

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
Черкаський національний університет
імені Богдана Хмельницького

ISSN 2076-5894
INDEX  COPERNICUS
INTERNATIONAL
ICV 2015: 49.60

ВІСНИК

ЧЕРКАСЬКОГО

УНІВЕРСИТЕТУ

Серія
ФІЛОСОФІЯ

Науковий журнал

Виходить 2 рази на рік

Заснований у березні 1997 року

№ 1. 2017

Черкаси – 2017

**Засновник, редакція, видавець і виготовлювач –
Черкаський національний університет імені Богдана Хмельницького**

Свідоцтво про державну перереєстрацію КВ № 21389-11189Р від 25.06.2015

Науковий журнал містить статті, присвячені актуальним проблемам філософії культури, етики та естетики, соціальної філософії, філософії науки і освіти, логіки та філософії мови. У публікаціях досліджуються світоглядно-духовні підстави формування української етнічної ідентичності, категорія мімезису в аскетико-естетичному дискурсі Візантії, розглядається смислове наповнення поняття сакральності жертви та особливості карсавінської метафізики «вмирання», розкривається зміст вихідних принципів філософії гуманізму і демократії, з'ясовується специфіка свободи як вихідного принципу лібералізму та ідеї «структури повсякдення» в умовах глобалізації, пропонується аналіз деяких актуальних проблем історії філософії та філософії релігії.

Для широкого кола фахівців у сфері гуманітарних наук, викладачів, аспірантів, студентів та пошукачів.

Журнал входить до переліку наукових фахових видань України з філософських наук (Наказ МОН України від 12 травня 2015 р. № 528).

Випуск № 1 наукового журналу Вісник Черкаського університету, серія: філософія рекомендовано до друку та поширення через мережу Інтернет Вченою радою Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького (протокол № 8 від 15 червня 2017 року).

Журнал індексується в міжнародній наукометричній базі Index Copernicus (ICV 2015:49.60) та реферується Українським реферативним журналом «Джерело» (засновники: Інститут проблем реєстрації інформації НАН України та Національна бібліотека України імені В. І. Вернадського), індексується Google Scholar.

Головна редакційна колегія:

Черевко О.В., д.е.н., проф. (головний редактор); *Босюк Ф.Ф.*, член-кор. НАПН України, д.б.н., проф. (заступник головного редактора); *Корновенко С.В.*, д.і.н., проф. (заступник головного редактора); *Кирилюк Є.М.*, д.е.н., проф. (відповідальний секретар); *Архипова С.П.*, к.пед.н., проф.; *Біда О.А.* д.пед.н., проф.; *Гнезділова К.М.*, д.пед.н., доц.; *Головня Б.П.*, д.т.н., доц.; *Гусак А.М.*, д.ф.-м.н., проф.; *Десятков Т.М.*, д.пед.н., проф.; *Земзюліна Н.І.*, д.і.н., проф.; *Жаботинська С.А.*, д.філол.н., проф.; *Кузьмінський А.І.*, член-кор. НАПН України, д.пед.н., проф.; *Кукурудза І.І.*, д.е.н., проф.; *Лизогуб В.С.*, д.б.н., проф.; *Ляшенко Ю.О.*, д.ф.-м.н., доц.; *Марченко О.В.*, д.філос.н., проф.; *Масненко В.В.*, д.і.н., проф.; *Мігус І.П.*, д.е.н., проф.; *Мінаєв Б.П.*, д.х.н., проф.; *Морозов А.Г.*, д.і.н., проф.; *Перехрест О.Г.*, д.і.н., проф.; *Поліщук В.Т.*, д.філол.н., проф.; *Селіванова О.О.*, д.філол.н., проф.; *Чабан А.Ю.*, д.і.н., проф.; *Шнак В.П.*, д.пед.н., проф.

Редакційна колегія серії:

Марченко О.В., д.філос. н., проф. (відповідальний редактор), *Процишин В.М.*, к.філос.н., доц. (відповідальний секретар), *Бичко І.В.*, д.філос.н., проф., *Богданов В.С.*, д.філос.н., проф., *Дмитренко М.Й.*, д.філос.н., проф., *Дуйкін В.Р.*, д.філос.н., проф., *Иценко М.П.*, д.філос.н., проф., *Коломієць О.Г.*, д.філос.н., доц., *Стадник М.М.*, д.філос.н., проф., *Шнак В.Т.*, д.філос.н., проф., *Szymanek K.*, dr. hab. (Польща), *Slomski W.*, dr. hab., prof. (Польща), *Короткая Т.П.*, д.філос.н., проф. (Білорусія).

За зміст публікації відповідальність несуть автори.

Адреса редакційної колегії:

18000, Черкаси, бульвар Шевченка, 81,
Черкаський національний університет ім. Б. Хмельницького,
кафедра філософії та релігієзнавства. Тел. (0472) 37-55-57
web-сайт: <http://philosophy-ejournal.cdu.edu.ua/index>
e-mail: epictet@ukr.net

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

УДК 246.3

КРИВДА Наталія Юріївна,
доктор філософських наук,
професор кафедри української філософії та культури
Київського національного університету
імені Тараса Шевченка,
e-mail: n.kryvda@britishmba.in.ua

**ІКОНА ЯК ОДИН ІЗ ЧИННИКІВ ФОРМУВАННЯ
УКРАЇНСЬКОЇ ЕТНІЧНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ**

В статті показано, що амбівалентний вплив релігії на процес українського етнотворення був зумовлений двоєвірним характером української релігійності, у підсумку чого у світоуявленні українців протягом тривалого часу зберігалася біполярна міфологічна модель світу з притаманним їй різким протиставленням «Своїх» і «Чужих», яке вибудовувалося на основі відмінностей мови та звичаєвої і обрядової практики. Ця особливість визначила своєрідність українського варіанту ієрархії ідентичностей, в якій провідну роль відіграла не конфесійна приналежність, а обрядова практика, яка у підсумку того ж двоєвірного характеру української релігійності, набула християнізованого вигляду, завдяки залученню окремих елементів православної культури. Провідне місце серед них відіграла ікона – вона стала тим демаркаційним чинником, який структурував соціальний простір візуально та ритуально, відмежовуючи «Своїх» від «Чужих».

Ключові слова: ікона, ідентичність, обрядова практика, двовір'я, етнос.

Постановка проблеми. В сучасному інтелектуальному дискурсі проблема індивідуальної та колективної ідентичності набула неабиякої актуальності у зв'язку з тим, що сучасний світ розмиває контури та межі, які тривалий час визначали життя людини. Вказані зміни супроводжуються збереженням традиційних суспільних інститутів, які утримуючи зовнішню сталість, докорінно трансформуються зсередини. Це зумовлено тим, що сучасність характеризується експлікацією в суспільний простір нігілізму, який був концептуалізований Ф. Ніцше як «смерть Бога». Руйнація метафізичного світу, а з ним і ціннісної системи суспільства та чинників колективної ідентифікації призвели до того, що ідентичність людини стає ламкою, розколотою та фрагментованою. Подібною є ситуація і в сфері колективної ідентичності, межі якої істотно розмиваються у підсумку практичного впровадження мультикультуралізму. Поширення цієї ідеології руйнує та розмиває історично сформовані соціальні групи – вони змушені перебувати у постійному діалозі та взаємодії з «Іншим», що призводить не тільки до поступового розмивання кордонів етнічних держав, а й породжує громадянські конфлікти, які порушують спокій, руйнуючи групову єдність, не тільки в транзитивних, а й, здавалось би, давно сформованих національних середовищах.

Модифікація соціокультурного простору сучасного світу супроводжується низкою істотних виключень, які проявляються через органічне поєднання основних тенденцій глобалізованого світу, та збереженням етнокультурних традицій. Показовим прикладом у даному контексті може бути українська ідентичність, яка значною мірою сформувалася на тлі релігійного чинника. Звичайно, релігійна ідентичність українців, частіше за все співіснувала з іншими формами ідентичності (політичною та становою), водночас проявляючись в конкретно-історичному вимірі у виразній прив'язаності до примордіальних груп (родини, територіального об'єднання, релігійної спільноти тощо). Вказана обставина, на наш погляд, мала вкрай амбівалентне значення для українського суспільства. З одного боку, саме завдяки своєрідності колективної ідентифікації українців, збереглася тяглість етнокультурної самотності, на тлі якої було закладено фундамент української нації та держави на початку ХХ ст. З іншого боку,

історико-культурні особливості, які свого часу мали докорінно важливе культуротворче та націєтворче значення, у мінливому світі сьогодення набувають дещо протилежного значення – сьогодні прив'язаність до примордіальних груп стала чи не ключовим гальмівним чинником суспільно-економічного та цивілізаційного розвитку українського соціуму.

Зважаючи на високий рівень релігійності українського суспільства, з одного боку, та амбівалентний вплив ментальних структур української культури та суспільної свідомості, з іншого боку, дослідження своєрідності та чинників формування української етнокультурної ідентичності є актуальним і своєчасним.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Вивчення проблем ідентичності відбувається в широкому гуманітарному полі – традиційно до неї долучаються філософи, психологи, культурологи, які з різних методологічних позицій підходять до вивчення цієї проблеми. Водночас незмінну теоретичну основу вказаних досліджень складають праці У. Бека, Е. Еріксона, Ч. Тейлора («Джерела особистості. Становлення сучасної ідентичності»), С. Хантінгтона, Ф. Фукуями та ін. Безумовний пріоритет у висвітленні цієї проблеми належить З. Фройдю («Тотем і табу», «Сум та меланхолія», «Психологія мас та аналіз людського Я»), який відкрив і детально висвітлив основні механізми формування ідентифікації. Не менш показовими у даному контексті є і праці К. Юнга, який, на відміну від свого попередника, доводив, що становлення людини відбувається не в ранньому віці, а протягом усього життя, у підсумку чого формування особистості розглядається крізь призму проблеми її «самості», або «самототожності».

Поряд із працями, які присвячені виключно проблемі індивідуальної чи (та) колективної ідентичності, важливе теоретичне і методологічне значення для відтворення механізмів та чинників формування української етнічної ідентичності, відіграють праці присвячені процесам культурно-цивілізаційної ідентифікації, в тому числі й українського суспільства. В даному контексті доречно згадати роботи Б. Бойчука, Г. Грабовича, О. Прицака, О. Субтельного, І. Лисяка-Рудницького, М. Тарнавського, Ю. Шевельова (Шерех), В. Яніва та ін. Вплив релігійного чинника на процес формування української ідентичності зустрічаємо у працях М. Грушевського, В. Липинського, І. Крип'якевича, І. Огієнка (митрополит Іларіон) та ін.

Окремі аспекти проблеми впливу релігійного чинника загалом та окремих елементів православної культури і обрядової практики були висвітлені у працях таких відомих сучасних дослідників, як О. Богомолець, М. Попович, І. Кондратьєва, М. Степико, С. Сторожук, Ю. Чорноморець та ін. Згадані дослідники з різних теоретико-методологічних позицій підходили до вивчення впливу релігії на формування колективної ідентичності, водночас погоджуючись із тим, що монотеїстичні релігії, і особливо християнство східного зразка, прагне домінувати над іншими формами колективної ідентичності, експлікуючи тим самим одну із причин деконсолідації сучасного українського соціуму. Загалом погоджуючись із вказаними висновками, все ж хотілося б зацентувати увагу на тому, що в період зародження української етнокультурної ідентичності, тобто на початку XIX ст. рівень релігійності українського населення був надзвичайно високим, що, за умови підпорядкування української церкви Московському патріархату, мало би призвести до формування єдиної етнокультурної групи, між тим, як зауважував І. Лисяк-Рудницький, українські та російські селяни ніколи не вважали, що належать до одного народу, бо різнилися і мовою, і одягом, і традиціями, й фольклором, і домашнім устроєм, і способом життя та громадською організацією [1, с. 474]. Водночас, дослідник неодноразово акцентує увагу на високому рівні децентралізації українського простонароддя, що й визначило високий рівень «народної вітальності», на тлі якої конструювалася етнокультурна ідентичність.

Зважаючи на чільну увагу дослідників до проблеми релігійної ідентичності загалом та ролі релігії як чинника формування колективної ідентичності, **метою** нашого дослідження стало розкриття тих елементів релігійної культури, які лягли в основу формування української етнокультурної ідентичності.

Виклад основного матеріалу. Незважаючи на те, що релігія сьогодні розглядається як одна із об'єктивних культурних ознак етнічної та національної єдності, її етнотворче значення вкрай амбівалентне [2, с. 214-215; 3, с. 171]. З одного боку, релігія, як свідчить приклад іудеїв, могла стати індикатором етнічної дивергенції. Водночас, частіше етнокультурна єдність формувалася всупереч релігійній спорідненості, що яскраво засвідчує приклад бурят, етнокультурна своєрідність яких сформувалася на тлі трьох конфесійних груп – буддистів, шаманістів та православних християн. Не менш показовим у даному контексті є й приклад українців, які, незважаючи на спільну з росіянами історичну долю та віросповідання, чітко усвідомлювали власну етнокультурну відрубність. Вказана особливість, на думку І. Лисяка-Рудницького, була зумовлена тривалою «неісторичністю» української нації, підсумком якої стало зосередження етнокультурного потенціалу народу у децентралізованих локальних групах, які не потребували для свого існування якихось складаних соціальних інститутів. Останні репрезентували тільки соціальну еліту, яка неодноразово зникла з історичної арени, не витримавши тиску історичних катастроф [4, с. 15].

