людської свідомості та її соціокультурних вимірів, що мають прояв у певних сенсах, значеннях стереотипах. Доречно зауважити, що осмислення специфіки сучасної свідомості та алгоритмів епохального мислення піддав плідному аналізу відомий французький філософ М. Фуко. Він здійснив глибинний логічний аналіз мови, через аналіз смислів, на яких започатковуються «мовні ігри», через перплетення різних форм людської діяльності в умовах владних стосунків.

Гуманізм як бажана форма соціального устрою перебуває лише у зародковому стані, незважаючи на довгий шлях філософського осмислення гуманізму як соціо епістемологічного принципу. На приклад, процес становлення капіталістичного засобу виробництва в добу Відродження та Нового часу ніс з собою нові суперечливі уявлення про людину як центр світобудови, котрі оприявнювалися у відчутті єдності з природою та світом в цілому. З іншого боку, позитивістське мислення виводить людину з центру світу, оскільки одночасно здійснюється виключення суб'єкта з процесу пізнання та створення «безособистого» інтелекту, що керується природними та математичними законами, де людина посідає місце стороннього спостерігача.

З другої половини XIX ст. в європейській культурі народжується нова епістема, що впливає на рефлексивне мислення наступних двох століть. Формування понять вже не має прямого відношення до реальності, набуває самодостатності та теоретичної автономності. Слова набувають усе більшої абстрактності та самостійності відносно реальних речей та процесів, вони стають основним чинником формування як суспільної свідомості, так й свідомості окремої людини, на протигагу поглядам К. Маркса стосовно

пріоритету матеріально — виробничої діяльності. Гуманізм набуває рис суспільно-значущих гасел, становиться предметом навколонукового дискурсу та суспільних обговорень.

Згідно з думкою М. Фуко, слово, поняття стає більш реальним ніж предмет, з цієї причини сучасна думка поглинена аналізом значень, символів та нових смислів. Слова та речі виходять за межі єдиної співвимірності смислової площини, а в подальшій еволюції мова оприявнює своє самостійне буття. В мистецтві, літературі, політиці, науці мова все більше знаходить своє самостійне життя, а співвідношення слів та предметів характеризується своєю випадковістю і не підпорядкованістю формальнологічним законам мислення.

Починаючи з кінця минулого століття людство все більше живе у вигаданому світі. Віртуальні світи створюють середовище для нашого мислення та буття. Слово стає первинним для дії, а певні мислеформи викликають до життя образи реальності, створюють ірреальні світи. На приклад, Ісус Христос прийшов з нашої свідомості і живе поруч з нами й дві тисячі років, визначаючи нашу мораль та певні цінності європейської цивілізації. У Великій Британії існує музей Шерлока Холмса, в Італії — музей Дона Корлеоне. Зазначені літературні герої, міфи, вимисли прийшли з нашої свідомості й стали реальною значущою практикою, частиною нашого буття, котрі оприявнюють словообрази, вплітаючи їх в реальне життя людини, впливаючи на її мислення. Де закінчується реальність та починається вимисел — визначити достатньо важко в сфері людської діяльності. Це, навіть, і не важливо. Головним є те, що мислеформи допомагають змінювати світ й оновлювати людське буття.

М. Фуко слушно зауважує, що «сучасна людина з її засобами мислення — це недавній винахід, якому ще немає і двох століть» [5, 43], що стає підґрунтям для осмислення інформаційного вибуху, пов'язаного з сучасними ЗМІ, Інтернетом як «колективною планетною свідомістю» [6, 184], політичною міфологією, ідеологією, що створюють соціальні коди, котрі лежать в основі масової культури.

Дослідник зазначив, що прогрес в засобах масової комунікації наприкінці ХХ ст. наблизив людину до створення невідомих раніше засобів маніпулювання людьми, володарювання їх розумом соціометричними науками та ідеології, котрі працюють сьогодні на технології пригноблення свідомості людини.

З цієї причини більшість інформаційного простору зв'язане не з фактуальністю інформації, а з її оцінкою та інтерпретаціями. В політичних баталіях іміджмейкери створюють образ чергово-

го «спасителя нації», замість національних та політичних лідерів вони нам пропонують як товар безталантих акторів далеких від реального життя, котрі мають єдину мету — перетворити сферу суспільного життя в політику, а політику в прибутковий бізнес.

Однак для того, щоб суспільство дійсно «завагітніло» ідеями та принципами гуманізму зазначена ідея повинна стати домінуючою і визначальною.

Беручи до уваги відоме за радянських часів визначення влади як апарату насильства, потрібно сказати, що гуманізму в житті країни буде тим більше, чим меншою стане необхідність у виконанні владою своїх прямих повноважень, тобто чим менше влада буде втручатися в суспільство (стане «стражем вночі»), тим більше будуть спрацьовувати принципи самоорганізації на базі цінностей громадянського суспільства. Для цього потрібен перехід до більш високого рівня суспільного розвитку, передусім у сфері моралі, правової культури кожного громадянина. У такому випадку координуючі, регулятивні та карні функції державної влади поступово будуть нівелюватися, переходячи до громадянського суспільства, але державне управління не зникне ніколи. Таким чином, суперечність між необхідністю гуманізації процесів розвитку суспільства та реаліями здійснення державного управління може бути вирішене лише самим суспільством (у тому числі й гуманізованою неполітичною державною владою, як важливим сегментом суспільних відносин).

Щодо умов сьогодення часу, то процес гуманізації влади, державної служби в Україні та інших країнах світу є важливим і актуальним у зв'язку з тим, що суспільство поступово змінюється, переходить на новий щабель розвитку, потребує більш демократичної влади, оскільки заслугоує на неї.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гуманистический манифест 1 // Здравый смысл. — 1996. — № 1.
2. Гуманистический манифест 2 // Здравый смысл. — 1997. — № 3.
3. Гинзбург В.Л., Кувакин В.А. Международное гуманистическое движение и «Манифест 2000» // Вестник Российской Академии Наук. — 2000. — Том 70. — № 6. — С. 483–493.
4. Решетніченко А.В. Механізми гуманізації процесів розвитку суспільства // Грані. — 2000. — № 6. — С. 92–96.
5. Фуко М. Нужно защищать общество» Курс лекций 1975-1976. СПб: «Наука» 2005. — 312 с.
6. Foucault M. Les mots et les choses. Une archeologie des sciences humaines. — Callimard 1966. — 462 с.

**Олександр Чаплигін,
Олена Сук**
(м. Харків)

ІДЕЯ ПОЛІСУТНОСТІ ЛЮДИНИ ЯК МЕТОДОЛОГІЧНА ОСНОВА НОВОЇ ПЕДАГОГІКИ

За радянських часів найбільш популярними були при викладанні курсу філософії були «Тези про Фейербаха» К. Маркса. Один з них проголошував, що «сутність людини не є абстракт, притаманний окремому індивіду», а «у своїй дійсності вона є сукупністю усіх суспільних відносин». Інший наполягав на тому, що філософи «лише пояснювали світ», а «справа полягає в тому, щоб його змінити» [3, с. 3]. Оскільки завідувач кафедри філософії нашого Харківського автомобільно-дорожнього інституту В.П. Шерстнюк окрім усього іншого ще й володів талантом художника, він прикрасив стіни викладацької плакатами з цими висловлюваннями класика.

Звичайно, нічого крамольного у цих тезах немає, якби, по-перше, вони не були обожені, і будь-які сумніви у їх абсолютній істинності не піддавалися своєрідній анафемі із зовсім не смішними наслідками для того, хто на це б наважився. А, по-друге, навкруг цих тез, що їх нашвидкоруч написав К. Маркс, будувалася ідеологія та практична робота.

Оскільки філософію старанно намагалися «онаучити», розглядати її як науку серед інших, а ідеї останньої, як відомо, рано чи пізно мали втілитися на практиці, то й ті, хто писав дисертації з філософії, обов'язково мали у авторефераті заповнювати рубрику «Практичне значення дослідження». Добре, коли автору приходило на думку записати щось більше, ніж підготувати лекційний курс на задану тему. Але у більшості випадків обмежувалися саме цим. Тим більше, що після захисту дисертації нахто і ніколи не цікавився тим, чи читає автор курс чи ні, взагалі чи можливо це у вкарай заадміністративних навчальних планах наших вишів. Цей ритуал зберігається і сьогодні в незалежній Україні.

Складніше виглядає ситуація з ідеєю соціальної сутності людини. Навкруг неї будувалася теоретична і практична діяльність без-

лічі партійних, комсомольських, профспілкових і інших контролюючих, організовуючих і спрямовуючих органів та організацій.

Армія пропагандистів, теоретиків «єдино вірного вчення» старанно вибудовувала навкруг цієї тези теорію комуністичного виховання. Раз «сутність людини» полягає в сукупності суспільних відносин, значить суспільство не тільки має право виховувати кожного його члена, а повинна робити це в обов'язковому порядку, незважаючи на стать, вік, походження, уподобання. Щоб досягти бажаного результату, треба відповідним чином змінити суспільні відносини і виховувати у потрібному напрямку людину. В результаті, через певний час народжується міф про нову, радянську людину [4]. Ще й досі, хоча парткоми давно зникли, дружини невірних чоловіків час від часу відвідують кабінети керівників у пошуках «справедливості». Сьогодні це викликає сміх, але не в такі вже й далекі часи, такого роду жалобники були в змозі зруйнувати кар'єру, а то й життя будь-кому. Так, в одному сільському районному центрі перший секретар райкому тримав у квартирі свою другу дружину, не дозволяючи тій з'являтися на вулицях райцентру, щоб «зберегти своє моральне обличчя».

А наші «теоретичні» пошуки зводилися до того, щоб додатково аргументувати марксові тези шляхом пошуків життєвих прикладів. При цьому не допускалися ніякі аргументи «проти», у кращому разі дозволялося переповідати полудеянітарну історію, що відбулася між античним філософом Платоном та його сучасником Діогеном. Як відомо, Платон першим у європейській філософії поставив питання про сутність речей та їх сутностей, масштаб. За П.С. Тарановим Платон так визначав сутність людини: «Людина є істота безкрила, з двома ногами і плоскими нігтями, здатна володіти суспільним знанням» [6]. А іспанський автор П.Г. Калеро передав цей епізод у історико-філософському анекдоті «Строкатий птах»: «Платон з Діогеном недолюбливали один одного і не упустили нагоди обмінятися шпильками. Платон назвав людину «безпірним птахом». Почувши це визначення, Діоген показав публіці обскубленого півня, заявивши: ось людина в уявленні Платона» [2].