Зауваги І. Лисяка-Рудницького щодо локалізації етнокультурного потенціалу українців у децентралізованих локальних групах надзвичайно важливі в контексті дослідження ролі релігійної ідентичності в процесі формування українського етносу. Останній, так само як і інші етнічні спільноти, був результатом свідомої діяльності еліти, спрямованої на піднесення народної свідомості і формування релігійної ідентичності. На українських теренах вказаний процес уперше виразно проявляється в часи християнізації Русі, у підсумку якої, київська держава мала не тільки вийти на міжнародну арену, а й сформувати культурну гомогенність населення на тлі релігійного чинника. Звичайно, більш амбітними у цьому відношенні були плани візантійського василевса, який у підсумку християнізації руських князів, мав трансформувати сильного супротивника у вірного підданого, розширивши тим самим кордони Візантійської імперії [5]. Втім, цей принцип порушився відразу після прийняття християнства Руссю – місцеві князі не маючи ні найменшого бажання підкорятися Візантії, не тільки зберегли за собою політичну автономію, а й зробили спробу перебрати на себе функції візантійського імператора і стати намісником Бога на землі. Ця інтенція виразно проявилася у спробі митрополита Іларіона реінтерпретувати євангельське вчення та представити Візантію як «старий міх», у який не можна вливати нове вино християнської «благодаті й істини» [6]. Інтенція на сепарацію від візантійської культури завдяки зародженню київської іконописної школи [7], майстри якої в художній формі відобразили глибоку відмінність релігійного світогляду візантійського та руського населення. «Мистці ікони в Київській Русі, – як справедливо зауважує Д. Степовик, – бачили небо, його мешканців, увесь незбагненний духовний світ не у дзеркалі небесного раю, не як площинні і безтілесні тіні, а у вигляді правдивого з'явлення небожителів на землі у своїй матеріальній суті» [8, с. 34]. Ця особливість, на наш погляд, була зумовлена глибоким вкоріненням пантеїстичних уявлень у світогляді русичів [9].

На відміну від привілейованих верств руського населення, яке, сподіваючись отримати привілеї та матеріальний зиск зовнішньо долучалося до християнської релігії, хрещення народних мас відбувалося насильницьким шляхом, а «нову віру було густо полито кров'ю українського народу» [10, с. 83]. Багато киян, як стверджує І. Огієнко, повтікало в глухі місця, в той час як охрещені сиділи мовчки, адже нічого більше про християнство, ніж купання у річці, вони не знали. Ще складнішим був процес християнізації поза Києвом. Це, з одного боку, було обумовлено відсутністю достатньої кількості священників, а з іншого, – спротивом населення: «коли приходило військо для охрещення, – пише І. Огієнко, – народ утікав і ховався по лісах, яких тоді було досить; а кого урядники таки встигли вхопити і охрестити, той все одно тримався старої віри в загальному морі її, коли відходило військо... А з насильницького охрещення не робив собі клопоту» [10, с. 94].

Збереженню старої віри серед простонароддя значно сприяла й наявність великої кількості волхвів. Вони були представниками язичництва перед Богом, і посередниками Бога

з людьми. Волхви походили з народу і жили поруч з ним, а тому їх агітація проти християнства була набагато міцнішою від аргументів християн. На думку І. Огієнка, саме завдячуючи волхвам «наш народ так уперто та довго боронив свою стару віру, а почасти доніс її й донині» [10, с. 94]. Як відомо, збереження «старої віри» у середовищі різних прошарків українського населення призвело до постання двовір'я [11, с. 313], в межах якого «язичницькі вірування і обряди зберігалися під зовнішнім шаром християнства» [12, с. 11-12]. На наш погляд, саме ця особливість релігійного світогляду українців визначала напрям та своєрідність етнотворчого процесу – вона інтенсифікувала притаманне міфологічній моделі світу протиставлення між «Своїм» і «Чужим» і тим самим зберегла незмінними історичний досвід народу та звичаєві стереотипи. Формування простору «Свого», відповідно до міфологічних уявлень, відбувалося через відмежування Космосу (свого, впорядкованого світу) від Хаосу (чужого, безладного не-світу чи іносвіту). У більш пізній період, ця біполярна модель дещо видозмінилася, у підсумку чого простір Чужого розглядається вже не тільки як Хаос, а як світ «Інших» (зазвичай варварів, німців), тобто тих, хто розмовляє іншою, частіше за все незрозумілою мовою [13, с. 5].

В цілому визнаючи мову як одну із найістотніших прикмет колективної ідентичності премодерної доби, ми все ж не схильні розглядати її як єдиний демаркаційний маркер тогочасних спільнот, що підтверджує і наведений у Літописі Руському опис звичаїв осібно проживаючих слов'ян [14]. Саме він дає підстави вважати, що у додержавний період слов'янської історії колективна ідентичність місцевого населення вибудовувалася на тлі стереотипізованих форм поведінки, які акумулювалися і відтворювалися в різних людських колективах у формі звичаю [15, с. 80].

Зроблені нами уточнення дають підстави стверджувати, що формування простору «Свого» у ранніх культурах відбувалося завдяки впорядкуванню світу, яке здійснювалося через звичай втілений у ритуалі, який пронизував усі сфери колективного життя. Водночас, не варто забувати, що впорядкування простору, яке відбувалося завдяки проведенню ритуалів, закріплених у формі звичаїв, структурували усі сфери суспільного буття, а тому зазвичай розпочиналися з дому, як найдрібнішої частки давньоруського суспільства [16, с. 460]. Іншими словами, впорядкування світу, виокремлення простору «Свого» відбувалося в просторі родини (або дому) завдяки відтворенню ритуалізованих обрядових практик. Вказані практики довгий час залишалися закритими щодо зовнішніх впливів, так як були орієнтовані на відтворення встановленого «од віку порядку» [17].

Звичайно, ми цілком свідомі того, що звичай, як одна із форм традиції, – це усталений культурний феномен, який проявляється у єдності з новацією, завдяки якій культура перебуває у постійному еволюційному розвитку. В процесі зародження української етнокультури таким інноваційним елементом стало прищеплене зовнішньо християнство, яке привнесло у звичаєву практику українського народу ряд важливих культурних елементів, які, на наш погляд, забезпечили «відпорність» (І. Лисяк-Рудницький) народної культури. Чільне місце серед них посіла ікона, яка стала зовнішньою, об'єктивною ознакою Нової віри. Водночас, ікона в руському, а згодом і українському середовищі сприймалася крізь призму двоєвірного характеру релігійного світогляду, у висліді чого, святі зображені на ній не завжди отримували універсальний характер. Зайнявши місце давніх язичницьких богів, ікона не набула нового функціонального значення, а тому вшановувалася насамперед як оберіг, сила якого розповсюджувалася тільки на представників певного роду. В даному контексті доречно пригадати історію з викраденням Андрієм Боголюбським Вишгородської ікони Божої матері (сьогодні Богородиця Володимирська) і перенесення її у Володимир-на-Клязьмі, куди подався і сам князь.

Більш виразно окреслена нами тенденція проявилася у результаті поступового проникнення християнського світогляду, а з ним і православного образу, у середовище простонароддя, яке розглядало ікону крізь призму міфологічного світогляду. У підсумку цього, у віддалених від культурних та політичних осередків регіонах, селяни шанували тільки

власні ікони, використовуючи їх як в родинній, так і в церковній обрядовій практиці. Правомірність нашого зауваження повністю підтверджують не тільки зауваги І. Огієнка [11, с. 331], а й «Історико-статистичний опис Харківської єпархії» (1852 р.), в якому йдеться про те, що простодушні українські селяни навіть у XVIII ст. зберігали звичай приносити до церкви власні «немайстерно писані ікони» [18, с. 19]. На наш погляд, вшанування «своїх» ікон, після проникнення християнського віровчення у середовище широких народних мас, забезпечувало оформлення і структурування простору завдяки відмежуванню «Свого» від «Чужого». Іншими словами, християнізація народних мас, яка призвела до постання своєрідного українського двовір'я, не зумовила істотних змін у свідомості простонароддя, яке продовжувало розвивати споконвічні звичаї і традиції частіше локалізованих та децентралізованих в спільнотах, єдність яких забезпечувала спільність обрядової практики, невід'ємним атрибутом якої була ікона.

Збереження біполярної міфологічної моделі світу у двоєвірному релігійному світогляді українців, стало тією «вегетативною силою» (І. Лисяк-Рудницький), яка забезпечила збереження культурної самобутності та етнокультурну різноманітність українського народу. Водночас, культурні символи, які забезпечували консерватизм народного світогляду, поєднавшись із свідомою діяльністю тогочасної культурної еліти, забезпечили розширення простору «Свого» і формування територіальних спільнот, на тлі яких постали етнографічні групи. Провідну роль у цьому процесі відіграли церковні ієрархи та освічені братчики, діяльність яких помітно активізувалася в XVII ст. Зокрема, намагаючись відстояти свої маєтності та землі від невпинного наступу католицизму, представники якого, як стверджує М. Грушевський, в народі вже більше століття асоціювалися з «Чужими» [19, с. 16-18], православне духовенство активізувало діяльність, спрямовану на залучення широких народних мас до церковної культури. Особливо плідні результати дала популяризація відомостей про благодатну силу православних реліквій та чудотворну силу ікон, яку забезпечила здійснена Атанасієм Кальнофойським, Дмитром Тупталом та Петром Могилою систематизація даних про дивовижні «випадки цілення біля святих мощів, ікон, джерел оздоровлення по молитвах святих подвижників» [20, с. 30].

Діяльність провідних тогочасних релігійних діячів мала непересічне значення не тільки для подальшого проникнення християнського віровчення в середовище широких народних мас, а й для формування етнокультурних регіонів, культурно-психологічна єдність яких виростала на тлі духовного зв'язку із святими місцями та чудотворними образами. Цьому значною мірою сприяла й активна діяльність професійних та напівпрофесійних іконописців, які створювали незліченну кількість копій тих чудотворних ікон, які забезпечували благополуччя й добробут окремих родин та цілого краю. Таким чином, поширення відомостей про чудотворну силу ікон сприяло розширенню простору «Свого», який відтепер не обмежувався родовою організацією, а охоплював цілий регіон. Ікони, а з ними й святі, із захисників окремої родини поступово трансформувалися у заступників деякої «уявної спільноти» (Б. Андерсон), представники якої, будучи незнайомими один із одним, все ж сповідували спільні цінності.

Варто відзначити, що формування етнографічних регіонів України найбільш виразно проявилось після Хмельниччини, яка істотно видозмінила політичні кордони України. Незважаючи на це, на наш погляд, ключову роль у цьому відіграв культурний чинник й передусім традиційно-побутова культура. Її норми та стереотипи, засвоюються несвідомо у ранньому дитинстві, екстраполюючись на усі сфери буденного життя, тим самим формуючи передумови для зародження відчуття спільноті, а з ним і етнічної єдності. Не останнє місце в цьому відношенні відіграли традиції народного іконопису та особливості вшанування святих у різних етнографічних регіонах, які були сформовані під впливом народного мистецтва, а також історичних, політичних та культурних колізій розвитку краю. Їх підсумком, як свідчить приватна колекція домашніх ікон О. Богомолець, зосереджена у Замку-Музеї Радомисль, стала виразна етнографічна різноманітність народного іконопису, яка добре проявлялася аж до XIX ст. Фактично, художня своєрідність народної ікони стала візуальним

оформленням простору «Свого», який далеко не завжди співпадав із адміністративним поділом, що яскраво засвідчують народні ікони Чернігівщини та Сіверщини [21].

Зроблені зауваження дають всі підстави погодитися із В. Лісовим у тому, що культурне життя в «аграрному суспільстві було різноманітним, не було ні спонуки, ні засобів для виникнення ширших культурно однорідних спільнот. До появи націй люди усвідомлювали себе належними до общини, племені, поселення тощо. Не існувало єдиної культури, яка б об'єднувала навіть культурно споріднені племена в культурну спільноту» [22, с. 13]. Подібну думку зустрічаємо і в Е. Гелнера, який вважає, що формування національних спільнот відбулося в процесі переходу від аграрного до індустріального суспільства [23, с. 161]. Показово, що окреслений перехід відбувається у результаті свідомої дії еліти, яка формує нове, і що важливо штучне середовище – національну культуру.

Правомірність висновків видатного англійського мислителя не викликає жодних сумнівів доти, доки мова йде про процес формування «старих» (Г. Сетон-Вотсон) націй, водночас хибуючи при поясненні українського націотворення. Адже, як відомо, у період «весни народів», яка активізувала націєтворчі процеси, суспільний і економічний устрій українського народу були примітивними [24, с. 120], що дало підстави Дж. Пламенацу говорити про наслідувальний та змагальний характер українського національного руху [25, с. 490-491]. На наш погляд, він постав не як логічний результат соціокультурного та економічного розвитку, а як своєрідна реакція української інтелігенції на злобу дня, що поставила під загрозу існування етнокультурної спадщини, яка існувала у великій кількості локалізованих та децентралізованих груп.

Формування нового типу культури, що охоплювала різні прошарки і верстви населення, відбувалося завдяки свідомій дії еліти, яка намагалася підняти окремі елементи етнокультурного різноманіття до рівня всезагальних, не руйнуючи водночас наявних культурних відмінностей. Результатом цієї діяльності стало постання етнічної культури, представники якої мають «власну назву, міфи про спільне походження, спільну історичну пам'ять, один або кілька елементів спільної культури, прив'язаність до батьківщини та усвідомлення своєї єдності (a sense of solidarity) хоча б серед деяких осіб» [26, с. 215]. Формування вказаних ознак відбувалося завдяки свідомій діяльності культурної еліти, спрямованої на розвиток внутрішнього відчуття єдності народу з елітою, яку забезпечувала мова та спільне походження. Не менше значення в процесі формування етнокультурної відрубності українців зіграло й збереження біполярної міфологічної структури світу, в межах якої образ «Чужого», тобто того, хто має інші побут, звичаї та поєднані з ними обрядові практики та символи, залишався невід'ємним. Очевидно, що саме вказана характеристика стала тим незмінним чинником, який, при наявності спільної віри, зумовив виразне протиставлення української та російської народної культур, що на рівні обрядового та побутового життя виявлялося в звичаєвій практиці, яку супроводжувала ікона, писана народними іконописцями відповідно до запитів та естетичних смаків простолюду.

Зумовлена культурними відмінностями етнотериторіальна лінія особливо гостро проявилася у середині XIX ст., тобто період, коли, за свідченням О. Грищенка, Російська академія мистецтв та «святіший» синод розпочали реформу іконопису. Вона була спрямована на те, щоб повністю нівелювати особливості національних ікон та сформувати такий іконописний стиль, що відповідав би «міцї і духу держави, ідеал якої тісно пов'язували з процвітанням православ'я» [27, с. 11]. Цей стиль характеризувався «мертвістю образів», що поєднувалася із грубим бездушням, суворою точністю малюнка і «перспективи», співмірністю «ідеальної фігури», «бездоганністю» і «чистотою» оздоблення при повній відсутності живого почуття художника [27, с. 11]. Усі згадані риси були вкрай чужими релігійному світогляду українського народу, в уявленні якого, святі зображені на іконах, ніколи не сприймалися у відриві від земного життя, у підсумку чого зображувалися вкрай реалістично.

Висновки. Амбівалентний вплив релігії на процес українського етнотворення був зумовлений двоєвірним характером української релігійності, у підсумку чого у світоуявленні

українців протягом тривалого чау зберігалася біполярна міфологічна модель світу з притаманним їй різким протиставленням «Своїх» і «Чужих», яке вибудовувалося на основі відмінностей мови та звичаєвої й обрядової практики. Ця особливість визначила своєрідність українського варіанту ієрархії ідентичностей, в якій провідну роль відіграла не конфесійна приналежність, а обрядова практика, яка у підсумку того ж двоєвірного характеру української релігійності, набула християнізованого вигляду, завдяки залученню окремих елементів православної культури. Провідне місце серед них відіграла ікона – вона стала тим демаркаційним чинником, який структурував соціальний простір, візуально і ритуально відмежовуючи «Своїх» від «Чужих». Адже, українська ікона та церковна обрядова практика, у підсумку глибокого проникнення міфологічного пантеїзму в релігійний світогляд українців, були орієнтовані на земне життя людини, а відповідно характеризувалися реалізмом та тілесністю, непритаманними російській іконі.

Показано, що ікона залишалася одним із ключових чинників колективної ідентичності розпорошеної в малих локальних групах аж до XIX ст., тобто часу коли культурна еліта виокремила окремі елементи культури із наявної культурної різноманітності і піднесла їх до рівня всезагальних.

Список використаної літератури

1. Лисяк-Рудницький І. Український національний рух напередодні першої світової війни / І. Лисяк-Рудницький // Лисяк-Рудницький І. Історичні есе. В 2 т. – Т. 1. / Пер. з англ. М. Базік, У. Гавриків, Я. Грицака, А. Дешиці, Г. Киван, Е. Панкеевої. – К.: Основи, 1994. – С. 471-485.
2. Сторожук С. В. Нація: історія і теорія проблеми (історико-філософський вимір): [монографія] / С. Сторожук. – К.: ВАДЕКС, 2013. – 318 с.
3. Степико М. Т. Українська ідентичність: феномен і засади формування: монографія / М. Т. Степико. – К.: НІСД, 2011. – 336 с.
4. Лисяк-Рудницький І. Формування українського народу та нації (методологічні зауваги). Історичні есе в 2 т. Пер. з англ. М. Базік, У. Гавришків, Я. Грицака та ін. – Т. I. – К.: Основи, 1994. – С. 11-40.
5. Гумилев Л. Етногенез и биосфера Земли [Електронний ресурс] / Л. Гумилев. – Режим доступу: <http://gumilevica.kulichki.net/EVE/index.html>
6. Іларіон Київський (митрополит). Слово про закон і благодать [Електронний ресурс] / Митрополит Іларіон. – Режим доступу: <http://litopys.org.ua/oldukr2/oldukr01.htm>
7. Про преподобного Спиридона Проскурника та про Алімпія Іконописця // Патерик Києво-Печерський [Електронний ресурс] / [Упор., адапт. українською мовою, склала додатки і примітки І. Жиленко. Відп. редактор В. Колпакова]. 2-е вид. – К., 2001. – 348 с. – Режим доступу: <http://litopys.org.ua/paterikon/pat34.htm>
8. Степовик Д. Історія української ікони Х – XX ст. / Д. Степовик. – К.: Либідь, 2004. – 442 с.
9. Антонович В. Чари на Україні / В. Антонович; пер. з рос. В. Гнатюк. – Львів: Друкарня Наукового товариства імені Т. Шевченка, 1905. – 78 с.
10. Огієнко І. Українська церква: Нариси з історії Української Православної Церкви: У 2 т.: Т. 1 / І. Огієнко (архієпископ Холмський і Підляський). – Прага: Вид.-во Ю. Тищенко, 1942. – 236 с.
11. Митрополит Іларіон (Огієнко). Дохристиянські вірування українського народу [Іст.-реліг. моногр.] / І. Огієнко. – Вінніпег: Волинь, 1965 / Київ: Обереги, 1995. – 424 с.
12. Левин И. Двоеверие и народная религия в истории России / И. Левин; перевод с английского А. Л. Топоркова и З. Н. Исидоровой. – М.: Индрик, 2004. – 216 с.
13. Гердер Г. Мова і національна індивідуальність / Г. Гердер // Націоналізм: [антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий; літ.ред. Л. Білик]. – 2-ге вид. перероб. і доп. – К.: Смолоскип, 2000. – С. 3-9.
14. Літопис руський [Електронний ресурс] / Пер. з давньорус. Л. Є. Махновця; Відп. ред. О. В. Мишанич. – К.: Дніпро, 1989. – Режим доступу: <http://litopys.org.ua/litop/lit01.htm>
15. Мнацаканян М. О. Нации и национализм. Социология и психология национальной жизни / М. Мнацаканян. – М.: ЮНИТИ-DANA, 2004. – 367 с.
16. Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси / Б. Рыбаков. – М.: Наука, 1987. – 783 с.
17. Чернявская Ю. Народная культура и национальные традиции [Електронний ресурс] / Ю. Чернявская // Библиотека Гумер. – Режим доступу: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Chern/15.php
18. Историко-статистическое описание Харьковской епархии. Отделение I. – М., 1852. – 236 с.
19. Грушевський М. Культурно-національний рух на Україні в XVI–XVII віці / М. Грушевський. – К.: Друк. С. В. Кульженко, 1912. – 248 с.
20. Туптало Д. Руно орошенное / Д. Туптало // Сіверянський літопис. – 2009. – № 1. – С. 30-50.
21. Богомолец О. Замок-музей Радомисль на шляху Королів Via Regia / О. Богомолец. – К.: Б. в., 2013. – 128 с.

22. Лісовий В. Нація і національна культура / В. Лісовий // Історія української філософії. – К.: Академвидав, 2008. – С. 11-16.
23. Гелнер Е. Нації та націоналізм / Е. Гелнер // Націоналізм: [антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий; літ. ред. Л. Білик]. – 2-ге вид. перероб. і доп. – К.: Смолоскип, 2000. – С. 156-169.
24. Рудницький С. До основ нашого націоналізму / С. Рудницький. – 2-ге видання. – Відень-Прага, 1923. – 162 с.
25. Пламенац Дж. Два типи націоналізму / Дж. Пламенац // Націоналізм: [антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий; літ. ред. Л. Білик]. – 2-ге вид. перероб. і доп. – К.: Смолоскип, 2000. – С. 483-494.
26. Сміт Е. Що таке етнічність / Е. Сміт, Дж. Гатчінсон // Націоналізм: [антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий; літ. ред. Л. Білик]. – 2-ге вид. перероб. і доп. – К.: Смолоскип, 2000. – С. 213-219.
27. Грищенко А. Русская икона как искусство живописи / А. Грищенко // Вопросы живописи. – Вып. 3. – Издание автора. – М., 1913. – 265 с.

References

1. Lysiak-Rudnytskyi, I. (1994). Ukrainian national motion on the eve of the first world war. *Historical essays, 1*, 471-485 (in Ukr.)
2. Storozhuk, S. V. (2013). *Nation: history and theory of problem (historical and philosophical measuring)*. Kyiv: VADEKS (in Ukr.)
3. Stepyko, M. T. (2011). *Ukrainian identity: the phenomenon and forming principles*. Kyiv: NISD (in Ukr.)
4. Lysiak-Rudnytskyi, I. (1994), *Formuvannia ukrainskoho narodu ta natsii (metodolohichni zauvahy)* (Istorychni ese V 1, Kiev, Osnovy, 11-4 (in Ukr.)
5. Gumilyov, L. *Ethnogenesis and biosphere of Earth*. Retrieved from: <http://gumilevica.kulichki.net/EBE/index.html> (in Russ.)
6. Hilarion Kievan (metropolitan). *The Sermon on Law and Grace*. Retrieved from: <http://litopys.org.ua/oldukr2/oldukr01.htm> (in Ukr.)
7. About reverend Spyrydon Proskurnyk and Alipy of Icon-painter. *Kiev Pechersk Patericon* (2001). Retrieved from: <http://litopys.org.ua/paterikon/pat34.htm> (in Ukr.)
8. Stepovyk, D. (2004). *History of the Ukrainian icon of X – XX centuries*. Kyiv: Lybid (in Ukr.)
9. Antonovych, V. (1905). *Sorceries on Ukraine*. Lviv: Drukarnia Naukovoho tovarystva imeni T. Shevchenka (in Ukr.)
10. Ohiienko, I. (1942). *Ukrainian church: Essays on history of Ukrainian Orthodoxy Church*. Praha: Vyd-vo Yu. Tyshchenka (in Ukr.)
11. Mytropolyt Hilarion, (Ohiienko) (1995). *Pre-christian beliefs of the Ukrainian people*. Kyiv: Oberehy (in Ukr.)
12. Levin, I. (2004). *Двоевепие and folk religion in the history of Russia*. Moscow: Indrik (in Russ.)
13. Herder, H. (2000). Language and national individuality. *Natsionalizm*, 3-9. Kyiv: Smoloskyp (in Ukr.)
14. *The Rus Codex*. Retrieved from: <http://litopys.org.ua/litop/lit01.htm> (in Ukr.)
15. Mnatsakanyan, M.O. (2004). *Nations and nationalism. Sociology and psychology of national life*. Moscow: YuNITI-DANA (in Russ.)
16. Rybakov, B. A. (1987). *Paganism of ancient Rus*. Moscow: Nauka (in Russ.)
17. Chernyavskaya, Yu. *Folk culture and national traditions*. Retrieved from: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Chern/15.php (in Russ.)
18. *Historical and statistical description of the Kharkov diocese. Branch I* (1852). Moscow (in Russ.)
19. Hrushevskiy, M. (1912). *Cultural and national motion on Ukraine in XVI – XVII centuries*. Kyiv: S. V. Kulzhenko (in Ukr.)
20. Tuptalo, D. (2009). Runo oroshennoe. *Siverianskyi litopys (Siverian Codex), 1*, 30-50 (in Ukr.)
21. Bohomolets, O. (2013). *Radomysl Castle-museum on the way of Kings Via Regia*. Kyiv (in Ukr.)
22. Lisovyi, V. (2008). Nation and national culture. *History of Ukrainian philosophy*, 11-16. Kyiv: Akademydav (in Ukr.)
23. Helner, E. (2000). Nations and nationalism. *Nationalism*, 156-169. Kyiv: Smoloskyp (in Ukr.)
24. Rudnytskyi, S. (1923). *To bases of our nationalism*. Viden-Praha (in Ukr.)
25. Plamenats, Dzh. (2000). Two types of nationalism. *Nationalism*, 483-494. Kyiv: Smoloskyp (in Ukr.)
26. Smit, E. (2000). What is ethnicity. *Nationalism*, 213-219. Kyiv: Smoloskyp (in Ukr.)
27. Gryshchenko, A. (1913). Russian icon as art of painting. *Voprosy zhivopisi (Questions of painting), 3*. Moscow (in Russ.)