Коли ця історія озвучувалася у студентській аудиторії, це завжди викликало пожевлення, і вважалося, що марксова позиція у питання про сутність людини у порівнянні з «якимось» Платоном, є безперечно переважаючою. Але після 1991 року, коли ідеологічний та адміністративний контроль було майже відмінено, ми змогли говорити і писати більш вільно.

Своєрідним поштовхом у розумінні того, що до проблеми сутності людини не можна підходити з позицій монізму стала

монографія Володимира Васильовича Шкоди «Виправдання багатоманітності (принцип поліморфізму в методології науки)». Книга вийшла у 1990 році. У передмові автор писав: «Головне завдання, яке я поставив перед собою, приступаючи до роботи над цією книгою. — дати критику толкування категорії єдності як одноманітності, розуміння єдиного як одного» [10, с. 3]. «На чому ж базується реальне проникнення ідеї одноманітності в нашу суспільну свідомість, — запитує автор і відповідає:...зрівняти, нівелювати, стерти усі грані і подолати усі відмінності, обезлічити, уніфікувати — ось імператив тієї системи, котра отримала назву командно-адміністративної» [10, с. 3]. Чи хіба ж практика, котра десятки років спиралася на цей імператив, могла народити в умах людей щось інше, аніж ідеал одноманітності? У цих умовах теза про єдність багатоманітності — пустий звук, книжний релікт. Луною відкликається серед людей, які його повторюють, не замислюючись і не розуміючи. Якщо одноманітність панує в соціальних інститутах, економіці, політичній діяльності, у самій гушавині життя, то яку силу має ця теза? [10, с. 3].

І хоча в монографії йшлося перш за все про принцип поліморфізму (на протигагу пануючому раніше монізму) в методології науки, цей принцип неважко було екстраполювати на інші проблеми, у тому числі і на розуміння сутності людини.

Вже у кінці ХХ сторіччя один із співавторів даної статті у своїй докторській дисертації без будь-яких вагань фіксував, що у самого К. Маркса ця сутність виглядає більш широкою, а його версія — лише одна з кола ідей, що були проголошені мислителями у другій половині ХІХ століття [9, с. 43-47].

Вказувалося тут і на недоліки щодо розуміння людської сутності. Зокрема, це була вже згадувана абсолютизація у процесі її становлення феномену суспільних відносин, більш того — редукування до них чисельних проявів сутності людини. Також очевидною слабкістю цієї інтерпретації проблеми є ігнорування духовного зрізу людського буття. Автор погоджувався з висловлюванням Е. Фромма про те, що у Маркса родова сутність людини складається лише з позитивних якостей. Зняти відчуження, за Марксом, означає приведення існування людини у відповідність з її сутністю. Останнє ж — явище виключно позитивне. Їй заважає лише недосконале існування. Треба створити гідні людини умови існування — і та, майже автоматично, зміниться на краще [4, с. 34-35]. Сам Е. Фромм розглядає людську сутність як амбівалентну, тобто таку, у якій зіштовхуються так звані матриархальні та патріархальні комплекси людського самовідношення. З одного боку,

йдеться про потяг до самореалізації, самоутвердження, свободи, з іншого — до звичного самозабезпеченого, спокійного життя [8].

Кінець-кінцем, були зафіксовані декілька груп визначень сутності людини (біологізаторські, психологічні, соціологічні, духовно-релігійні та космічні) [9, с. 89]. При цьому було зазначено, що «сутність будь-якого явища не може... розглядатися однозначно як якась остаточна і єдино можлива даність. Тим більше це справедливо по відношенню до людини, як істоти, що виявляє себе багатобічно [9, с. 89-90].

На жаль автор тоді не пішов далі констатації значної кількості визначень сутності людини і зупинився лише на фіксації парних звязків, що їх презентували ці визначення (людина-природа, людина — суспільство, людина — дух, людина — космос) [9, с. 90].

Справжній прорив у цьому відношенні здійснив відомий український філософ Віталій Георгійович Табачковський (1944-2006), який у своїй останній книжці «Полісутнісне Номо: філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклідової рефлексивності» (2005) дав розгорнутий аналіз становлення у європейській філософії ідеї полісутності людини у минулому та в сучасну добу. Причому, зробив це, відштовхуючись від філософсько-літературного матеріалу. Колега В. Табачковського Є. Андрос назвав цю роботу «книгою — заповітом» [1, с. 100]. Як одну з найхарактерніших рис книги він називає «мистецько-літературні вподобання» автора. Вся книга пронизана зверненням до художніх текстів письменників та поетів першої величини: Федора Достоєвського, Бруно Шульца, Марселя Пруста, Джеймса Джойса, Франса Кафки, Йосипа Бродського, Юрія Андруховича, Шарля Бодлера, Симони де Бовуар, Альбера Камю...» [1, с. 100-101].

Є. Андрос про це пише так: «І ще одна надзвичайно вагома тема, яка завжди хвилювала Віталія. Йдеться про культуру мислення та про реалізацію цієї культури у педагогічній практиці [1, с.т 104]. Цьому присвячені дві останні глави книги В. Табачковського. Фактично мова тут не йде про якісь часткові заходи по удосконаленню викладання філософії та споріднених дисциплін, а про застосування принципів нової педагогіки замість існуючої на теренах імперії, що зникла зі світової мапи.

В. Табачковський пише: «На зламі століть і тисячоліть не просто переглядаються, а **радикально переосмислюються** (підкреслено нами О.Ч. та О.С.) усталені погляди на людину, культуру, соціум, особливо на способи їх взаємодії» [7, с. 397]. Переглядається «антропологія проповідників», яка стосується радже бажаного, ніж реально існуючого образу людини, а також «антропологія нормативізму

і ригоризму та відповідна їм нормативістсько-репресивна педагогіка. У цьому ряду також має бути подолане утопічно-нормативістське бачення соціуму [7, с. 397]. Натомість їм на заміну мають прийти розуміння людини як полісутнісної істоти, а антропологічна рефлексія гуманістичного спрямування має переорієнтуватися з гучних слів на спроби зарадити стражденній, часто безпорадній істоті у розв'язанні повсякденних проблем існування — до того ж тоді, коли *Ното* перебуває у кризовому стані [7, с. 397].

Автор називає декілька пунктів, які демонструють черстве і бездушне ставлення до простої людини, отруюють її повсякденне існування. «Ніякі декларативні заяви, про людину як найвищу цінність суспільства нічого не варті доки їх не доведено до конкретних економічних, політичних, юридичних, адміністративних, медичних тощо приписів, які олюднують світ *Ното* [7, с. 397]. І далі: «Треба, щоб теоретична антропологія, педагогіка, соціологія, подібно до медицини, слідували гаслу «Не зашкодь!». Вони повинні враховувати не тільки чималу «пластичність» людини, але й не меншу (якщо не більшу) її крихкість» [7, с. 398].

Першоосновою виховання має бути, на думку В. Табачковського, теорія суб'єктивності, а не об'єктивістський підхід, який панував у теорії виховання радянського зразка. При цьому спиратися не тільки на розумово-раціоналістичні компоненти свідомості, але й враховувати, так звані сили «антропологічного підпілля» (відчуття, потяги, тощо).

Тотальна раціоналізація формування людини, що йде з епохи Просвітництва, нанесла багато шкоди не одному поколінню. Загальний пафос автора полягає не в абсолютному запереченні усього, що було нароблено у минулому, а у необхідності єдності філософсько-антропологічного, соціально-педагогічного та загальносоціологічного підходів.

Кінцевим результатом цього має бути ствердження у людини відчуття її спроможності й повновартості [7, с. 399].

Одним з найважливіших принципів сучасної педагогіки є принцип турботи про себе. За таких умов самовладання людини постає не як насильство, а як злагода з собою [7, с. 397]. Автор проводить паралель з вченням Г. Сковороди, який також намагався оволодіти своєю «внутрішньою людиною», виробити вміння поводитися із самим собою. При цьому Г.С. Сковорода вимушений був приборкувати власні пориви (тугу, журбу, невдоволеність, осоружність, мерзотність, котрі як іржа точать душу, і навпаки, плекати в собі позитивні чесноти, високі духовні пориви. А це потребувало від нього неабияких внутрішніх, в першу чергу, духовних, зусиль.

В. Табачковський приводить близько 25 (!) нових антропологем, які відповідають новій парадигмі у розумінні полісутності людини і екстраполяції її на процеси становлення людської індивідуальності у нових умовах.

Остання 25 глава книги В. Табачковського майже цілком присвячена аналізу феномена і поняття рефлексії, розглянутого у річищі освітянського заломлення. Послідовно розглянуте місце рефлексії у тоталітарній та «масовізованій» свідомості, а також у координатах ієраризованої (не ієрархізованої) культур навчання.

У цілому розроблена автором концепція педагогіки, що спирається на засади сучасних уявлень про людину, її сутність, природу, заслуговує на більш пильну і глибоку увагу, щоб стати основою практичних заходів у навчально-виховному процесі у вищій школі.

ЛІТЕРАТУРА

1. Андрос Є. Про творчу спадщину Віталія Табачковського // Філософська думка. — 2016. — С. 90–105
2. Калеро П.Г. Философия с шуткой. О великих философах и их учениках. — М. : Колибри; Азбука-Аттикус, 2011. — 400 с.
3. Маркс К. Тезисы о Фейербахе / К. Маркс и Ф. Энгельс Соч. – Изд. 2-е, Т. 3. Марксистсько-ленінська філософія у світлі «останніх рішень». Постанова «Круглого столу» // Філософська і соціологічна думка. — 1995. — № 3-4. — с. 16–40
4. Смирнов Г.Л. Советский человек. Формирование социалистического типа личности. — 2-е изд., доп. — М. : Политиздат, 1973. — 414 с.
5. Таранов П.С. Философия изнутри. — Ч. 1. — М. : Остожье, 1996. — 358 с.
6. Табачковський В. Полісутнісне *ното*: філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклідової рефлексивності». — К. : Парапан, 2005. — 432 с.
7. Фромм Э. Психология и этика / Пер. с англ. — М. : Республика, 1993. — 415 с.
8. Чаплигін О.К. Творчий потенціал людини як предмет соціально-філософської рефлексії. Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук. — Харків: ХНАДУ, 2005. — 399 с.
9. Шкода В.В. Оправдание многообразия (принцип полиморфизма) в методологии науки). — Х.: Основа, 1990. — 175 с.