KRYVDA Natalia Yuriivna,

Doctor of Sciences (Philosophy),

Professor of the Department of Ukrainian philosophy and culture

Taras Shevchenko National University of Kyiv,

e-mail: n.kryvda@britishmba.in.ua

ICON AS ONE OF THE FACTORS FOR THE FORMATION OF UKRAINIAN ETHNIC IDENTITY

Abstract. *Introduction. In today's intellectual discourse, the problem of individual and collective identity has gained significant relevance in connection with the fact that the contemporary world blurs the outlines and boundaries that have determined human life for a long period of time. These changes are*

accompanied by the preservation of traditional social institutions, which are radically transformed from within while preserving external invariableness. The fundamental changes in the socio-cultural space of the contemporary world are accompanied by a number of significant exceptions, which are manifested through the organic combination of the main tendencies of the globalized world, and the preservation of ethno-cultural traditions. An illustrative example in this context may be the Ukrainian identity, which was largely formed on the background of the religious factor. The purpose of the research is to disclose the elements of religious culture, which formed the basis for the formation of Ukrainian ethnocultural identity and the definition of the role of the icon in this process. Methods. In the course of the research, such general scientific methods as analysis and synthesis, retrospective and problem-solving have been used. The basic principles of philosophical hermeneutics, in particular, the principle of inexhaustibility of the authentic text, which was combined with the methods of content-historical and sociological interpretation played an important methodological role in the process of investigation. Results. The ambivalent influence of religion on the process of Ukrainian ethnicity creation was due to the two religions origin character of Ukrainian religiosity, which in the end results in the world's representation of Ukrainians that the bipolar mythological model of the world continued to exist with its sharp contrast between «Our» and «Their», which was based on differences in language and customary and ritual practice. This feature determined the originality of the Ukrainian variant of the hierarchy of identities, in which the dominant role was played not by confessional affiliation, but by the ritual practice, which eventually led to the same two religions origin character of Ukrainian religiosity, and acquired a Christianized form, due to the involvement of certain elements of the Orthodox culture, among which the icon played a leading role. Originality. It has been shown that the icon remained one of the key factors of the collective identity dispersed in small local groups up to the nineteenth century, i.e., the time when the cultural elite isolated individual elements of culture from the existing cultural diversity and brought them to the level of universal. Conclusion. The explication of the characteristics and collisions of the formation of Ukrainian identity refutes the expediency of using the approaches to the problem of consolidation of society proposed by thinkers of the nineteenth and twentieth centuries, because in today's socio-cultural conditions, they can play, and often play deconcentrating role and radical rethinking is required in accordance with the challenges of time.

Key words: icon, identity, ceremonial practice, twice belief, ethnos.

Одержано редакцією 17.05.2017
Прийнято до публікації 07.06.2017

УДК 271.2 (394)

АНГЕЛОВА Ангеліна Олегівна,
кандидат філософських наук,
докторант кафедри культурології
факультету філософської освіти та науки
Національного педагогічного університету
імені М. П. Драгоманова,
e-mail: tira-sun@ukr.net

ВПЛИВ ПРАВОСЛАВНИХ ВІРУВАНЬ НА АРХАЇЧНУ МОДЕЛЬ СТАРОСТІ У СЛОВ'ЯНСЬКІЙ КУЛЬТУРІ

Предметом публікації є трансформації давньослов'янських поглядів на старість після християнізації. В процесі дослідження було встановлено, що образ старості сформувався за дохристиянських часів та дійшов як частка народних вірувань до наших днів. Не зважаючи на певну амбівалентність ставлення до старих, в етнокультурі слов'ян створюється переважно позитивний образ старості, яка є періодом підбиття підсумків життя та підготовки людини до потойбічного існування. У процесі трансформації образу старості змінюється його аксіологічне осмислення, збагатившись християнськими чеснотами: милосердям, терпимістю, самовдосконаленням тощо. Автором були виявлені наступні зміни давньослов'янської моделі старості: розуміння старого як першопричин буття пов'язується з біблійною картиною світу; здорове довголіття трактується як

ознака святості; культ предків усувається на другий план, органічно переплітаючись із культом святих; старість уособлює певний духовний стан відстороненості від суспільного буття.

Ключові слова: старість, старіння, релігійна геронтологія, етнокультура, святість.

Постановка проблеми. Невпинне демографічне старіння, яке набуває глобального виміру, робить актуальним різнобічне осмислення феномену старості, в тому числі у філософсько-історичному аспекті. Сучасне амбівалентне ставлення до старості, виражене, з одного боку, в ейджизмі, геронтофобії, соціальній ізоляції, бідності, незатребуваності досвіду літніх осіб, з іншого – у збереженні геронтократичних тенденцій та етичних установок на вшанування старійшин, має архаїчні витoki. Аналіз етнокультурних моделей останнього періоду життя може бути важливим фактором створення стратегії позитивного старіння, яка вкрай необхідна старіючому суспільству України.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Не зважаючи на існування величезної кількості літератури зі славістики, старість у системі релігійного світогляду наших предків є однією з багатьох актуальних тем, недостатньо висвітлених на сучасному етапі розвитку гуманітарної науки. Вперше до дослідження геронтософської проблематики у слов'ян підійшла Н. Велецька, яка вивчала язичницьку символіку архаїчного звичаю геронтоциду [1]. Н. Рибаківа у монографії «Феномен старості» [2] присвятила окрему главу давньослов'янському образу старості. Деяких аспектів образу старості торкалися О. Панченко (старість у російській селянській культурі) [3], а також М. Маєрчик та Г. Кабакова (осмислення тілесності на схилі років у народній культурі) [4; 5]. Окремо досліджували християнський образ старості у слов'янській культурі, зокрема інститут старецтва (Є. Зімакова [6], О. Корнецова [7]), православно-етичний ідеал останнього періоду життя людини (О. Христенко [8]) тощо. Проте проблема трансформації дохристиянської моделі старості у традиційній культурі слов'ян залишається неокресленою, хоча саме збереження рис двовір'я у ментальності сучасної людини і є однією з вірогідних причин неоднозначного ставлення до старості.

Метою цієї розвідки є з'ясування питання, як вплинуло православ'я на дохристиянську модель старості, сформовану в традиційній культурі слов'ян.

Виклад основного матеріалу. Осмислення старості у слов'янській етнокультурі відображає цілу низку існуючих ще з прадавніх часів світоглядних установок та вірувань. Старість була стратифікаційною характеристикою людини, без чітко визначених хронологічних кордонів, оскільки вік у традиційному суспільстві визначався не кількістю років, а низкою фізіологічних і соціальних ознак. Утверджував літніх осіб у новому статусі символічний обряд переходу, здебільшого пов'язаний із весіллям дітей або з першою участю в родильних чи поховальних ритуалах. Зміна ритуальних функцій індивіда відбувалася, як правило, після виходу з фертильного віку.

Концепт «старий» мав широке полісемантичне значення залежно від сфери застосування: в матеріально-побутовому контексті його вживали, маючи на увазі «людський», «власний», «опанований», «обжитий», «успадкований»; в етіологічній міфології слово «старий» означало «космогонічний», «перший», «найкращий», «споконвічний», «прадавній»; в царині продукуючої магії – «смертоносний», «зів'ялий», «виснажений», «помираючий»; у ритуалах, спрямованих на гармонізацію стосунків людського світу та потойбіччя, – «посередницький», «медіальний», «проміжний», «мудрий», «досвідчений»; у трактуванні буття як низки різноманітних циклів космізації та хаотизації світу – «руйнівний», «хаотичний», «агресивний», «небезпечний», «вичерпаний».

Старість вважалася невід'ємною частиною повноцінного життєвого циклу, що відображає архаїчне уявлення про прихід людини в цей світ, виконання певних буттєвих задач та природний перехід зі сфери земного існування до потойбічного. Старіння людини пояснювали і природним, і надприродним впливом. З одного боку, старіння – неминучий процес, що є часткою космічного розвитку, з іншого – численні хвороби, які викликають

одряхління, вважалися результатом магічного впливу чи проявом антисвіту, що поступово забирає в людини вітальну силу. Тому ставлення до довголіття в етнокультурі слов'ян було амбівалентним: «добра доля» людини передбачала не лише благополучне життя, а й своєчасну смерть у зрілому віці.

За християнських часів в етнокультурі слов'ян відбулися певні зміни образу старості. Мотив старого як давності, глибокої старовини, першовитоків та першопричин буття став пов'язаним, перш за все, з біблійною картиною світу. Народні інтерпретації Святого Письма вживають категорію «старий» у значенні «божественний», «сакральний». Вік літніх осіб нерідко асоціюється зі Старим Заповітом, саму старість називають «адамів вік» чи «адамів роки» [9, с. 92]. Ще одна стійка конотація пов'язує старість із міфологічним архетипом деміурга, прародителя людства: народне православ'я, всупереч церковній забороні зображати Бога Отця, часто представляло першу особу Трійці у вигляді довгобородого владного старця.

Категорія старості була невід'ємним компонентом системи часових уявлень, яка склалася у традиційній культурі слов'ян. Після християнізації народний календар зовнішньо та формально був узгоджений із церковним [10, с. 19]. Проте поряд із християнською лінійною моделлю часу в народній свідомості продовжили жити язичницькі установки на циклічну природу світу, який народжується, розвивається та старіє. Архаїчні обряди оновлення та космізації (викидання сміття, бруду, старих речей, виливання «старої» води, оновлення вогню) за християнських часів були приурочені до біблійних свят. Очисні ритуали проводилися у четвер перед Пасхою, на Купала або на Воздвиження. Ряд весняно-календарних обрядів (Масляна, Благовіщення, день сорока Севастійських мучеників, Юр'їв день) містить превентивне очищення простору, яке також передбачає знищення старого [11, с. 178, 183].

Старість символічно осмислювалася у різних часових циклах, ізоморфних (тотожних) життєвому циклу [12, с. 63-64]. Останній, на думку В. Куєвди, є метасимволом, який позначає різні групи символів динаміки буття: дитинство – молодість – зрілість – старість; життя доземне – земне – післяземне; ранок – день – вечір – ніч; місяць-молодик – підповня – повня тощо [13, с. 159-160]. Зі старістю асоціюються певні періоди: в річному та календарному циклах – осінньо-зимовий час; в добовому циклі – вечір та захід сонця; в місячному циклі – остання фаза Місяця; у вегетативному циклі – пора збору плодів та завмирання рослинного світу.

У міфологічній свідомості слов'ян річний та календарний цикли антропоморфізувалися: одиниці та проміжки часу набували позитивної чи негативної оцінки, тих чи інших людських, в тому числі і вікових, характеристик. Зокрема, активно персоніфікувалися свята, що, на думку С. Толстої, мало два різних витоки. По-перше, церковно-книжна традиція визначення свят через образи християнських святих надала календарним персонажам сакрального характеру та зробила їх об'єктами вшанування, прирівнюваними до канонічних святих. По-друге, усна народна традиція наділила феномени календарного часу демонологічними рисами, наближуючи їх до представників нижчої міфології [14, с. 31]. Саме тому свята, дні та періоди наділялися визначеннями, які зазвичай стосуються сфери людського. Окрім соціальних та особистісних ознак, у процесі антропоморфізації річного та календарного циклів найбільш часто застосовуються вікові характеристики. Існує ціла традиція визначення свят «старими» чи «молодими», наприклад, у сербських віруваннях баба Коризма є символічним втіленням великого посту. Вона постає як худорлява, жорстока стара, яка носить із собою вериги та сім палиць, що символізують сім тижнів аскези [14, с. 29-30].

У процесі християнізації дещо змінилися інтерпретації вікових характеристик пір року. Згідно з архаїчними віруваннями двічі на рік відбувається зустріч літа й зими: у грудні та на Стрітіння в лютому. Наші предки вважали, що «...навесні Зима – стара баба, а Літо – ... весела і вродлива дівчина» [15, с. 144]. Православна традиція змінила тлумачення Стрітіння, розуміючи його як зустріч старця Симеона з немовлятком Ісусом, якого на сороковий день після народження батьки принесли до храму. Водночас це свято в християнстві певним чином символізує зустріч Старого і Нового Заповітів.

Тижневий цикл, що з'явився у слов'янській традиції з поширенням християнської культури, також відображав трансформовані прадавні уявлення про життя людини. Це доводить персоніфікація днів тижня: вони сакралізуються, перетворюючись на міфологічних персонажів, наділених зовнішністю, статтю, віком та певними функціями. В карпатських віруваннях понеділок схожий на старого з довгою бородою, який охороняє праведників, а після їхньої смерті проводить їх через прірву в країну мертвих; вівторок – чоловік середнього віку; середа – зріла жінка [16, с. 199].