Розглянуто еволюцію ідей сутності людини, починаючи від редукціоністсько-ієрархічного розуміння до аналізу полісутності homo у сучасній філософській антропології. Відповідно, модернізувались педагогічні ідеї від просвітницької парадигми тотального виховання до свободи особистості, від абсолютизації впливу колективістських цінностей до саморозвитку індивідуального суб'єкта як своєрідної монади соціуму.

Висновки екстрапольовані на навчально-виховний процес у сучасному українському вузі

Abstract the evolution of ideas of human nature, ranging from the reductionist-hierarchical understanding to the analysis of policosanol homo in the modern philosophical anthropology. Accordingly, pedagogical ideas were modernized from the enlightenment paradigm of total education to the freedom of the individual, from the absolutization of the influence of collectivist values to the self-development of the individual subject as a kind of monad of society.

The conclusions are extrapolated to the educational process in the modern Ukrainian University

Володимир Шаповал
(м. Харків)

НАСТОЯЩЕЕ И БУДУЩЕЕ ЧЕЛОВЕКА В КОНТЕКСТЕ ВЫЗОВОВ СОВРЕМЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Философская антропология является одной из наиболее бурно развивающихся отраслей современного философского знания. Этому есть свои причины. Невероятное усложнение и динамизм социокультурных процессов, стремительное развитие техники и технологии, глобальный кризис, переживаемый нашей цивилизацией, делают будущее человека все более неопределенным. На первый план выходит ряд важных факторов, которые не только являются условием дальнейшего прогресса человеческой цивилизации, но и выступают необходимым условием выживания рода Homo sapiens вообще [сМ. : 4]. Важнейшим среди этих факторов является то, что радикальные изменения претерпевает не только природная, но и *социальная среда*, в которой проживает человек. Причем, указанные изменения характеризуются далеко не однозначным содержанием.

Глобальные экологические проблемы, ухудшение естественной природной среды, уничтожение живой природы, которую человек истребляет с небывалой в истории эволюции скоростью, стали объектом внимания и заботы ученых, политических структур и широкой общественности [сМ. : 2; 3]. Некоторые говорят о том, что человеческая цивилизация — это раковая опухоль на теле живой природы планеты, которая может убить планету [сМ. : 8]. Гораздо меньше обращают внимание на тот факт, что социальная среда, созданная людьми для собственного блага, демонстрирует многочисленные признаки такой же деградации, как и земная биосфера в целом.

В 1997 г. впервые в истории человечества численность городского населения в мире превысила численность сельского, и с тех пор наша цивилизация становится все более городской и всепроникающее индустриальной. Город противостоит дикой природе, обеспечивая человеку относительную безопасность, защиту

и возможность существования индивида и рода. Однако, с другой стороны, скученность огромного количества людей в одном месте, наблюдаемая в городах, является абсолютно противополоственной с точки зрения законов живой природы. Город является врагом не только всего живого на планете, но и врагом самого человека.

Экологическая ниша представляет собой сумму факторов существования данного конкретного вида. На определенной территории может проживать строго определенное количество особей одного вида. Превышение предельно допустимой численности живых существ конкретного вида в ареале его обитания немедленно включает биологические механизмы, приводящие численность в норму: внутривидовую агрессию, болезни, активизацию хищников и т.п.

В живой природе за миллионы лет ее эволюции выработались тонкие механизмы регуляции численности каждого из видов живых существ, совместное существование которых на определенных территориях суши и моря создает удивительно гармоничный и упорядоченный ансамбль планетарной жизни. Совокупность всех биоценозов нашей планеты можно было бы назвать «Живой Планетой» или суперорганизмом под названием «Гея» [сМ. : 8].

Человек отличается от всех других живых существ по многим показателям, и не в последнюю очередь своим особым поведением и своим образом жизни, невероятными способностями к адаптации. Философы и ученые издавна задавались вопросом, что движет людьми, когда они совершают те или иные поступки? Каковы основные пружины человеческих действий? Указанные вопросы смыкаются с более общими вопросами: что может выступать в качестве определяющих характеристик человека как уникального существа на нашей планете, какова его природа или сущность, являются ли основания этой природы биологическими, социальными или духовными?

Как это часто бывает, те, кто впервые задумался над этими вопросами, начали с конца, с того убеждения, что именно дух, душа или, говоря современным языком, психика человека является той фундаментальной платформой, которая определяет человека как человека. Вся мифология, многочисленные религии и философские системы строились, опираясь на указанную, априори принимаемую предпосылку. Особое ударение делалось тому обстоятельству, что человек перестал быть зверем не потому, что у него особая телесная структура, а потому, что у него особая социальная организация, образ жизни и умонастроение. Фактам

зверских, иногда — сверхзверских поступков человека, в изобилии встречающимся в истории, всегда находились свои логические оправдания.

Накопление объективных знаний о физической и психической природе человека, а также о его поведении, постепенно уменьшало дистанцию между человеком и ближайшими к нему по эволюционной лестнице животными, пока не привело к выводу, что человек — это один из видов животных, представитель семейства высших приматов. От своего ближайшего животного сородича — шимпанзе — человек отличается всего лишь двумя хромосомами (у человека — 46, у шимпанзе 48). Современная наука убедительно показывает, что появление человека — это не какое-то внезапное божественное творение, а результат растянувшегося на многие миллионы лет естественного эволюционного процесса. Многие детали этого процесса еще не достаточно понятны, но узловые моменты на сегодняшний день восстановлены достаточно достоверно.

Человек близок к приматам не только по своей биологической организации, но и по своему поведению, как бы ни камуфлировалось это поведение социокультурными наслоениями. Культура, по своему существу, представляет собой всего лишь среду, созданную человеком и существующую ради его выживания и стабильного существования. Философы и мыслители, начиная с античности, указывали на противоречивый характер культуры, которая, с одной стороны, является необходимым условием существования человека, с другой стороны, враждебна человеку как природному существу.

Почему человек, живя в условиях цивилизации, ведет себя столь противополоственно, превосходя в агрессивности и извращениях по отношению к своим собратьям и всему живому в мире всех остальных животных?

Многие исследователи пытались найти ответ на этот вопрос, приводя в качестве объяснения доводы теологического, социологического, аксиологического, психологического и иного характера. Например, Э. Фромм говорил, что причиной человеческой деструктивности является нерастраченная на созидание энергия человека [сМ. : 5]. Данная точка зрения, в целом, является верной, но ее следует признать несколько односторонней.

Если подходить к проблеме интегрально, следует заметить, что одна из главных причин деструктивности — это сопротивление естественной природы человека всепроникающему влиянию противоестественного социума и натиску технологий. Не для того

готовила нас природа, чтобы мы жили в окружении небоскребов, бетонных улиц, искусственного света, удушающей атмосферы и грохота автомобилей, поездов и самолетов. Людей окружает все более чуждая им среда, и они, осознанно или неосознанно, пытаются сопротивляться этому.

Современные технологии усиливают свой натиск, проникая во все стороны жизни социума. Ведущая тенденция такова, что человек движется к тому, чтобы утратить биологические составляющие его телесности и мышления, которые постепенно будут замещаться различными техническими устройствами [сМ. : 6; 7]. Если это произойдет, — это будет знаменовать собой превращение человека в какое-то иное существо, нечто подобное биороботу или киборгу. Существуют и иные сценарии, согласно которым, успехи естественных и технических наук, в первую очередь, медицины и генетики, позволят поднять человеческое существование на более высокий уровень. Со временем, человек, якобы, приобретет бессмертное тело и сверхразумные способности, которые позволят ему решать самые сложные задачи, а в перспективе, — выходить на прямые контакты с братьями по разуму во всей Вселенной.

Как нам представляется, более вероятным выглядит сценарий, при котором в искусственной среде, создаваемой современной цивилизацией, сможет жить только все более далекий от естественности, искусственный человек, — избавленный от биологической оболочки и имеющий полностью искусственное тело и искусственный интеллект. Ему будут не нужны зеленые лужайки, цветники и парки, ему не нужен будет даже кислород для поддержания своей жизни, достаточно электрической энергии, получаемой, например, прямо от Солнца.

Современная наука утверждает, что один из вариантов возможного будущего человека лежит в плоскости полной оцифровки, первоначально, — человеческого мозга, а затем — всего человеческого тела. Оцифрованная человеческая личность (хотя, новое существо трудно назвать привычным именем «человек») будет существовать в оцифрованной внешней среде, где различия между реальным и виртуальным будут полностью стерты.

Создание и развитие искусственного интеллекта — это проблема, над которой ученые всего мира работают много десятилетий [сМ. : 1]. Человека как человека определяет его сознание, интеллект. Создание интеллекта, равного, а затем и более мощного, чем человеческий, представляется заманчивой задачей. Такая перспектива, с одной стороны, восхищает, но, с другой, внушает

серьезные опасения. Уже современные смартфоны, которыми круглосуточно пользуются сотни миллионов людей, взяли на себя многие функции, считавшиеся ранее присущими только человеческому разуму. Многие шагу не могут ступить без него, он подспудно замещает многие интеллектуальные функции, живое человеческое общение и самого человека как мыслящее существо. Память отдельного человека индивида в любую секунду может быть подключена через Интернет к глобальной общечеловеческой памяти и черпать оттуда сведения в неограниченных масштабах и любого качества. Сеть подсказывает нам, куда идти, что делать, что думать, по сути дела, формирует нашу информационную среду, а, следовательно, — нас самих. Уже такое достаточно простое устройство как карманный компьютер, при ежедневном многочасовом общении с ним, способно серьезно изменить сознание человеческого индивида.

Сегодня на создание искусственного интеллекта тратятся миллиарды долларов. Полноценное воплощение этой идеи может в корне изменить внешний облик и содержание человека и нашей цивилизации. Дальнейшее продвижение в этом направлении может привести к тому, что роботы могут стать неотличимыми от живых людей ни физически, ни ментально. Сегодня они выполняют многие функции человека, решают интеллектуальные задачи, пишут стихи и музыку, лечат наши болезни, причем, делают это быстрее и качественнее. Недалек тот час, что они смогут постичь собственное сознание, и тогда они превзойдут человека. Произойдет смена парадигмы, которую сегодня даже представить себе трудно. Возникнет, так называемая, «ситуация сингулярности», когда роботы с искусственным интеллектом станут доминирующим видом. Если это произойдет, это будет Ключевым Событием человеческой истории после появления самого человека. Причем, люди могут даже не заметить, как их не станет.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бостром, Н. Искусственный интеллект. Этапы. Угрозы. Стратегии / Ник Бостром; пер. с англ. С. Филина. — М. : Манн, Иванов и Фербер, 2016. — 401 с.
2. Горшков В.Г. Физические и биологические основы устойчивости жизни. — М. : ВИНТИ, 1995. — 470 с.
3. Данилов-Данильян В.И., Рейф И.Е. Биосфера и цивилизация. — М. : ООО «Издательство «Энциклопедия», 2016. — 432 с.
4. Назаретян А.П. Цивилизационные кризисы в контексте Универсальной истории. (Синергетика, психология, прогнозирование)

[Электронный ресурс] / А.П. Назаретян. — Режим доступа: <http://evolbiol.ru/nazaretyan03.htm>

5. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности [Электронный ресурс] // Э. Фромм. — Режим доступа: http://royallib.com/book/fromm_erih/anatomiya_chelovecheskoj_destruktivnosti.html
6. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее. Последствия биотехнологической революции / Ф. Фукуяма; пер. с англ. М.Е. Левина. — М. : АСТ: АСТ МОСКВА, 2008. — 349 с.
7. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы [Электронный ресурс] // Ю. Хабермас. — Режим доступа: <http://proxy.flibusta.is/b/279421/read>
8. Lovelock, James. The Vanishing Face of Gaia: A Final Warning: Enjoy It While You Can. — Allen Lane, 2009.

Сьогодні та майбутні людини в контексті викликів сучасної цивілізації

У статті розглядається проблеми існування людини в умовах сучасної цивілізації, тенденції її розвитку, прогнози з приводу того, яке її чекає майбутнє. Необхідною умовою її перебування на цій планеті є збереження біосфери у стані, придатному для життя. Тим часом, діяльність цивілізації говорить про те, що людина все далі віддаляється від природності, створюючи штучне середовище, і стаючи породженням цього середовища. Якщо існуючі тенденції будуть зберігатись, істоти з штучним інтелектом стануть домінуючим видом, і це буде ключовою подією людської історії після появи самої людини.

Ключові слова: людина, цивілізація, біосфера, майбутнє, штучний інтелект.

Shapoval V.M.

The present and the future of man in the context of the challenges of modern civilization

The article discusses the problems of human existence in the conditions of modern civilization, its development trends, and forecasts about what the future holds for him. A prerequisite for his existence on this planet is the preservation of the biosphere in a condition suitable for life. Meanwhile, the activity of civilization suggests that man is further and further moving away from naturalness, creating an artificial environment, and becoming its offspring. If existing trends continue, creatures with artificial intelligence will become the dominant species, and this will be a key event in human history after the appearance of man himself.

Key words: man, civilization, biosphere, future, artificial intelligence.

Михаил Шильман
(г. Харьков)

ЦЕЗУРА СОВРЕМЕННОСТИ (мидраш к «Речи о достоинстве человека»)

Нынешний пессимизм — признак никчемности современного мира, но не мира и жизни вообще.

Ф. Ницше

Не теряющий бравурной актуальности вопрос о «человеке в современном мире» при внимательном рассмотрении оказывается крайне ущербным в самой своей постановке. Положение искомого предмета в «современный мир», т. е. в заданный формат, делает его заведомо параметризованным — существование предмета подчинено грамматике того «мира», к которому он определен, а «современность» последнего предпослана как необходимое условие предметного рассмотрения. Сравнивая различные виды гуманизма, М. Хайдеггер замечает, что «...они все сходятся на том, что *humanitas* искомого *homo humanus* определяется на фоне какого-то уже утвердившегося истолкования природы, истории, мира, мироосновы, т. е. сущего в целом» [4, с. 197]. И даже если сделать шаг назад от «человечности», то оказывается, что «равным образом в понятии «живого существа», ζῷον, заранее уже заложена трактовка «жизни» [там же]. Следовательно, всякие (нынешние) попытки определиться с человеком \ человеческим существом «в современном мире» в своих результатах будут зависимы и от трактовки «современности», и от установленных касательно того, что есть «мир». Иначе говоря, рассматриваемый предмет неким образом выступает на (сложном) фоне и при изменении последнего может в равной степени на нем теряться или сливаться с ним, т. е. оставаться незаметным, безобразным или неразличимым.

Любая версия «человека» на фоне современного мира, где доминируют технологии, напоминает гуманистический доминион, чья независимость не мыслится в отрыве от (степени)

приверженности этому миру, а сам он — как подлежащий и плоть от плоти «вопроса о технике». В его направлении отсылает и (не требующая дополнительного представления) дилемма \ парадокс \ проблема «пост-человека», в изобилии испестрившая маркерами пост- и транс- унаследованное понятие «гуманизма». Его подрыву, дезавуированию «классического человека» способствовали как успехи биологии, так и пафос кибернетики — «оживление» нечеловеческого вкупе с констатацией технического несовершенства «живого» дали все основания для недовольства привычным образом человека. Разумеется, речь об «устаревании» одного образа и его «неприспособленности» к (последним) переменам социального и культурного плана (Р. Рорти) касается того идеологически эффективного конструкта, «человека современного гуманизма» (М. Фуко), который возник столетия спустя после «движения гуманистов» посредством усекновения изящностей ренессансного мышления в пользу рациональности «проекта Просвещения». Да и кроме того, пост-гуманистическая критика (привычно-традиционных) способов и приемов интерпретации жизни с ориентацией на «Человека» зачастую не берет в расчет того факта, что все «гуманизмы» — несопадающие друг с другом и предлагающие разнствующую модели «антропоцентризма» — «человечны» и в различной степени, и по-разному. В связи с чем есть смысл совершить вольный экскурс в «до-гуманистический гуманизм», т.е. во времена происхождения того, что впоследствии будет наречено (и заклеено) «гуманизмом» — к тем экзотическим новаторствам, которые имеют вид «реакционных передергиваний» в истории познания (У. Эко), но еще способны послужить рождению новых концептов.

В качестве дружественного провожатого на этом пути нам видится Дж. Агамбен, следующий курсом М. Фуко и лишней раз убеждающий нас в том, что «...вопрос о человеке — и о «гуманизме» — следует поставить заново как таковой» [1, с. 26] и так, чтобы человек перестал (наконец) мыслиться как осененное метафизикой чудесное соединение двух природ. Не без оглядки на Хайдеггера — «...всякий гуманизм остается метафизичным» [3, с. 197] — в его исполнении этот вопрос звучит следующим образом: «Что такое человек, если он всегда является местом — и в то же время результатом — непрестанных разделений и цезур?» [1, с. 26]. Пролетать же путь будет в виду неортодоксальной концепции человека Джованни Пико делла Мирандолы, чью «изящную речь» потомки необдуманно сочленили с «достоинством человека» и почтительно окрестили «манифестом гуманизма».

Как полагает М. Рива, «незавершенность» способного к трансформации, изменчивого и (само)формирующегося человека, первый раз увидевшего свет в эскизах времен Кватроченто, сегодня требует переосмысления в отдалении от традиционной или новой метафизики — в горизонте современной культуры и в тесном диалоге с научной мыслью. Поэтому особую ценность приобретают интерпретации, которые «...извлекают из онтологических идей Пико секуляризирующие и культурные смыслы...» [5, р. 66], а едва ли не основной задачей «...гуманистической мысли, касающейся загадок постчеловека» становится «...критическое переосмысление достоинства в отношении человеческой незавершенности и недостатка...» [там же, р. 67]. И хотя пост-гуманистическая повестка дня с ее сосредоточенностью на вопросе технологий и биоэтики не позволяет поставить вопрос «что Пико говорит об этом?» напрямую, можно позволить ему звучать так: «...как мы можем читать его тексты сегодня, чтобы найти вдохновение для ответа на современные вопросы?» [там же, р. 66]. Надо полагать, что для решения подобного рода задачи нелепо удовлетворяться режимом буквальных прочтений, но занятно устроить и повести охоту за анагогическим смыслом под маской экзегета.

* * *

В интерпретации Пико (образца 1486 года) шестой день творения выглядит парадоксально: Бог, создав человека и «поставив его в центре мира», говорит, что не дает ему «определенного места». Здесь «поставить» означает не «дать», но «позиционировать»: человек, не имеющий ничего собственного, оказывается там, откуда ему «было удобнее обозревать все, что есть в мире» [3, с. 249]. Он находится как в диспозиции по отношению к другим творениям, так и в композиции со всеми ними, равно близок и равно удален. Это не пункт приписки, которому следует хранить верность, и не пункт назначения, которого следует достичь. Человек *исходит* из отправного пункта, неизбежно «отправляется от центра» в виду своей недостаточности, неопределенности и несостоятельности — ради того, что ему не дано, и будучи всецело «во власти своего решения». Подобно путнику, стоящему на северном полюсе, для которого любой первый шаг ведет на юг, человек версии Пико получает какую-либо определенность лишь *оставляя* тот пункт, который положен как начальный. *Занимать* же центр может только некто недвижимый в неизменном устройении: это не специфицированная позиция во вневременном мире. Такого первоначального (поставленного) Ното — суммирует Агамбен, — «...невозможно

отнести к определенному архетипу... у него, собственно говоря, нет даже лица...», он «...не обладает ни особой сущностью, ни каким бы то ни было призванием, он является, в основе своей, не-человечным и может принять всевозможные лица» [1, с. 40-41]. Как «творение неопределенного образа» он представляет собой беспредельную возможность (о)владения любой из форм, предусмотренной номенклатурой творения. Deus Pici напрямую объясняет своему творению каким он его *не* сделал: дабы «никакой» ты «...сформировал себя в образе, который ты предпочтешь» [3, с. 249]. «Образ», вызывающий определенную «обязанность» в силу принятого решения-предпочтения, дополняется еще двумя измерениями формирования «человечного»: это «желание», изъявление которого уготовливает «место», и «воля», проявление которой наделяет «лицом». В результате троица человеческих аспектов понимается и представляется как результат действия соответствующей троицы сил, прикладываемых их носителем к самому себе. Тонкость, однако, заключается в том, что первоначальный человек, средоточие сил, и формирующийся человек, текущий результат деятельности этих сил, находятся в различных, хотя и не разделенных мирах.