Дуже поширеним у всіх східних слов'ян був культ Параскеви П'ятниці, що поєднав християнську агіографію та язичницький образ Мокоші. «П'ятниця являлася людям по-різному: кому – молодою гарною дівчиною, кому – старою жінкою, тіло якої попечене, поколото, подряпане, а очі засмічені. Такою зраненою приходила П'ятниця до жінок та дівчат, які прядуть у цей день, місять тісто, печуть хліб, перуть, миють голову або розчісують волосся» [17, с. 104]. Канонічна іконографія зображала Параскеву П'ятницю як сувору жінку в червоному омофорі. Прагнучи задобрити П'ятницю, їй приносили жертви, зокрема, кидали до криниці пряжу. Старі жінки у четвер ввечері готувалися до зустрічі з П'ятницею: застеляли стіл, клали хліб-сіль, ложку, ставили трохи юшки або каші в горщику. В Україні до XIX ст. зберігався звичай «водити П'ятницю», яку зображала жінка з розпущеним волоссям [17, с. 16-17].

Здорове довголіття, яке раніше в народі пояснювалось негативно (як магічне запозичення «чужої долі», здобування чаклунськими засобами «другого віку»), набуває позитивного змісту, синоніму святості, оскільки воно є характеристикою старозавітних праотців. Мотив чарівного позичення свого віку іншій особі зближується з міфологією жертви. Наприклад, подільська легенда оповідає про те, що біблійному царю Соломону провістили жити лише три роки. Аби врятувати правителя, святі почали ходити по землі та просити людей поділитися своїми роками. Нарешті столітня жінка, яка мала в запасі ще сто років, погодилася, і Соломон почав жити «бабиними літами» [18, с. 305]. Мораль цієї оповіді – старість важка, смерть має бути своєчасною, зайві роки можна пожертвувати на користь богоугодної людини.

Водночас тілесне безсмертя в народно-християнській культурі оцінювалось негативно. Побаження жити довго, аби ніколи смерть не забрала, належало до сфери найбільш злісних прокльонів: «Дай Боже, щоб ти дожив до старості й ніколи б не помер, і на той світ не перейшов» [19, с. 55]. Страшну кару безсмертям, згідно з українською легендою, отримали євреї за те, що розп'яли Христа. Вони до Страшного суду старішають та молодіють разом із Місяцем, приречені на вічне переродження [18, с. 383]. Інша легенда оповідає про те, що в давні часи на землі замість смерті були жорстокі кіноцефали (собакоголові людоджери). На прохання людей Бог посилав на землю смерть, яка знищує потвор та сама починає вкорочувати людський вік [18, с. 152]. За християнських часів виникає мотив негативної оцінки омолодження, оскільки сама ідея подовжити свої літа вважається диявольською спокусою. Показовою є російська етіологічна легенда про те, як виникло вино: чорт пропонує зварити напій, від якого всі бабусі стануть молодими [18, с. 149]. Мораль цієї оповіді очевидна: ідея омолодження є так само грішною, як і вживання алкоголю.

Під впливом православної етики змінюються й соціальні вимоги до літніх людей. На відміну від язичницької моделі, в межах якої стара особа внаслідок зниження працездатності є неповноцінним членом соціуму і має своєчасно відійти до світу предків, аби не заважати общині живих, християнському світогляду притаманні смиренне прийняття долі та прагнення якомога довше працювати на користь інших. Віра в провидіння, абсолютну залежність життя людини від вищих сил, робить невизначеною тривалість людського віку. Оскільки ж момент смерті підвладний лише Богові, старість у православному світогляді – не виправдання марному існуванню. Це доводить поширений мотив християнських народних легенд: стара людина щось недоладно робить (паркан, човен, сітку тощо), мотивуючи це тим, що скоро померати, або перестає піклуватися про дорослих дітей. Бог, коли бачить таку поведінку, починає приховувати від людей час їхньої смерті [18, с. 150-151].

У ситуації двовір'я значно варіюється й образ старійшини. До язичницьких типажів дідів-родоначальників (старого чоловіка – носія та консерватора традицій, та літньої жінки – берегині роду) додається образ святого старця – відлюдника чи перехожого. Тут на перший план висуваються ідеали християнської етики: аскетизм, служіння Богу, байдужість до мирських спокус тощо. Водночас старець так само, як знахар, відун, – чужинець, якого остерігаються за таємні знання та сакральну силу. Старість перестає бути фізичною характеристикою, символізуючи певну наближеність до трансцендентного світу. Старцями починають називати тих, хто свідомо уникає соціуму (явище, неможливе для архаїчного колективу), кого вже не визначає категорія віку, – адже на символічному рівні такий індивід опиняється в стані старості, прискорюючи всі етапи життєвого циклу. Старець стає головним денотатом ченця, відлюдника, жебрака, пустельника, пісника, стовпника, подвижника – особи, що живе ідеалами праведної старості [20, с. 31].

В усній народній творчості дещо змінюється архаїчний мотив «випробування чеснот» предком. Фольклорні твори оповідають, як Бог чи святі в подобі старих ходять по землі. Якщо герой оповіді виявляє непоштивість або недовіру до сакрального персонажа (відмова почастивати жебрака, годування старця забрудненим хлібом, небажання виконати завдання тощо), його очікує покарання. Поширені мотиви каяття (людей позбавляють хліба, а домашні тварини або позитивні персонажі вимолюють прощення) та впізнавання Бога (старець умивається, витирає обличчя рушником, на якому залишається божий образ). Метою появи божественних старців є не лише випробування віри, – вони провіщають майбутнє чемним господарям чи повитухам [18, с. 154, 457].

З цих синкретичних за своєю природою уявлень про випробування живих дідами (старцями) походить традиція подаяння та запрошення до столу старих перехожих (жебраків, прочан) так само, як раніше в родинній трапезі була присутня їжа для частування померлих предків. Таким чином, культ предків (уявлення про наглядання прародителів за життям нащадків та поважливе ставлення до старих, які здатні домовитися з пращурами) трансформується відповідно до християнської парадигми: кожен повинен бути готовий до гідної зустрічі з сакральним персонажем, оскільки в подобі старих подеколи з'являється сам Бог.

Християнські святі в народній культурі переймають на себе функції першопредків, регуляторів земного життя. Так, згідно з народними віруваннями, святий Миколай-Чудотворець опікується не тільки людьми, а й дикими тваринами, забезпечуючи злагоду між соціумом та природою [15, с. 30]. Певне ототожнення дідів та святих демонструє специфічний фольклорний жанр «завмирання». Дідів (святих, предків) бачать в іншому світі так звані «завмирущі» – особи, які пережили летаргічний сон або тривалу непритомність. Їх оповіді мають досить однотипну наративну схему: сновидець опиняється на тому світі, де дід-поводир розповідає про потойбічні правила, а потім відпускає, вказуючи на те, що час смерті ще не настав [21, с. 22].

На народно-християнський образ старості значно впливає й середньовічне ставлення до старіння як до покарання за порочне життя, як імпліцитну характеристику людського світу. Така точка зору відображена в розмислах Г. Сковороди, у якого старість фактично ототожнюється з тлінною та забрудненою гріхом тілесністю: «Все те старе, що тлінне, все те нечисте, що минуше» [22, с. 394]. Аналогічне осмислення тілесної старості як синоніму гріха містить пам'ятка перекладної староукраїнської літератури «Фізіолог». У тексті йдеться про старого орла, який повертає собі молодість, сидячі на сонці після купання в джерелі. Образ орла, який асоціюється з людиною, очищеною від гріхів, супроводжується низкою відповідних символів: вода – заповідь духовного отця або покаянні сльози, камінь – Христос або віра, гаряче сонце – церква або молитва. Позбавлення старості та сліпоти (тобто гріхів) відбувається через високий політ (тобто постування), обмивання у джерелі (залучення до духовних заповідей), зігрівання на сонці (молитви у церкві) [23, с. 43].

Водночас християнський погляд на хворобу та безумство як на страждання, що прирівнюються до спокути, породжує нове тлумачення старості: це вік, сприятливий для

очищення від гріховності. Старість постає періодом, коли людина починає розплачуватися за свою негідну поведінку («Карає Бог старії кості за гріхи в молодості» [24, с. 365]), отже, перед смертю треба полегшити душу. З розвитком християнської інституції старі люди частіше, ніж інші вікові групи, долучалися до обрядів причастя, сповіді та каяття. Для дуже старих осіб утримання від скоромної їжі під час посту не вважалось обов'язковим. Проте постувало багато старих, сподіваючись через свою стриманість одержати відпущення гріхів [25, с. 80]. На сиропустну (прощену) неділю старі люди обов'язково ходили до рідних і знайомих «прощатися», тобто просити прощення за «кривди» чи «гріхи», також відвідували цвинтар, щоб померлі родичі легше прийняли до себе [15, с. 150]. Про те, що старість є оптимальним часом для каяття, свідчить і часто вживана в українському фольклорі ідіома «на калиновому мості», що означає другу половину життя, старість. Міфологема «калиновий (або кленовий) міст» означає незворотній перехід через кордон життя і смерті, судилище та чистилище: «Котра душа в Бога щаслива, то перейде так, як павук по тій павутині, а котра грішна, то зараз із тої кладки впаде і полетить просто в безодню до пекла» [17, с. 56].

Таким чином формується ідеал доброї старості мирянина – час очищення, що передуює райському життю: «Хай воздасть Господь вінець праведності, коли переселить Вас із цих царських чертогів у нетутешні після якнайдовшої щасливої, мирної старості» [26, с. 238]. Старі, яких не бентежать спокуси молодості, у народному християнстві, є ближчими до Бога, до прадавніх часів праведного, «незіпсованого» світу. Про це свідчить легенда, записана на Житомирщині: чорт вимагає від Бога віддати йому і молодих, і старих, на що Бог дозволяє лише молодь забрати, бо старі, які пам'ятають Бога, мають бути врятовані [18, с. 98]. Розумова слабкість старих трактується як ознака божественного знання (тут відчувається вплив культу юродивих та старців). Прикладом є присутній у карпатських легендах мотив глузування над Ноем: будівництво ковчега пояснюється старечою примхою («дідо старий та дурний, стройть та стройть...») [18, с. 257]).

Отже, у процесі трансформацій образу старості від язичницького до народно-християнського дещо змінилося його аксіологічне осмислення, збагатившись християнськими чеснотами: милосердям, терпимістю, вимогами до духовного самовдосконалення тощо.

Висновки. Образ старості сформувався за дохристиянських часів та дійшов як частка народних вірувань і світоглядних установок до наших днів. Старість – це комплексне поняття, яке проявляє себе в різних аспектах: з одного боку, воно є полісемантичною категорією життєвого циклу людини, з іншого – старість характеризує об'єкти живої та неживої природи, а також сфери сакрального. Не зважаючи на певну амбівалентність ставлення до старих, в етнокультурі слов'ян створюється переважно позитивний образ старості, яка є періодом підбиття підсумків життя, підготовки людини до потойбічного існування, ретрансляції знань та досвіду, зміцнення та гармонізації системи соціальних зв'язків.

За християнських часів образ старості, що виріс із давньоязичницьких традицій, набув деяких нових рис: розуміння старого як давності, глибокої старовини, першовитоків та першопричин буття пов'язується, перш за все, з біблійною картиною світу; здорове довголіття, згідно зі старозавітними установками, трактується не як магічне втручання в час та долю, а як ознака святості; культ предків усувається на другий план, органічно переплітаючись із культом святих; старість остаточно набуває не фізичного, а статусного характеру, оскільки з розвитком інституту старецтва вона уособлює не фінал життєвого циклу, а певний духовно-соціальний стан відстороненості від суспільного буття; зближення концептів старість та старецтво обумовило виникнення нових рис образу мудрості, виражених в епітетах «блаженний», «юродивий»; архаїчний механізм міжпоколінної трансляції родового досвіду переосмислюється: знання із сакрально-магічної сфери розцінюються як магічні, тотожні гріху; окрім традиційних соціальних функцій старій людині ставиться за обов'язок подальше самовдосконалення та працелюбність.

Оскільки деякі вектори осмислення старості в слов'янській етнокультурі збереглися й у сучасному суспільстві, подальше дослідження цього питання є перспективним для вирішення актуальних геронтософських проблем.