Проницательные комментаторы не раз отметили, что речь Творца, которую оглашает Пико, обращена к девственно чистому, единственному в своем роде творению и звучит в мире до грехопадения — в то время как голос Пико, ведущий речь о Творении в целом и «передающий» речь Творца, возвышается в мире после грехопадения, чтобы быть услышанным нуждающимися в спасении. В своей речи Пико, описывающий как Бог «...создал по законам мудрости мировое обиталище...» [там же, с. 248], дает слово Богу, объясняющему человеку его достойный всякого восхищения жребий. Или, если сказать и более смиренно, и более дерзко, сам Бог дает слово Пико, уверенному в том, что Бог стоит при его устах, а потому влагающем слова в уста Бога. Откровениям Бога внимают в Раю (или на входе в Рай) первоначальный человек; речение Пико претендует на внимание грезящих о Рае современников, формирующихся «последующих» людей. И вопрос о том, работает ли божественный план, открытый безгрешному, как «дорожная карта» для изгнанного из Рая грешника решается положительно — за счет данного изначально и не отнятого впоследствии свободного выбора. Такой выбор, предполагающий решение-предпочтение, сопрягает два полюса: инвариантную *позицию* первоначального человека и вариативное *положение* формирующегося человека — не-человечное и человеческое, вне-временное

и временное, неопределенное и переменчивое. Искомое «человечное», неопределенно-переменчивое, маячит на этой лестнице Иакова как *выход из положения* в направлении из «мира», человеку со-временного — при условии ориентации на мир, человеку со-вечный.

Двигаясь вслед за Агамбенем в исследовательском преследовании «нечеловечности человеческого», нельзя не признать, что «гуманистическое открытие человека — это открытие его отсутствия в самом себе...» [1, с. 41]. Что же касается его (кажущегося) расположения «...в неопределенном состоянии между небесной и земной природой, в состоянии парения между животным и человеческим...» [там же, с. 40], то имеются основания предполагать, что и такое состояние не является безвыходным.

Во-первых, как представляется, сам Пико с первых же строк Речи противится простому (a la Фичино) «между» — его не удовлетворяет ни человек как «посредник между всеми созданиями», ни человек как «промежуток между неизменной вечностью и текущим временем» [3, с. 248]. Человек относится к «живым существам», но не к «отдельным творениям» — он может переродиться в любое существо в отличие как от «зверей», которые специализированы сразу от рождения, так и от «высших духов», которые становятся специализированными сразу или в будущем по предначертанию. Будучи сотворен в один день с животными, человек — «животное многообразной и изменчивой природы», которое по желанию «приобретает свойства любого создания», — но животное, которое благодаря наличию разума может быть *узнаваемо*. Узнаваемость в данном случае никак не может обеспечиваться обладанием каким-либо комплектом известных свойств и качеств — в этом случае их обладатель оказался бы напрочь лишен *своеобразия* и представлял бы собой лишь искусственное произведенное полное повторение определенного создания, учтенного в законченном мире. Однако человек Пико отличается от прочих созданий как раз своей неистребимой неполнотой, неопределенностью и незаконченностью; он всегда некомплект ввиду установленного свыше принципиального отсутствия «человеческой комплектации». Более того, человек — некомплект неповторимый ввиду многообразия стилей, манер и обстоятельств его практики. Следовательно, искомая узнаваемость вкупе с самообразованием само-образуемого подразумевает некое «преобразование по-своему» привходящих свойств, качеств и форм — перекомпоновку, перекомбинацию, перебор, перелицовку, перемещение и сочетание всего имеющегося в распоряжении ассортимента

образов-судеб; одним словом, по-хозяйски полноправное формирование по своему разумению желаемого образа, монтирование преследуемого существа.

Во-вторых, здесь крайне необходимо (вновь) вернуться — к началу речи, ведомой Богом, — и отметить тот факт, что она представляет собой описание, указание и рекомендацию, а не предписание, приказание и принуждение. Бог рисует общий план Творения в отношении «живых существ», совмещенный с картой возможностей единственного живого существа без своего существа. Первоначальному человеку дано от Бога, но никоим образом не вменяется в обязанность «иметь», «обозревать», «сформировать», «определить» — к нему не применяется повелительное наклонение; он не обречен, а лишь поставлен под эгидой «ты можешь». В свою очередь «рождающиеся люди» имеют по отцовской линии безусловные «вложения» — «семена и зародыши разнородной жизни» [там же, с. 249], которые вписываются в по-христиански «продолженную» аристотелевскую иерархию душ. В отношении рождающегося человека также расчерчивается поле его возможностей — но уже не Богом; Бог не говорит с последующими людьми непосредственно. И если божественные возможности первоначального человека включают в себя даже вариант «...переродиться в низшие, неразумные существа...» [там же], то люди родившиеся уже обладают вживленной разумностью, а потому сфера их возможностей — вкушать от плода вложений «...соответственно тому, как каждый их возделает» [там же]. Впрочем, на этом возможности рожденного человека не заканчиваются, ибо и здесь *есть выход*.

Безусловно, «возделывать» прямо отсылает к человеку, который создается безмолвно во второй главе Бытия — «...и не было человека для возделывания земли» [Быт. 2:5], — а не к оговоренному при создании человеку первой главы, который «владеет». Но даже этот «человек для возделывания» вовсе не обязан возделывать вложенное в него — поскольку каждый способен управляться с унифицированным вложением по-своему, постольку и каждый может вынести свое решение о том, отдаваться ли этому занятию. С одной стороны, не во власти рожденных людей избежать участи разумного существа, которая сулит стать одним из творений, но, с другой стороны, если кого-то из них «...не удовлетворит судьба ни одного из этих творений, пусть вернется к своей изначальной единичности...» [3, с. 249]. Этот выход-возврат — стать «...духом единым с богом в уединенной мгле отца...» [там же] — сродни выходу-вознесению по методу Дионисия

Ареопагита, своеобразное «сживание себя со света», активация эксклюзивной возможности «быть неудовлетворенным», возможности отказа от возможностей (само)формирования.

Как показывает Пико и подтверждает Писание, даже Рай не безысходен, а имеет, как минимум, два выхода. Один из них, хорошо всем известный, — это скандал, высылка и изгнание: по сути, псевдо-выход через «недовольство», даже не выход, а вывод и низведение — поскольку ведет человека к тому, «...чтобы возделывать землю...» [Быт. 3:23], к последующей множественности, роду человеческому и розни. Другой — путь возвышенной неудовлетворенности — движет вспять и прочь от всякого «возделывания», в противоположном направлении, к изначальной «бездной» единичности. В первом случае райская жизнь как «жизнь прошлая» остается за спиной Адама; он покидает-оставляет Рай, уносимый течением времени, становясь современным человеком. Во втором случае движение правит «против времени» и есть не процесс становления своеобразного, но акт восстановления без-образного, обращенность к первоначальному человеку, предваряющему мир форм. Тем самым, Пико открывает возможность внутри «свободного выбора» мыслить не только вольный запуск и отладку разнообразных исполняемых модулей в режиме разумного само-формирования по ходу времени, но и «безумную» опцию-процедуру само-расформирования «наперекор времени».

В любом случае, помещая ли непорочное творение в законченный мир беспредельных возможностей, где, казалось бы, ни в чем нет недостатка, или изгоняя согрешившего в мир незаконченный, где всегда чего-то недостает, Бог не намеревается удержать его «на своем месте», равно как и не ставит перед человеком задачу там удержаться. По версии Пико Бог наделяет человека (и только его!) исключительной возможностью «отказа от конфирмации» — в частности, как отказа от присяги тому миропорядку, состоянию мира и даже «райскому состоянию», в котором он себя *de facto* обнаруживает. И даже если нас сегодня — как замечает Рива — интересует, в первую очередь, не метафизически несовершенный человек Пико, подведенный под безусловно добрую Божественную волю, но (ибо «Бог умер») «...радикальная автономия человека, обладающего собственной волей к жизни и властью, превосходящей все ценности», то это также может привести «...к отречению от своих обязанностей по отношению к себе и к миру, в который мы брошены» [5, р. 70]. Такая возможность не умаляет всех прочих «человеческих» возможностей (формироваться, адаптироваться, обустриваться, идентифицироваться и пр.), хотя и превосходит

их качественно. Именно она, как следует утверждать, титулет «нашего хамелеона» как «великое чудо» и оставляет за ним все признаки и потенции «чудовища».

* * *

Оглядываясь, человек то и дело обнаруживает себя (п)оставленным на фоне современности — в (неизбежно) меняющемся «мире», который его именуется и окружает, загоняя в очередной центр или встраивая в определенный ряд. Всякая современность снабжает человека приличествующими ей достоинствами и «реальными возможностями», которые грех не использовать для того, чтобы «занять свое место» и «жить по-человечески». А, следовательно, в свете расхожего понятия «человечности» возделывать плодородное поле безотказных «чудес современного мира», формируя и возвращая себя, преобразуясь сообразно времени — ликвидируя имеющиеся недостатки и осваивая новые образы за неимением пригодных.

Осмотревшись же, нельзя не понять, что (даже) в раю (не говоря уже о том, что кажется раем) нет иных чудес, кроме человека. Равно как и нельзя не признать того, что «чудо» не принадлежит ткани современного мира, но ее прорывает. «Чудо» — событие, всякий раз производящее купюру «современного»; оно отказывает «современности» в праве полного покрытия и артикуляции сущего, переоценивает достояния и возможности, которые копируются и имеют хождение на фоне современности; «чудо» суть отклонение предложения соответствовать сопоставленному человеку миру.

Отсюда «человек» — в терминах становления без ранжирования — это «событие человека», расформирование себя как принадлежности к каким-либо идентичностям, момент кругового несоответствия, чудо, не достойное «мира». Он неприметен на фоне эскалации (технологических) достоинств современного мира или компенсации (биологических) дефицитов современного понимания жизни. «Человек» не обнаруживается и не находится, но случается по удалению (с) фона — в единичных и разрозненных актах деактивации, демобилизации, дезертирства с фронтов современности. Он начинается там, где («на время») отвергается какая-либо «программа действий».

С некоторой натяжкой и риском упрощения можно сказать (пронесенным контрабандно) современным языком, что и транс-гуманизм, и пост-гуманизм работают с программой «человек»: первый ратует за применение и разработку дерзких *модов*,

внешних дополнений (*extension pack*) к антропологическому ядру, второй фокусируется на смиренных *аддонах*, внутренних добавлениях во расширение набора элементов (*expansion pack*), входящих в тело этой программы.