Список використаної літератури

1. Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов / Н. Велецкая. – М.: Наука, 1978. – 239 с.
2. Рыбакова Н. А. Феномен старости / Н. А. Рыбакова. – Москва-Псков: Изд-во ПОИПКРО, 2000. – 169 с.
3. Панченко А. Образ старости в русской крестьянской культуре / А. Панченко // Отечественные записки. – 2005. – №4. – С. 265-273.
4. Маєрчик М. Ритуал і тіло. Структурно-семантичний аналіз українських обрядів родинного циклу / М. Маєрчик. – К.: Критика, 2011. – 327 с.
5. Кабакова Г. И. Антропология женского тела в славянской традиции / Г. И. Кабакова. – М.: Ладомир, 2001. – 335 с.
6. Зимакова Е. Старчество как феномен культуры: автореф. дис. канд. культурологии: 24.00.01 / Государственная академия славянской культуры. – М., 2000. – 20 с.
7. Корнецова О. Феномен старчества в православной культуре: дис... канд. филос. наук: 24.00.01 / Ростовский государственный университет. – Ростов-на-Дону, 2003. – 130 с.
8. Христенко О. В. Философско-антропологический анализ старости: дис... канд. филос. наук: 09.00.13 / Ростовский государственный университет. – Ростов-на-Дону, 2008. – 122 с.
9. История – миф – фольклор в еврейской и славянской культурной традиции. Сб. статей. – Академическая серия. – Вып. 24. – М.: Сэфер, 2009. – 439 с.
10. Толстой Н. И. Очерки славянского язычества / Н. И. Толстой. – М.: Индрик, 2003. – 624 с.
11. Левкиевская Е. Е. Славянский оберег. Семантика и структура / Е. Е. Левкиевская. – М.: Индрик, 2002. – 336 с.
12. Толстая С. М. Аксиология времени в славянской народной культуре / С. М. Толстая // История и культура. – М.: Ин-т славяноведения и балканистики, 1991. – С. 62-66.
13. Куєвда В. Міфологічні джерела української етнокультурної моделі: психологічний аспект. Монографія / В. Куєвда. – Донецьк: Український культурологічний центр, Донецьке відділення НТШ, 2007. – 264 с.
14. Толстая С. М. Персонализация праздников в славянской народной культуре / С. М. Толстая // Праздник – обряд – ритуал в славянской и еврейской культурной традиции. Сб. статей. – Академическая серия. – Вып. 15. – М.: Сэфер, 2004. – С. 21-33.
15. Воропай О. Звичайі нашого народу (етнографічний нарис) / О. Воропай. – Мюнхен: Українське видавництво, 1958. – Том I. – 310 с.
16. Толстая С. М. Семантические категории языка культуры: Очерки по славянской этнолингвистике / С. М. Толстая. – М.: ЛИБРОКОМ, 2010. – 368 с.
17. 100 найвідоміших образів української міфології / [Завадська В., Музиченко Я., Таланчук О., Шалак О.] – К.: Орфей, 2002. – 448 с.
18. «Народная библия»: восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О. В. Беловой; отв. ред. В. Я. Петрухин. – М.: Индрик, 2004. – 576 с.
19. Виноградова Л. Н. Смерть хорошая и плохая в системе ценностей традиционной культуры / Л. Н. Виноградова // Категории жизни и смерти в славянской культуре. Сборник статей. – М.: Институт славяноведения РАН, 2008. – С. 48-56.
20. Вендина Т. И. Средневековый человек в зеркале старославянского языка / Т. И. Вендина. – М.: Индрик, 2002. – 336 с.
21. Толстая С. М. Полесские «обмирания» / С. М. Толстая // Живая старина. – 1999. – №2. – С. 22-23.
22. Софронова Л. Оппозиция чистое/грязное в сочинениях Г. Сковороды / Л. Софронова // Признаковое пространство культуры / Отв. ред. С. М. Толстая. – М.: Индрик, 2002. – 432 с.
23. Белова О. В. Славянский бестиарий: словарь названий и символики / О. В. Белова. – М.: Индрик, 2001. – 320 с.
24. Номис М. Українські приказки, прислів'я і таке інше / М. Номис: Упоряд., приміт. та вступна ст. М. М. Пазяка. – К.: Либідь, 1993. – 768 с.
25. Агапкина Т. А. Великопостная обрядность в традиционном календаре славянских народов / Т. А. Агапкина // Образ мира в слове и ритуале: Балканские чтения [под. ред. Н. В. Злыдневой]. – М.: ИСБ РАН, 1992. – С. 74-93.
26. Славяне и их соседи. Греческий и славянский мир в средние века и ранне новое время. – Вып. 6. – М.: Индрик, 1996. – 242 с.

References

1. Veletskaaya, N. N. (1978). *Pagan symbolism of the Slavic archaic rituals*. Moscow: Nauka (in Russ.)
2. Rybakova, N. A. (2000). *The phenomenon of old age*. Moscow-Pskov: POIPKRO (in Russ.)
3. Panchenko, A. (2005). The image of old age in Russian peasant culture. *Otechestvennyye zapiski (Domestic notes)*, 4, 265-273 (in Russ.)

4. Mayerchuk, M. (2011). *Ritual and body. Structural and semantic analysis of Ukrainian rituals of family cycle*. Kyiv: Criticism (in Ukr.)
5. Kabakova, G. I. (2001). *Anthropology of the female body in the Slavic tradition*. Moscow: Lodomir (in Russ.)
6. Zimakova, E. (2000). *Eldership as a phenomenon of culture*. M.: State Academy of Slavonic Culture (in Russ.)
7. Kornetsova, O. (2003). *The phenomenon of eldership in the Orthodox culture*. Rostov-on-Don (in Russ.)
8. Khristenko, O. V. (2008). *Philosophical and anthropological analysis of old age*. Rostov-on-Don (in Russ.)
9. History – myth – folklore in the Jewish and Slavic cultural tradition (2009). *Akademicheskaja serija (Academic Series)*, 24. Moscow: Sefer (in Russ.)
10. Tolstoy, N. I. (2003). *Essays on Slavic Paganism*. Moscow: Indrik (in Russ.)
11. Levkievskaya, E. E. (2002). *The Slavic Ward. Semantics and structure*. Moscow: Indrik (in Russ.)
12. Tolstaya, S. M. (1991). Axiology of time in the Slavic folk culture. *History and Culture*, 62-66. Moscow: Institute of Slavic and Balkan Studies (in Russ.)
13. Kuyevda, V. (2007). *Mythological sources of Ukrainian ethno-cultural model: the psychological aspect*. Donetsk: Ukrainian Cultural Center (in Ukr.)
14. Tolstaya, S. M. (2004). Personification of holidays in the Slavic folk culture. Celebration – rite – a ritual in the Slavic and Jewish cultural tradition. *Academic series*, 15, 21-33. Moscow: Sefer (in Russ.)
15. Voropay, O. (1958). *Customs of our people (ethnographic essay)*. Munich: Ukrainian Publishing (in Ukr.)
16. Tolstaya, S. M. (2010). *Semantic categories of the language of culture: Essays on Slavic ethnolinguistics*. Moscow: LIBROKOM (in Russ.)
17. *100 most famous images of the Ukrainian mythology* (2002). In V. Muzichenko, O. Talanchuk, A. Shalak (Ed.). Kyiv: Orfeo (in Ukr.)
18. *The Folk Bible: East-Slavic etiological legends* (2004). In V. Belova, O. Petrukhin (Ed.). Moscow: Indrik (in Russ.)
19. Vinogradova, L. N. (2008). Death is good and bad in the system of values of traditional culture. *Categories of life and death in the Slavic culture*, 48-56. Moscow: Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences (in Russ.)
20. Vendina, T. I. (2002). *Medieval man in the mirror of the old Slavic language*. Moscow: Indrik (in Russ.)
21. Tolstaya, S. M. (1999). Woodland obomination. *Zhivaya starina (Living Antiquity)*, 2, 22-23 (in Russ.)
22. Sofronova, L. (2002). Opposition pure / dirty in G. Skovoroda's works. *Characteristic space of culture*, 15. Moscow: Indrik, Library of the Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences (in Russ.)
23. Belova, O. V. (2001). *Slavic bestiary: a dictionary of names and symbols*. Moscow: Indrik (in Russ.)
24. Nomys, M. (1993). Ukrainian proverbs, sayings and so on. Kyiv: Lybid (in Ukr.)
25. Agapkina, T. A. (1992). The Great Lenten ritual in the traditional calendar of the Slavic peoples. *The image of the world in word and ritual: The Balkan Readings*, 74-93. Moscow: ISB RAS (in Russ.)
26. *Slavs and their neighbors. Greek and Slavic world in the Middle Ages and early modern times* (1996), 6. Moscow: Indrik (in Russ.)

ANHELOVA Anhelina Olehivna,

Candidate of Sciences (Philosophy),

Postdoctoral student

of the Department of Cultural Studies

National Pedagogical Dragomanov University,

e-mail: tira-sun@ukr.net

THE INFLUENCE OF ORTHODOX BELIEFS IN ARCHAIC MODEL OF OLD AGE IN THE SLAVIC TRADITIONAL CULTURE

Abstract. *Introduction. The subject of the publication is the transformation of Slavic pagan ideas about old age after the adoption of Christianity. The purpose of the article is to study the influence of Orthodoxy for the archaic pagan model of old age, formed in the traditional Slavic culture. Methods. Research methodology is based on using a phenomenological approach, comparative historical and structural methods. Results. Old age is considered as an integral part of the full life cycle, reflecting the idea of the arrival of a person in the world, performing certain existential challenges and natural transition from the sphere of mundane existence to the hereafter. Old age was a stratification characteristic of a person without clearly defined chronological boundaries, whereas age in traditional society is determined not by the number of years and a number of physiological and social features. Aging was explained both by the natural and supernatural influence. The concept of «old» had a wide polysemantic values depending of the scope of using. In ethnic Slavic culture mainly the positive image of an old age generates, which is a period of summing up of an outcome of the life and of preparing a person to the afterlife. Originality. This scientific research is the first attempt of a holistic understanding of images of the old age in tradition Slavic culture formed under conditions of dual faith (pagan and orthodoxy). Conclusion. For the Christian era image of old age that grew out of ancient pagan traditions, gained some new features. Understanding of old age as ancient time and of prime causes has related to the biblical view of the world. The archaic mechanism of*

patrimonial transmission experience from generation to generation is reinvented: knowledge of magic-sacral areas is regarded as magical and identical to sin. In addition to his traditional social functions the old man is bound to further self-improvement and diligence. So far as some vectors of understanding of the old age in the Slavic ethnic culture have been preserving in modern society, further studying of this issue is promising for solving urgent problems of ageing philosophy.

Key words: *age, aging, religious gerontology, ethnic philosophy, ethnic culture, sacred.*

Одержано редакцією 27.04.2017
Прийнято до публікації 07.06.2017

УДК 111.852:27–585

ЦАРЕНОК Андрій Вікторович,
кандидат філософських наук, доцент
кафедри філософії та культурології
Чернігівського національного педагогічного
університету імені Т. Г. Шевченка,
e-mail: kafedra-philosophy@yandex.ru

КАТЕГОРІЯ МІМЕЗИСУ В АСКЕТИКО-ЕСТЕТИЧНОМУ ДИСКУРСІ ВІЗАНТІЇ

Автор статті вдається до розгляду вчення про наслідування, що стверджується в межах релігійно-мистецтвознавчого та естетико-етичного вимірів візантійської естетики аскетизму. Розвиваючи міметичну (імітаційну, відтворницьку) концепцію художньої творчості, мислителі-подвижники послуговуються такою класичною категорією естетичного дискурсу як мімезис у проповіді наслідування Бога та святих. Прикметно, що аскетичний заклик до уподібнення Творцю та Його гідним служителям позначений порівнянням цього наслідування з мімезисом у сфері мистецьких звершень. Ця обставина є одним із численних свідчень про яскраво виражений естетичний характер православної аскетичної теології.

Ключові слова: *візантійська естетика аскетизму, мімезис, мистецтво, аскеза, наслідування Бога.*

Постановка проблеми. Вивчення конкретної філософської чи богословської доктрини традиційно супроводжується з'ясуванням специфіки її понятійно-категоріального апарату. Виділення й розуміння базових концептів певного вчення сприяє адекватному осмисленню його засновків – наріжних ідей, сенсів, що знаходять свій вираз у відповідних термінах.

Застосування цього класичного методу дослідження, безперечно, є цілком доцільним в історико-естетичних студіях. Зокрема, «понятійний екскурс» стає важливою умовою успішного вивчення аскетико-естетичного дискурсу (естетики аскетизму), який в імпліцитний спосіб активно розвивався в культурі Візантії.

Однією з найбільш прикметних категорій аскетико-естетичного вчення виступає категорія мімезису, що їй і приділяється увага на сторінках цієї статті.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Ведучи мову про вивчення естетичних ідей мислителів і митців Візантії, варто згадати низку власне історико-естетичних студій – праці В. Бичкова, В. Зубова, В. Личковаха, Г. Мет'ю, П. Міхеліса, Л. Столовича, В. Татаркевича й молодих науковців Л. Усікової та К. Сичової. Окрім того, естетична думка, яка розвивалася в державі ромеїв, викликає інтерес у дослідників історії вітчизняної естетики, про що переконливо свідчить, наприклад, неодмінне звернення до візантійських естетичних учень авторів найбільш масштабних оглядів історії українських філософсько-естетичних пошуків (І. Іваньо, Л. Левчук та ін.).

Що ж до основних понять і категорій естетичних пошуків людства, то вони традиційно являють собою один із хрестоматійних предметів дослідження для багатьох генерацій науковців. Підтвердженням цього є праці таких філософів, як, наприклад, С. Василенко, А. Гулига, Б. Джемідок, М. Каган, А. Канарський, О. Лосєв, І. Федь та В. Шестаков.