Но дело состоит в том, чтобы (хоть иногда) *выходить* из нее.

ЛИТЕРАТУРА

1. Агамбен Дж. Открытое / Пер. с итал. и нем. Б.М. Скуратова / Редактор глав 1-11; 15-19 — М. Маяцкий; 12-14, 20 — Дм. Новиков. — М.: РГГУ, 2012. — 112 с.
2. Ницше Фр. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 12: Черновики и наброски 1885-1887гг. / Пер. с нем. В. М. Бакусева; Науч. ред. С. В. Казачков. — М.: Культурная революция, 2005. — 2005 — 560 с.
3. Пико делла Мирандола Дж. Речь о достоинстве человека / Пер. Л. М. Брагиной // Эстетика Ренессанса: Антология. В 2-х т. Т. 1 / Сост. и науч. ред. В. П. Шестаков. — М.: Искусство, 1981. — 495 с. С. 248-265.
4. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / Пер. с нем. В. В. Бибахина. // Время и бытие: Статьи и выступления.— М.: Республика, 1993.— 447 с. С. 192-220.
5. Riva M. Pico e il Post-umanesimo: attualità e inattualità di un pensiero vivente // Pico tra cultura e letteratura dell'Umanesimo. Giornata di studi in occasione del 550° anniversario della nascita (1463-2013) a cura di Giacomo Ventura. 2017. pp. 65-70.

Maria Shcherbina

PERSONALITY ON THE INTERNET: COMMUNICATION, IDENTITY, GENDER

Self-creation, the creation of an Internet personality to represent somebody in the society is extremely relevant in modern times. The demands of social networks for self-presentation and interaction with others are growing, as anyone with access to the Internet can meet your online identity on Facebook, Instagram, LinkedIn or Twitter.

Accordingly to this idea, a lot of questions about specificity of the image of the «network personality», everyday life of homo informaticus and the strategies of his/ her self-identification and communication arise.

Following K. Jaspers, who claims that «person becomes himself in the process of communication» [9,103], we can consider self-identification as communication. Here we can distinguish the following perception planes -- communication strategies as a search for belonging, — see O. Maksimova about the inevitable «Trajectories» of communication with the goal of self-disclosure, «becoming oneself» [4] and the language of communication (from wording to word selection).

Physicality as an important component is practically absent in virtuality, however, it is implied as a representation and affirmation of the most important personal characteristics. For example, both selfies like playing roles and the inevitable self-shaming have become parts of the visual culture of the Internet.

In this text we leave apart language as a means and focus on communication as a search and finding of ourselves and, ultimately, self-creation of self-mythology.

The Internet represents the everyday life of homo informaticus because of its communicative nature. The Global Network defines and creates everyday rituals, new communication strategies and rhythms (checking email and social media, messengers, news feeds, etc.), new mythologemes, and thus significantly changes everyday life by embedding the individual in him- or herself [6], and the social roles of the individual acquire their own network reality, becoming different «communicative personalities» in the process of communicating with

different people [4]. For example, the same woman can appear on the Internet as a scientist (professional communication, distance education), a person with an active civic position (political blogs and telegram channels), mother (parent forums and message boards, chatting with nannies, educators or different kinds of teachers), feminist, badminton player, patient, friend, etc. Accordingly to this, multiple identity becomes the facets of multiple personality. However, since stereotypes, rituals, and traditions, as mythological elements uniting individuals in their worldview, on the other hand, actually set the boundaries of understanding [8], it is difficult to speak about individuality.

Let us consider the transformation of the typification mechanisms on the Global Network. According to W. Lippman's definition, «stereotype» is a simplified, biased, previously accepted idea of a subject or object that «speaks of the world before we experience it» [2]. Everyday human behavior is volatile but typified. And typing actions turns chaos of human interactions into a system so that reality becomes understandable and predictable. The more important this or that sphere of human activity is for society, the more rigidly it is typified. Stereotypes help to operate in the surrounding reality successfully and narrow the scope of understanding: something that corresponds to the stereotype falls into the field of human attention, and the rest does not. This mechanism creates a common communicative field for communication and understanding of people with common stereotypes. And it separates groups of people with different views and gives rise to discrimination [12].

Stereotypes are archaic and they can be interpreted as mythological elements, therefore: 1) they are personal and often unknowingly affect the behavior of individuals as part of the implicit component of culture, 2) they reproduce role models based on the belief that you don't have to change something that «has been done for centuries and has helped our ancestors. [6].

Their functions on the Internet are transformed as follows: the result of the cognitive function is not a hierarchical logical scheme, but a picture of the world, subordinate to epistemological additivity, similar to archaic thinking; the identification function is inverted: it is no longer the individual who is looking for norms to match his group, but information that carries the norms must find and attract a person and create a new «we»; incognito on the Internet and personality-text effect change communication styles [8].

Thus, we can assume a transition from the individual to a new version of We-thinking, the «loss of I» in the terminology of Edith Stein. The «I» is being substantially transformed. During the adoption of the stereotype as a «group unifier», unconscious refusal of reflection occurs,

the will of the person manifests itself only within the framework of the stereotype, self-esteem is based on certain biased «well-known» ideas, self-knowledge is replaced by labels, self-esteem and the value of the Other by the label of conformity / non-conformity [12].

Moreover, the image of the world and the world merge in C. Levi-Strauss understanding: there only something presented on the Internet exists, the rest is not interesting or does not take place at all, in addition, for the user, the line between the word and the image is blurred inside the screen culture when operations with signs replace actions in real life [7]. Thus, we can conclude that the stereotype pushes us to return to archaic We-thinking with various options for group membership.

Depending on the gender of homo informaticus, both the content of him / her stereotypes and the production of stereotypes can be very different. Moreover, the distinction lies not only along the gender line (ideas about «traditional» femininity / masculinity, the problematization of female experience as such under the conditions of patriarchy), but also on the attitude to women's rights and female experience — stereotypes (including positive ones) about «right feminism», can unite new network communities around themselves. However, since the diversity of experience, depending on specific cultural, social, and biographical factors, is very large, it is precisely not only gives rise to the multiplicity and variability of femininity [5], but also problems a unified feminist group identity [3.33]. Rejection of (incorrect) femininity through the phenomenon of internalized (assimilated) misogyny is also possible [1.66]. And in this case, we can conclude that there is self-understanding based not only on identification, but also on contrasting oneself with the Other in the binary opposition «Male = right, valuable, not female» / «Female = secondary, not too important», when the user tries to position oneself as a «human being in general» or «a woman following the rules» in order to avoid censure or attacks (contempt for «womanish behavior» or, for example, for feminine words in Ukrainian language, devaluation of female experience, etc.).

The same binary opposition is fundamental for understanding the differences in the speech behavior of the Internet users. Despite the apparent freedom of anonymity, the amount of «mensplaning» (obsessive, more often masculine — to women, the desire to explain any topic from an expert's point of view) is increasing on the Web compared to everyday life [11]. Female and agender nicknames on the Internet receive fewer replies to messages. Women's posts are more often more polite and emotionally expressive [10], less often written in a «report-talk» style, more often in a «rapport-talk» style, since, according to Deborah Tannen, women are socialized in understanding the conversation as a

«glue that holds together relations» [13]. Susan Herring notes that female emotionality on the Global Network can be triggered by a fear of being suspected of being unfriendly or indifferent [11].

Thus, we can argue that: Internet identity has mosaic type, it generates a multiple personality / set of «communicative personalities» depending on the social role and communication partners; group identity around common stereotypes returns homo informaticus to archaic type of thinking; the content and production of gender (both positive and negative) stereotypes not only ascribes their carrier to a particular community, but in a significant part of cases it produces internalized misogyny in women mind, and also affects the network behavior of the individual.

REFERENCES

1. Захарова Е.К., Савинская О.Б. Применение стратегии смешивания методов для изучения усвоенной мизогинии среди женщин поколения Миллениум //Мониторинг общественного мнения:Экономические и социальные перемены. 2017. № 2. С. 63–81.
2. Липпман У. Общественное мнение. — М. : Институт Фонда «Общественное мнение», 2004. — 322 с.
3. Н. О. Магнес «I am sick and I am tired of conforming»: эмансипационный нарратив // Вестник СПбГУ. Сер. 9. 2016. Вып. 2 — с. 32–48.
4. Максимова О.Б. Самоидентификация и конструирование гендерной идентичности // Вестник РУДН, серия Философия, 2014, № 2.
5. Темкина А. А. Феминизм: Запад и Россия // Преображение (Русский феминистический журнал). 1995. № 3. С. 5–17, 247-248.
6. Щербина М.М. Міфологічні елементи в культурних формах повсякденності (філософсько- культурологічний аналіз): Дисертація кандидата філософських наук. Спеціальність 01.00.04 — філософська антропологія, філософія культури — Харків: ХНУРЕ, 2006
7. Щербина М.М. Миф и Интернет: мифологический и экранный культурный код // Науковий вісник «Гілея».- К. : ВІР УАН, 2014. — Вип. № 91 (12) — С. 272-275.
8. Щербина М.М. Повсякденність у просторі Всесвітньої павутини: трансформація функцій стереотипу у повсякденному досвіді користувача Інтернет // Науковий вісник «Гілея».- К. : ВІР УАН, 2013.- Вип. № 74 (№7).
9. Ясперс К. Разум и экзистенция. — М. : Канон-плюс, 2013. — 304 с.
10. Fox, A. B., Bukatko, D., Hallahan, M., & Crawford, M. The Medium Makes a Difference: Gender Similarities and Differences in Instant Messaging. // Journal of Language and Social Psychology, 26(4), Dec.. 2007, p. 389–397.

11. Herring S.C. Gender and power in online communication. In J. Holmes & M. Meyerhoff (Eds.), *The handbook of Language and Gender*. — Oxford: Blackwell Publishers. — pp. 202-228.
12. Shcherbina M. Between I and We-thinking: phenomenology, mythology, gender stereotyping // *Гендер. Екологія. Здоров'я. Матеріали міжнародної конференції (Харків, 18-19 квітня 2019 року)* — с. 34-36.
13. Tannen, D. *You Just Don't Understand: Women and Men in Conversation*. New York, NY: Morrow, 1990. — pp.342.

Марія Щербина
(м. Харків)

ОСОБИСТІТЬ У МЕРЕЖІ: КОМУНІКАЦІЯ, ІДЕНТИЧНІСТЬ, ГЕНДЕР

Самоміфотворчість, створення інтернет-особистості для подання себе в соціумі має надзвичайну актуальність у сучасності. З появою соціальних мереж зростає кількість вимог до самопрезентації та взаємодії з іншими, оскільки будь-яка людина, що має доступ в Інтернет, може познайомитися з вашою онлайн-особистістю в Facebook, Instagram, LinkedIn або Twitter.

Відповідно, виникають питання про те, якою є специфіка образу «Інтернет-особистості», тобто, на що схожа повсякденність homo informaticus і які стратегії його / її самоідентифікації та комунікації.

Слідом за К. Ясперсом, який стверджує, що «людина стає собою в процесі спілкування» [9,103], ми можемо розглядати самоідентифікацію як комунікацію. Тут можна виділити наступні площини сприйняття — стратегії комунікації як пошуку приналежності, «своєї пісочниці» — див. О. Максимова про неминучу «траєкторію» комунікації з метою саморозкриття, «становлення собою» [4], і мова спілкування (від формулювань до вибору слів).

Тілесність як важлива складова в віртуальності практично відсутня, проте мається на увазі як репрезентація і афірмація найважливіших особистісних характеристик. Наприклад, на неї налягають і феномен селфі як програвання ролей, і неминучий селфі-шеймінг, що стали невід'ємною частиною візуальної культури Інтернет.

Абстрагуємося в цьому тексті від мови як засобу і зосередимося на комунікації як пошуку / знаходженні себе і, в підсумку, самоміфотворчості.

Інтернет репрезентує повсякденність homo informaticus в силу своєї комунікативної природи. Мережа задає і створює повсякденні ритуали, нові комунікативні стратегії і ритми (перевірка електронної пошти і соціальних мереж, числені месенджери, стрічка новин, і т.п.), нові міфологеми, і, таким чином, істотно

змінює повсякденність, вбудовуючи індивіда в себе [6], причому соціальні ролі особистості знаходять власну мережеву реальність, стаючи різними «комунікативними особистостями» в процесі спілкування з різними людьми [4]. Так, наприклад, одна і та ж жінка може виступати в Мережі як вчена (професійне спілкування, дистанційна освіта), людина з активною громадянською позицією (політичні блоги й телеграм-канали), мати (батьківські форуми й дошки оголошень, спілкування з нянями, виховательками/ляма і викладачками/чами), феміністка, бадмінтоністка, пацієнтка, подруга і т. п. Відповідно, множинна ідентичність перетворюється на грані множинної особистості. Однак, оскільки з іншого боку стереотипи, ритуали і традиції як міфологічні елементи, які об'єднують індивідів у їх світосприйнятті, фактично задають межі розуміння [8], говорити саме про індивідуальність складно.

Зупинимось на трансформації типізаційних механізмів в Мережі. За визначенням У. Ліппмана, стереотип — це спрощене упереджене заздалегідь прийняте уявлення про суб'єкта або об'єкт, що «говорить про світ до того, як ми пізнаємо його на досвіді» [2]. Повсякденна людська поведінка мінлива, але типізована. І типізація дій перетворює хаос людської взаємодії на систему так, що реальність стає зрозумілою і передбачуваною. Чим важливіше для суспільства та чи інша сфера людської діяльності, тим жорсткіше вона типізована. Стереотипи допомагають успішно діяти у навколишній дійсності та звужують область розуміння: те, що відповідає стереотипу, потрапляє в поле людської уваги, а решта — ні. Цей механізм створює загальне комунікативне поле для спілкування і розуміння людей зі спільними стереотипами. І він же розділяє групи з різними поглядами та породжує дискримінацію [12].

Стереотипи архаїчні і та можуть бути інтерпретовані як міфологічні елементи, тому що: 1) вони є особистісними і часто неусвідомлено впливають на поведінку індивідів як частину імпліцитної складової культури, 2) відтворюють зразки наслідування, засновані на переконанні, що не треба міняти те, що «робилося протягом століть і допомагало нашим предкам» [6]. Їх функції в Інтернет трансформуються в такий спосіб: результатом виконання пізнавальної функції стає ієрархічна логічна схема, але картина світу, підпорядкована гносеологічній аддитивності, схожа з архаїчним мисленням; ідентифікаційна функція інвертується: вже не індивід шукає норми, щоб відповідати своїй групі, але інформація, що несе норми, повинна знаходити і залучати людину і створювати нове «ми»; мережеве інкогніто та ефект особистості-тексту змінюють стилі спілкування [8].

Таким чином, можна припустити перехід від *індивідуального до нового варіанту Ми-мислення*, «втрату Я» в термінології Едіт Штайн. «Я» істотно трансформується. Під час прийняття стереотипу як «групового об'єднувача» відбувається несвідома відмова від рефлексії, воля особистості проявляється тільки в рамках стереотипу, самооцінка ґрунтується на тих чи інших упереджених «всім відомих» уявленнях, самопізнання замінюється ярликами, самооцінка і цінність Іншого — лейблом відповідності/невідповідності [12]. Більш того, образ світу і світ зливаються в Леві-строссівському розумінні слова: існує тільки те, що представлено в Інтернет, решта не цікава або не має місця взагалі, крім того, для користувача всередині екранної культури розмивається грань між словом і чином, коли операції зі знаками замінюють дії в реальному житті [7]. Таким чином, ми можемо зробити висновок, що стереотип підштовхує нас до повернення до архаїчного Ми-мислення з різними варіантами групової приналежності.

Залежно від гендеру *homo informaticus*, як зміст стереотипів щодо нього/ неї, так і продукування стереотипів може сильно відрізнятись. Причому розмежування пролягає не лише по самій гендерній лінії (уявлення про «традиційну» феміністичність/ маскуліністичність, проблематизація жіночого досвіду як такого в умовах патріархату), а й по лінії ставлення до жіночих прав та жіночого досвіду — стереотипи (в тому числі, і позитивні) про «правильний (про)фемінізм» об'єднують навколо себе нові мережеві спільноти. Однак, оскільки різноманітність досвіду в залежності від конкретних культурних, соціальних та біографічних факторів є дуже великою, то саме вона не тільки породжує множинність і варіативність феміністичності [5], а й проблематизує єдину феміністичну групову ідентичність [3, 33]. Можлива також відмова від (неправильної) феміністичності шляхом феномена інтерналізованої (засвоєної) мізогінії [1, 66]. І в цьому випадку можна зробити висновок про появу саморозуміння, заснованого не тільки на ототожненні, а й на протиставленні себе Іншому в бінарній опозиції «Чоловіче = правильне, самоцінне, не жіноче» / «Жіноче = вторинне, не надто важливе», коли користувачки намагаються позиціонувати себе як «загальнолюдину» або «жінку, яка веде життя за правилами», щоб уникнути осуду (презирство до фемінітівів, «бабської поведінки», знецінення жіночого досвіду, і т.п.).

Ця ж бінарна опозиція лежить в корені відмінностей мовної поведінки користувачок і користувачів Інтернету. Не дивлячись на уявну свободу анонімності, кількість «менсплейнінга» (нав'язливе, частіше чоловіче — жінкам, бажання пояснювати будь-яку,

в тому числі, й невідому для доповідача тему з позиції експерта) в Мережі в порівнянні з реальною повсякденністю збільшується [11]. Жіночі та агендерні ніки в Мережі отримують менше відповідей на повідомлення. Жіночі пости частіше є ввічливими та емоційно виразнішими [10], рідше написані в «стилі звіту» (report-talk), частіше — в «стилі взаєморозуміння» (rapport-talk), оскільки, на думку Дебори Таннен, жінки соціалізовані в розумінні розмови як «клею, що скріплює відносини» [13]. Сьюзен Херринг зазначає, що жіноча мережева емоційність може бути викликана страхом бути запідозреною в недружелюбності або байдужості [11].

Таким чином, ми можемо стверджувати, що: мережева самоідентифікація йде по мозаїчному типу, породжуючи множинну особистість/ безліч «комунікативних особистостей» в залежності від соціальної ролі та партнерів/ок по спілкуванню; групова ідентичність навколо загальних стереотипів повертає homo informaticus до архаїчного ми-мислення на новому рівні; зміст і продукування гендерних (як позитивних, так і негативних) стереотипів не тільки приписує їх носительку/ носія до певної спільноти, а й в вагомій частині випадків продукує інтерналізувати мізогінії у жінок, а також впливає на мережеву поведінку особистості.

ЛІТЕРАТУРА

1. Захарова Е.К., Савинская О.Б. Применение стратегии смешивания методов для изучения усвоенной мизогинии среди женщин поколения Миллениум //Мониторинг общественного мнения:Экономические и социальные перемены. 2017. № 2. С. 63–81.
2. Липпман У. Общественное мнение. — М. : Институт Фонда «Общественное мнение», 2004. — 322 с.
3. Н. О. Магнес «I am sick and I am tired of conforming»: эмансипационный нарратив // Вестник СПбГУ. Сер. 9. 2016. Вып. 2 — с. 32–48.
4. Максимова О.Б. Самоидентификация и конструирование гендерной идентичности // Вестник РУДН, серия Философия, 2014, № 2.
5. Темкина А. А. Феминизм: Запад и Россия // Преображение (Русский феминистический журнал). 1995. № 3. С. 5–17.
6. Щербина М.М. Міфологічні елементи в культурних формах повсякденності (філософсько- культурологічний аналіз): Дисертація кандидата філософських наук. Спеціальність 01.00.04 — філософська антропологія, філософія культури — Харків: ХНУРЕ, 2006.
7. Щербина М.М. Миф и Интернет: мифологический и экранный культурный код // Научный вестник «Гілея». — К. : ВІР УАН, 2014. — Вып. № 91 (12) — С. 272-275.

8. Щербина М.М. Повсякденність у просторі Всесвітньої павутини: трансформація функцій стереотипу у повсякденному досвіді користувача Інтернет // Научный вестник «Гілея». — К. : ВІР УАН, 2013.— Вып. № 74 (№7) — С. ???
9. Ясперс К. Разум и экзистенция. — М. : Канон-плюс, 2013. — 304 с.
10. Fox, A. B., Bukatko, D., Hallahan, M., & Crawford, M. The Medium Makes a Difference: Gender Similarities and Differences in Instant Messaging. // Journal of Language and Social Psychology, 26(4), Dec.. 2007, p. 389–397.
11. Herring S.C. Gender and power in online communication. In J. Holmes & M. Meyerhoff (Eds.), The handbook of Language and Gender. — Oxford: Blackwell Publishers. — pp. 202-228.
12. Shcherbina M. Between I and We-thinking: phenomenology, mythology, gender stereotyping // Гендер. Екологія. Здоров'я. Матеріали міжнародної конференції (Харків, 18-19 квітня 2019 року) — с. 34-36.
13. Tannen, D. You Just Don't Understand: Women and Men in Conversation. New York, NY: Morrow, 1990. — pp.342.