Категорія мімезису дуже часто опинялася в полі зору естетиків. Так, увагу використанню відповідного концепту мислителями різних епох (у тому числі, й епохи Середньовіччя) приділяє польський історик естетичних традицій В. Татаркевич [1], а українська дослідниця Ю. Юхимик, виявляючи інтерес до вчень про мімезис, прагне здійснити естетико-мистецтвознавчий аналіз міметичного способу художньої творчості [2].

Незважаючи на наявність значної кількості наукових студій, на сторінках яких так чи так висвітлюється розвиток різних концепцій мімезису, вивчення специфіки ствердження цієї категорії у візантійській естетиці аскетизму, на наш погляд, залишається досить актуальним завданням для історико-естетичної медієвістики й естетики взагалі. Подальша систематизація естетичних ідей мислителів-аскетів Візантії, уточнення окремих теолого-естетичних акцентів та усвідомлення характерних рис аскетико-естетичного дискурсу сприятимуть належному осмисленню аскетичної доктрини про мімезис як про надзвичайно важливу складову людського життя.

Метою статті є стислий розгляд візантійського аскетико-естетичного вчення про міметичну активність особистості.

Виклад основного матеріалу. Як відомо, за часів Античності категорія мімезису (від ст.-грец. *μίμησις* – наслідування, відтворництва) використовувалась для позначення сутності людської діяльності, в тому числі – й художньо-творчих звершень (у сучасному розумінні цього словосполучення). Візантійське аскетичне богослов'я активно розвиває цю традицію: іманентна людині здатність наслідувати щось або когось стає предметом роздумів мислителів-подвижників, які, з одного боку, можуть вдаватися до критичного сприйняття відповідних ідей античної філософії, а з іншого, – вже напевно сприймають дидактичні сенси біблійної концепції мімезису.

Вчення про міметичну (наслідувальну) активність людини ми зустрічаємо в межах двох вимірів візантійського аскетико-естетичного дискурсу, а саме: 1) релігійно-мистецтвознавчого, що являє собою царину теологічної інтерпретації художньої творчості й, передусім, сакрального мистецтва, та 2) естетико-етичного, в якому ретельно досліджується проблема ствердження всього ества людини в істинно прекрасному [Див.: 3].

Ведучи мову про перший із цих вимірів естетики аскетизму, слід відзначити, що в ньому розвивається згадана *міметична (імітаційна, відтворницька) концепція мистецтва*. Так, інтерпретація художніх звершень як наслідування (відтворення) навколишньої дійсності властива міркуванням святителя Григорія Богослова. В одній зі своїх проповідей, захоплено розповідаючи про співи птахів, Великий каппадокієць згадує, зокрема, «про вимушені звуки і про те, в чому ухитряється мистецтво, наслідуючи дійсність» («Слово 28. Про богослов'я друге») [4, с. 58].

Тлумачення мистецьких творів як результатів відтворництва дотримується і святитель Григорій Нісський. Наприклад, у праці «Спростування Євномія» він побіжно згадує про скульпторів і живописців, які «відтворюють за допомогою наслідувального мистецтва, що їм завгодно, чи то на картинах, чи у скульптурах...» [5, с. 147]. У листі до Отреїя, Єпископа Мелітинського, Григорій знову побіжно вказує на критерій естетичної оцінки наслідування, який полягає у визначенні відповідності зображення рис першообразного власне красі первообразу. Підкреслюючи, що надіслані листи Отреїя несуть у собі ясний образ його істинно прекрасної душі, великий каппадокієць починає свій лист прикметними словами: «Наскільки прекрасні відображення прекрасних речей, коли вони зберігають у ясності риси першообразної краси!..» [6, с. 510].

Безумовно, наслідування рис спостережуваного може позначатися відходом, нерідко вельми відчутним відходом, від цілковитої реалістичності зображення. Цієї проблеми нісський мислитель торкається в листі до Іоанна (в черговий раз лише побіжно, традиційно

використовуючи приклади з життя в якості алегорій). Іоанн – одна із численних осіб, які листувалися зі святителем Григорієм – звертає увагу на його чесноти. Однак ієрарх у відповідь, смиренно вказуючи на те, що не заслуговує високої думки про себе, послуговується, зокрема, прикладом, узятим із практики мистецтва живопису. Візантійський мислитель зазначає, що деякі живописці роблять некорисну ласку своїм потворним друзям, які бажають бачити своє зображення начертаним на картині, звершуючи дещо протилежне тому, чого ті бажають. Адже тим самим, що у своєму наслідуванні виправляють природу, за допомогою яскравих фарб, приховуючи на картині неприємні риси зовнішності, вони змінюють характерні особливості.

Марність такого «вибірково-виправного» наслідування для Григорія є зрозумілою: «Але для тих (з яких пишуть портрет) немає жодної користі від того, що на картині являється золотисте і густе волосся, яке завивається над чолом і вилискує, фарба на губах, рум'янець на щоках, округлість повік, блиск в очах, брови, які вилискують чорнотою, чоло, що сяє бровами, і все інше тому подібне, чим досягається краса зображення; адже якщо вже від природи не має нічого подібного той, хто пропонує живописцю зняти з себе портрет, то він не отримає жодної користі від такого людинолюбства (живописця)» («Лист до якогось Іоанна про різні предмети, також про образ і порядок життя сестри своєї Макрини») [6, с. 514-515].

Естетика аскетизму не абсолютизує майстерність митців: людина, будучи здатною вразити своїми художніми звершеннями, все ж поступається вмінням нижчим за себе істотам – власникам багатьох неперевершених здібностей, подарованих Найвищим Творцем. Невипадково Григорій Богослов закликає дивуватися природній кмітливості птахів, що будують гнізда, бджіл, що створюють стільники, та павуків, що роблять павутиння. «Чи створювали щось подібне Фідії, Зевксіси, Полігноти, Парразії, Аглаофони, що вміють відмінно живописати та ліпити красу? Чи порівняється Кносський хор танцюючих, який так прекрасно вироблений Дедалом у дар нареченій, або критський труднопрохідний... лабіринт, що через хитрощі мистецтва, неодноразово повертається на попередній слід?» («Слово 28. Про богослов'я друге») [4, с. 59], – риторично запитує цей великий каппадокієць.

Окрім того, поміркованість і стриманість аскетико-естетичного ставлення до мирських мистецтв пояснюється яскраво вираженим етичним характером теолого-мистецтвознавчих теорій. Зображуване в художній інтерпретації митця-«відтворника» може являти собою значну небезпеку для душевного миру людини. До цієї перестороги вдається, зокрема, Григорій Нісський: відповідні ідеї ієрарх висловлює у своїй критиці розкошів, зокрема, спокусливих принад оздоблення розкішних палаців. Предметом осуду з боку богослова-моралізатора стають неприпустимі наслідування та подальша презентація зазвичай прихованого з етичних міркувань. У палацах, – указує Григорій, – ми знаходимо «мармурові статуї та живописні картини, глядачі яких скоюють блуд очима, бо мистецтво, наслідуючи те, що не буває видимим, оголює це на картинах...». Однак імпульсом до пристрасних рухів душі може виступати не тільки відтворницький реалізм. Таким постає також прагнення митця до художнього ефекту своєрідного «згущення» рис чуттєво-привабливого – до наслідування, спрямованого на посилення враження: «та й що дозволено бачити, зображено на них [картинах. – А. Ц.] у вражаючій красі» («Точне тлумачення Екклесіяста Соломонова») [7, с. 248], – застерігає мислитель.

Визнаючи мистецтво відтворництвом, візантійські аскети роблять принциповий наголос на необхідності відтворництва особливо високого призначення – містичного відтворництва, що є тотожним духовному вдосконаленню особистості. Як згадувалося раніше, вчення про наслідування стверджується і в естетико-етичному вимірі естетики аскетизму, який характеризується органічною єдністю естетичних і етичних смислів. Категорією «мімезис» в аскетичній теології часто послуговуються, коли мова йде про сутність *мистецтва мистецтв* – аскези, духовного подвигу, – про власне мету життя людини. Шлях до Горішнього осмислюється як шлях посиленого наслідування особистістю рис Найдосконалішого Буття – Особистості Абсолютної, – закономірним наслідком чого стає обожнення (θεωσις) людського ества.

Безумовно, проповідуючи мімезис найвищого порядку, аскетико-естетичне вчення в чергове виявляє свій глибоко етичний характер: як наголошує російський філософ В. Бичков, «естетика аскетизму – це передусім, *етична естетика*, т. я. вона зорієнтована на формування певного образу життя, що веде до уподібнення Богу і, передусім, до уподібнення Христу в Його земному [й не тільки земному. – прим. А. Ц.] житті» [8, с. 94-95]. Втім, при цьому аскетико-естетична доктрина не перестає являти собою доктрину естетичну: етичне начало теорії наслідування Творця (а також богоподібних істот – ангелів і святих) ніколи не втрачає своєї єдності з началом естетичним. Хрестоматійний заклик апостола Павла «*Будьте наслідувачами мене, як і я Христа!*» (1 Кор.: 11:1) та стисла формула Отців Церкви «*Christianus alter Christus*» («християнин це інший Христос») [Див.: 9, с. 69], на наш погляд, являють собою для віруючого не лише аскетико-етичні, але й аскетико-естетичні орієнтири, адже ствердження подвижника в добрі нерозривно пов'язане із його ствердженням в істинно прекрасному. Наслідування Боголюдини Христа – «живе, свідомо-свободне реальне відображення в духовній особистості людини духу й релігійно-морального влаштування життя Христового, за силою любові до Нього, як свого Ідеалу, Визволителя і Спасителя» (С. Зарін) [10, с. 366] – є наслідуванням Найвищого Добра та, водночас, наслідуванням Найвищої Краси, яке уможливується Нею ж Самою.

Цей прикметний аскетико-естетичний акцент відчутний, зокрема, у духовній спадщині Григорія Нісського. Великий каппадокієць повчає, що означений мімезис має являти собою головний предмет прагнень особистості: метою людського життя постає «відновлення в первісний стан, який є не інше щось, як уподібнення Божеству» [11, с. 513], – зазначає Григорій у «Слові до сумуючих про тих, хто відійшов від цього життя до вічного». На його щире переконання, християнство – це «наслідування божеського єства» [11, с. 217]. Святе Письмо велить не прирівнювати єство людське єству Божому, «але (Його) благі дії, наскільки можливо, наслідувати в житті» («До Армонія, про те, що означає ім'я та назва: християнин») [11, с. 220]. Той, хто не уподібнюється Богу й Боголюдині, безпідставно називає себе християнином: «властивості справжнього християнина всі ті, які ми знайшли у Христі; з них доступні для нас наслідуємо, а ті, наслідування яких не є доступним нашому єству, шануємо і поклоняємось їм» («Про досконалість, і про те, яким слід бути християнину. До Олімпія ченця») [11, с. 229], – недвозначно наголошує Григорій Нісський.

І, водночас, таке наслідування в розумінні святителя постає наслідуванням Краси. В цьому нас переконує його проповідь уподібнення небесним безплотним силам. Григорій закликає віруючих до максимально можливого наслідування Богопричетного життя ангелів, які, у свою чергу, максимально можливо наслідують Першокрасу: людині, – наголошує великий каппадокієць, – слід «жити самою душею і наскільки можливо наслідувати життя безплотних сил, в якому вони ані одружуються, ані посягають (Марк: 12:25), але займаються, вправляючись, спогляданням нетлінного Отця та прикрашенням свого образу за подобою первісної краси через можливе наслідування Її» («Про дівство») [11, с. 316-317].

Визнання ствердження особистості в добрі й красі як її уподібнення Творцю зустрічаємо й у роздумах Ісаака Сиріна. «Чи бажаєш розумом своїм бути у спілкуванні з Богом, прийнявши в себе відчуття Її насолоди, що не зневолена чуттями?» – запитує преподобний свого читача. Це питання одразу ж змінюється характерним закликом до вдосконалення в чесноті та обґрунтуванням її великого значення: «послугуй милостині. Коли всередині тебе знаходиться вона, тоді зображується в тобі Її свята краса, якою уподібнюєшся до Бога» («Слово 1. Про зречення світу та про житіє чернече») [12, с. 17], – повчає видатний аскет.

Цікаво, що закликаючи до наслідування Бога та святих, представники візантійської естетики аскетизму порівнюють містичний мімезис із мімезисом у царині художньої творчості. Відповідні аналогії, безперечно, не є випадковими: принцип відтворництва, яким послуговуються в мистецтві, є подібним до містико-естетичного відтворництва як наріжного принципу *мистецтва мистецтв*. Отці Церкви свідомі того, що здійснення такого

зіставлення допоможе людині набагато краще зрозуміти основну мету духовного подвигу та специфіку способу її досягнення. Завдяки цьому, естетико-мистецтвознавчі рефлексії релігійних мислителів Візантії стверджуються в межах їхнього аскетичного богослов'я, суттєво посилюючи естетичний характер останнього.