Розглянуто та проаналізовано феномен самоідентифікації як/та комунікації у Мережі. Зроблено висновок про множинну ідентичність, що базується на соціальних ролях та про перехід від індивідуального до ми-мислення, подібного до архаїчного з різними варіантами групової приналежності. Показано, що зміст і продукування гендерних стереотипів приписує особистість до певної спільноти, продукує інтерналізувати мізогінію у жінок та впливає на мережеву поведінку особистості.

Ключові слова: міф, комунікація, Інтернет, гендер, ми-мислення, стереотип.

The phenomenon of self-identification as / and communication in the Internet is considered and analyzed. The conclusion is made that there are multiple identities based on social roles and the transition from individual thinking to we-thinking with different variants of group affiliation is similar to archaic type of thinking. It has been shown that the content and production of gender stereotypes ascribes personality to a particular community, produces internalized misogyny in women thinking and behavior, and influences online personality behavior.

Keywords: myth, communication, Internet, gender, thinking, stereotype.

АВТОРИ

Альчук Марія Павлівна — доктор філософських наук, професор Львівського національного університету імені Івана Франка

Абашиник Володимир Олексійович — доктор філософських наук, доктор філософії Йенського університету імені Фрідріха Шіллера (ФРН), завідувач кафедри гуманітарних та фундаментальних юридичних дисциплін, Харківський університет.

Алексєнко Алла Петрівна — доктор філософських наук, професор кафедри філософії, Харківський національний медичний університет

Андрущенко Віктор Петрович — доктор філософських наук, професор, член-кореспондент НАН України, дійсний член Національної академії педагогічних наук України, заслужений діяч науки і техніки України, ректор Національного педагогічного університету імені М. Драгоманова (м. Київ)

Артеменко Микита Андрійович — студент IV курсу філософського факультету Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна

Бабиц Валерій Петрович — доктор економічних наук, професор, голова Всесвітньої ноосферної спітовариства імені В.І. Вернадського, член асоціації російських вчених штату Массачусетс (м. Бостон, США)

Безродний Андрій Геннадійович — кандидат філософських наук, доцент Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна

Бейлін Михайло Валерійович — доктор філософських наук, професор кафедри гуманітарних наук Харківської державної академії фізичної культури

Беценко Тетяна Петрівна — доктор філологічних наук, професор кафедри української мови і літератури Сумського державного педагогічного університету імені А. С. Макаренка

Білик Олексій Михайлович — кандидат філософських наук, доцент

Білик Ярослав Михайлович — доктор філософських наук, професор Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна

Бойченко Михайло Іванович — доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії, Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Бутко Юлія Леонідівна — доктор філософії (Phd), старший викладач кафедри філософії, соціополітики та права Донбаського державного педагогічного університету (м. Слов'янськ)

Газнюк Лідія Михайлівна — доктор філософських наук, завідувач кафедри гуманітарних наук Харківської державної академії фізичної культури

Голіков Сергій Олександрович — кандидат філософських наук, доцент кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна

Гончаров Геннадій Миколайович — кандидат філософських наук, доцент кафедри гуманітарних наук Харківської державної академії фізичної культури

Гужва Алла Анатоліївна — кандидат філософських наук, завідувачка відділу комплектування документів Центральна наукова бібліотека Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна

Дахній Андрій Йосипович — кандидат філософських наук, доцент Львівського національного університету імені Івана Франка

Дейнека Володимир Васильович — асистент кафедри філософії Харківського національного медичного університету

Дмитришин Любомир Ігорович — студент Київської трьохсвятительської духовної семінарії УГКЦ

Доброносова Юлія Дмитрівна — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та педагогіки Національного транспортного університету

Довгань Анатолій Олексійович — доктор філософських наук, професор Тернопільського національного технічного університету імені Івана Пулюя

Доннікова Ірина Анатоліївна — доктор філософських наук, доцент, завідувачка кафедри філософії Національного університету «Одеська Морська Академія»

Єрмоленко Анатолій Миколайович — доктор філософських наук, професор, член-кореспондент НАН України, директор Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України

Загрійчук Іван Дмитрович — доктор філософських наук, професор Українського державного університету залізничного транспорту

Ільїн Володимир Васильович — доктор філософських наук, професор Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Карпенко Іван Васильович — доктор філософських наук, професор, декан філософського факультету Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна

Карпенко Катерина Іванівна — доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Харківського національного медичного університету

Кобченко Юрій Федорович — кандидат географічних наук, доцент Харківського національного технічного університету сільського господарства імені П. Василенка

Козюра Ігор Валерійович — кандидат історичних наук, професор кафедри менеджменту ВНЗ Укоопспілки «Полтавський університет економіки і торгівлі»

Колічева Тетяна Владиславна — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціології Українського державного університету залізничного транспорту (м. Харків, Україна)

Костенко Ганна Костянтинівна — аспірантка кафедри теорії культури і філософії науки Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна

Кретов Павло Васильович — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та релігієзнавства Черкаського національного університету імені Б. Хмельницького

Кретова Олена Іванівна — кандидат педагогічних наук, доцент кафедри російської мови, зарубіжної літератури та методики навчання Черкаського національного університету імені Б. Хмельницького

Кривцова Наталя Вячеславівна — кандидат психологічних наук, психолог центру підготовки та складання ОСКІ (об'єктивного структурованого клінічного іспиту) Одеського національного медичного університету, директор товариства «Міжнародна академія психосинергетики та альфології («МАПА»)

Лавринович Олена Анатоліївна — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та педагогіки Національного транспортного університету

Логвин Михайло Михайлович — кандидат географічних наук, доцент кафедри туристичного та готельного бізнесу ВНЗ Укоопспілки «Полтавський університет економіки і торгівлі»

Матковський Олександр Миколайович — провідний концертмейстер кафедри хореографії та музично-інструментального виконавства Навчально-наукового інституту культури мистецтв Сумського державного педагогічного університету імені А. С. Макаренка

Маїталер Антоніна Анатоліївна — доктор філософських наук

Меднікова Галина Сергіївна — доктор філософських наук, професор кафедри культурології Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова

Мозгова Наталія Григорівна — доктор філософських наук, професор завідувач кафедри філософії Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова

Мозговий Леонід Іванович — доктор філософських наук, професор, Донбаський державний педагогічний університет (м. Слов'янськ)

Моїсєєва Наталія Іванівна — кандидат філософських наук, доцент, доктор філософії, завідувач кафедри ЮНЕСКО «Філософія людського спілкування» та соціально-гуманітарних дисциплін Харківського національного технічного університету сільського господарства імені Петра Василенка

Москвін Ярослав Вікторович — аспірант Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна

Мошинська Олена Юліївна — кандидат філософських наук, доцент кафедри іноземних мов № 1 Національного юридичного університету імені Ярослава Мудрого

Нікульчев Микола Олександрович — кандидат філософських наук, професор Донецького національного технічного університету (м. Покровськ)

Новіков Борис Володимирович — доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Київського національного університету «Київський політехнічний інститут» імені Ігоря Сікорського

Павлов Валерій Лук'янович — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Київського національного університету харчування і промисловості

Павлов Віталій Іванович — кандидат філософських наук, доцент, директор Лиманської філії Українського державного університету залізничного транспорту (м. Лиман)

Панков Георгій Дмитрович — доктор філософських наук, професор Харківської державної академії культури

Перепелиця Олег Миколайович — доктор філософських наук, доцент, завідувач кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна

Петрушенко Віктор Леонт'євич — доктор філософських наук, професор кафедри філософії Національного університету «Львівська політехніка»

Петрушов Володимир Миколайович — доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії та соціології Українського державного університету залізничного транспорту (м. Харків)

Пилипенко Світлана Григорівна — кандидат філософських наук доцент кафедри ЮНЕСКО «Філософія людського спілкування» та соціально-гуманітарних дисциплін Харківського національного технічного університету сільського господарства імені Петра Василенка

Попова Наталія Валеріївна — кандидат філософських наук, доцент кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада філософського факультету Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна

Прокопенко Володимир Володимирович — доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й.Б. Шада філософського факультету Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна

Семенова Юлія Анатоліївна — кандидат філософських наук, декан факультету фізичного виховання і здоров'я людини, професор кафедри гуманітарних наук Харківської державної академії фізичної культури

Сенченко Анатолій Якович — кандидат філософських наук, доцент Української інженерно-педагогічної академії УНППІ (М. Краматорськ)

Скляр Георгій Павлович — доктор економічних наук, професор, завідувач кафедри туристичного та готельного бізнесу ВНЗ Укоопспілки «Полтавський університет економіки і торгівлі»

Сук Олена Євгеніївна — старший викладач кафедри філософії і педагогіки професійної підготовки Харківського національного автомобільно-дорожного університету

Сухина Валентина Феофанівна — доктор філософських наук, професор Харківського гуманітарного університету «Народна українська академія»

Тимченко Віталій Миколайович — кандидат філософських наук, викладач Київського інституту банківської справи

Титар Олена Володимирівна — доктор філософських наук, доцент, професор кафедри теорії культури і філософії науки філософського факультету Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна

Толстов Іван Вікторович — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціології Українського державного університету залізничного транспорту (м. Харків, Україна)

Хміль Володимир Васильович — доктор філософських наук, професор Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна (м. Дніпро)

Хміль Тетяна Володимирівна — кандидат філософських наук, доцент кафедри права та європейської інтеграції Дніпропетровського регіонального інституту державного управління при президентові України (м. Дніпро)

Хо Янь — аспірант Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна

Храброва Ольга Вікторівна — кандидат філософських наук, доцент кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна

Чаплицін Олександр Костянтинович — доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії і педагогіки професійної підготовки Харківського національного автомобільно-дорожного університету

Шаповал Володимир Миколайович — доктор філософських наук, професор кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Харківського національного університету внутрішніх справ

Шильман Михайло Євгенович, кандидат філософських наук, доцент кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й.Б. Шада, філософський факультет Харківського національного університету імені В.Н.Каразіна

Щербина Марія Михайлівна — кандидат філософських наук, доцент, асистент Харківського національного медичного університету