Яскраві уподібнення аскези до образотворчого мистецтва знаходимо у творах великих каппадокійців. Так, святий Василій Великий тих, хто наслідує оспіваних у Біблії праведників, порівнює із художниками. На його переконання, «...життя блаженних мужів, що представлені в письменах, подібно до якихось одушевлених картин життя по Богу, пропонуються нам для наслідування добрих справ». Подвижник послуговується ними, подібно до того, як митець послуговується художніми творами: «...як живописці, коли пишуть картину з картини, часто вдивляючись в оригінал, намагаються риси його перенести до свого твору, так і той, хто возревнував про те, щоб зробитися досконалим у всіх частинах чесноти, має у будь-якому випадку вдивлятися в життя святих, ніби в рухливі і діючі якись скульптури, і що в них добре, те через наслідування робити своїм» [13, с. 40], – зазначає Василій Великий у листі до Григорія Богослова.

Прикметно, що Григорій Богослов також удається до порівняння духовного вдосконалення із мистецькими пошуками майстрів живопису. Розповідаючи про те, як святий Афанасій Великий наслідує життя святих, святий Григорій уподібнює це аскетико-етичне відтворництво до процесу своєрідного художнього синтезу – поєднання найдосконаліших рис, узятих від різних їх носіїв. За великим каппадокійцем, «позичаючи в одного ту, в іншого іншу красу, як роблять живописці, які намагаються довести зображуваний предмет до крайньої витонченості, та поєднавши все це в одній своїй душі, він [Афанасій Великий. – прим. А. Ц.] з усього склав єдиний образ чесноти...» [4, с. 331]. Маючи за зразок духовні звершення святих, цей подвижник, зрештою, і сам «став зразком для своїх спадкоємців» («Слово 21. Похвальне Афанасію Великому, архієпископу Олександрійському») [4, с. 332], – переконаний Григорій Богослов.

Наслідування святих, безперечно, є й наслідуванням Того, Кого наслідують вони самі. Божество в естетиці аскетизму визнається Найвищим Володарем рис, що їх подвижнику належить відобразити у своїй душі. Краса Боголюдини, досконалість її моральних якостей і поведінки, є тією «натурою», малюнком із якої мають стати як внутрішній світ, так і вчинки людини. Невипадково Василій Великий, проповідуючи наслідування Христа, вдало порівнює приклад, що його являє собою життя Месії, з іконою – зображенням шуканих подвижником орієнтирів. «Будь-яка дія, возлюблений, і будь-яке слово Спасителя нашого Ісуса Христа є правилом благочестя та чесноти. Для того і втілюється Він, ніби на іконі зображуючи і благочестя, і чесноту, щоб кожен та кожна, дивлячись на Нього, за можливістю наслідували Первообраз (τὸ ἀρχέτυπον). Адже для того Він носить наше тіло, щоб і ми наскільки можливо наслідували Його життя» («Подвижницькі статuti») [14, с. 322], – наголошує святий.

Григорій Нісський, ведучи мову про важливість наслідування Бога, цілком у дусі аскетико-естетичного вчення пояснює свою думку за допомогою звернення до царини живопису. Великий каппадокієць уподібнює людину до того, хто вчиться майстерності відтворювати дійсність у фарбах: «... якби ми вчилися мистецтву живопису і вчитель запропонував нам на картині який-небудь прекрасно накреслений образ, то звісно кожен би (з нас) повинен був у своєму живописанні наслідувати óне прекрасне (зображення), щоб картини всіх прикрасилися за зразком краси, що знаходиться перед нами». На переконання Григорія, кожна людина є «живописцем власного життя, а художник справи життя є свобідна воля, фарби ж для відтворення образу – чесноти...». Первообразом, який належить наслідувати, безперечно, визнається Божество. Святий наголошує на величезній відповідальності, що її несе особистість за належне відображення рис Творця у власній душі: не малою є небезпека, замість наслідування першообразної краси, накреслити яке-небудь огидне та потворне обличчя, замість вигляду Владичного брудними фарбами зобразивши образ пороку. Але для зображення краси ми маємо брати, наскільки можливо, чисті фарби чеснот, змішані між собою

за правилом мистецтва, так, щоби бути нам образом образу, через діяльне, наскільки можливо, наслідування – відбиваючи [рос. – отпечатлевая] першообразну красу...» («Про досконалість, і про те, яким належить бути християнину. До Олімпія ченця») [11, с. 245-246].

За Григорієм Нісським, належне наслідування Бога людиною має непересічне значення як для неї самої, так і для інших людей. Мімезис найвищого порядку визнається потужним засобом проповіді християнських істин та чеснот. Водночас, негідне духовно-естетичне відтворництво з очевидністю призводить до згубних наслідків. Як повчає візантійський мислитель, той, хто ще не є християнином, «яким побачить у нас життя, що ведеться, як він упевнений, за наслідуванням Богу, таким буде шанувати і наше Божество. Так що, якщо він побачить приклади всього благого, то увірує, що Божество, яке ми шануємо, благе...». Людина ж, яка віддана пристрастям, «своїм життям дає невірним привід засуджувати Божество, в яке ми віруємо» [11, с. 218-219], – вказує Григорій Нісський у творі «До Армонія, про те, що означає ім'я та назва: християнин».

Згідно з аскетико-естетичним ученням, наслідування Бога й Боголюдини повертає людське єство до його природного стану – стану досконалості, святості, благовидості, – що відповідає задуму Творця. Синергійне і, зрештою, Богодароване знайдення кожною особистістю-шукачем своєї первісної краси, в розумінні мислителів християнського Сходу, безперечно, являє собою чергову перемогу Надкраси та Наддобра.

Висновки. Таким чином, учення про наслідування як про особливу активність людського єства активно розвивається в межах релігійно-мистецтвознавчого й естетико-естетичного вимірів візантійської естетики аскетизму. З одного боку, Отці Церкви інтерпретують художні звершення як наслідування (відтворництво) певних предметів дійсності. Водночас, на їхнє переконання, подібний характер має й *мистецтво мистецтв* – духовний подвиг особистості. Категорія мімезису стверджується в аскетичній проповіді уподібнення Богу, Боголюдині Христу та святим. При цьому заклик до наслідування Творця або Його достойників супроводжується порівнянням мімезису найвищого порядку із відтворництвом у царині художньої творчості, що з очевидністю посилює естетичний характер аскетичної християнського Сходу.

Список використаної літератури

1. Татаркевич В. Історія шести понять: Мистецтво. Прекрасне. Форма. Творчість. Відтворництво. Естетичне переживання / Владислав Татаркевич; [пер. з пол. В. Корнієнка]. – К. : Юніверс, 2001. – 368 с.
2. Юхимик Ю. В. Естетико-мистецтвознавчий аналіз міметичного способу художнього творення: історична динаміка класичного мистецтва: Дис. на здобуття наук. ступеня д. філос. наук: 09.00.08 Естетика / Юхимик Юлія Віталіївна. – К., 2011. – 391 с.
3. Царенок А. В. Естетичний аспект візантійського аскетизму: до постановки питання / А. В. Царенок // Філософія і політологія в контексті сучасної культури: Науковий журнал. – 2016. – Вип. 4 (13). – С. 133-142.
4. Григорій Богослов, св. Избранные творения / Святитель Григорий Богослов. – Изд. 2-ое. – М.: Издательство Сретенского монастыря, 2010. – 400 с.
5. Григорий Нисский, св. Творения: в 8 т. / Святитель Григорий Нисский. – М.: Типография Т. Готьє, 1863. – Т. 5. – 501 с.
6. Григорий Нисский, св. Творения: в 8 т. / Святитель Григорий Нисский. – М.: Типография Т. Готьє, 1866. – Т. 8. – 542 с.
7. Григорий Нисский, св. Творения: в 8 т. / Святитель Григорий Нисский. – М.: Типография Т. Готьє, 1861. – Т. 2. – 479 с.
8. Бычков В. В. Малая история византийской эстетики / Виктор Васильевич Бычков. – К.: Путь к Истине, 1991. – 407 с.
9. Джон Пантелеймон Мануссакис, архим. Бог после метафизики. Богословская эстетика / архимандрит Джон Пантелеймон Мануссакис. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2014. – 416 с.
10. Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению: этико-богословское исследование / Сергей Михайлович Зарин. – М.: Паломник, 1996. – 693 с.
11. Григорий Нисский, св. Творения: в 8 т. / Святитель Григорий Нисский. – М.: Типография Т. Готьє, 1865. – Т. 7. – 536 с.
12. Исаак Сириянин, преп. Слова подвижнические / Преподобный Исаак Сириянин. – М.: Лепта Книга; Симферополь: Родное Слово, 2012. – 800 с.

13. Василий Великий, св. Письма / Святитель Василий Великий. – М.: Издательство Московского Подворья Свято Троицкой Сергиевой Лавры, 2007. – 560 с.
14. Василий Великий, св. Творения: в 2-х т. / Святитель Василий Великий. – М.: Сибирская Благовонница, 2009. – Т. 2 : Аскетические творения. Письма. – 1230 с. – (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе; т. 4).

References

1. Tatarkevich, V. (2001). *History of six concepts: Arts. Beautiful. Form. Creation. Imitation. Aesthetic experience*. Kyiv: Univers (in Ukr.)
2. Yuhymyk, Y. V. (2011). *Aesthetical and art studies analysis of mimetic way of artistic creation: historic dynamics of classic arts (Dissertation)*. Kyiv (in Ukr.)
3. Tsarenok, A. V. (2016). The Aesthetical Aspect of the Byzantine Asceticism: a general survey. *Filosofija i politologija v kontekste suchasnoji kultury (Philosophy and politology in the context of modern culture)*, 4 (13), 133-142.
4. Grigoriy, Bogoslov, st. (2010). *The Selected Works*. Moscow: Izd-vo Sretenskogo Monasterya (in Russ.)
5. Grigoriy, Nisskiy, st. (1863). *Works in 8 volumes*, 5. Moscow: Tipografia T. Gotie (in Russ.)
6. Grigoriy, Nisskiy, st. (1866). *Works in 8 volumes*, 8. Moscow: Tipografia T. Gotie (in Russ.)
7. Grigoriy, Nisskiy, st. (1861). *Works in 8 volumes*, 2. Moscow: Tipografia T. Gotie (in Russ.)
8. Bychkov, V. (1991). *Little History of the Byzantine Aesthetics*. Kyiv: Put' k Istine (in Russ.)
9. John Panteleimon, Manussakis (Archimandrite) (2014). *God after Methaphysics. The Theological Aesthetics*. Kyiv: DUH I LITERA (in Russ.)
10. Zarin, S. (1996). *Asceticism according to the Orthodox Doctrine: the Ethical and Theological Study*. Moscow: Palomnik (in Russ.)
11. Grigoriy, Nisskiy, st. (1865). *Works in 8 volumes*, 7. Moscow: Tipografia T. Gotie (in Russ.)
12. Isaac, Sirin, st. (2012). *Ascetic words*. Moscow: Lepta Kniga; Simferopol': Rodnoje Slovo (in Russ.)
13. Vasiliiy, the Great, st. (2007). *Letters*. Moscow: Izd-vo Moskovskogo Podvor'ja Sviato Troitskoj Sergievoj Lavry (in Russ.)
14. Vasiliiy, the Great, st. (2009). *Works*, 2. Moscow: Sibirskaya Blagovonnitsa (in Russ.)

TSARENOK Andrii Victorovych,

Candidate of Sciences (Philosophy),

Associate Professor of the Department
of Philosophy and Cultural Studies

Chernihiv Shevchenko National Pedagogical University

e-mail: kafedra-philosophy@yandex.ru

CATEGORY OF MIMESIS

IN ASCETIC AND ASTHETICAL DISCOURSE OF BYZANTIUM

Abstract. *Introduction. Thorough exploring of Byzantine aesthetics of the asceticism should be connected with exploring of its important categories Mimesis (imitation) represents one of the most remarkable concepts, which scientists find in ascetic and aesthetical discourse. Purpose. The aim of this article is to make a general survey of Byzantine ascetic and aesthetical theory of human mimetic (imitative) activity. Methods. Using the scientific methods of generalization, systematization, hermeneutical analysis of cultural traditions, the author tries to point out the peculiarities of Orthodox ascetic and aesthetical doctrine of imitation. Results. Having analysed the corresponding statements of famous Byzantine ascetics, the author points out that doctrine of mimesis exists in two dimensions (aspects) of aesthetics of the asceticism – 1) in the dimension of theological interpretation of arts and 2) in the aesthetical and ethical dimension, which is connected with understanding of the human being beauty. On the one hand, the theologians of Byzantium develop the mimetic conception of arts, on the other, – they preach the necessity of mystical mimesis – the imitation of God, of God and Man Jesus Christ and of saints. Originality. Pointing out some remarkable features of mentioned preaching, the author underlines the reality of strong aesthetical character of Christian East ascetic doctrine. Conclusion. Category of mimesis should be regarded as an important concept of Byzantine aesthetics of the asceticism. First of all, Christian ascetics, like philosophers of ancient world, consider arts as imitation of different objects of reality. Moreover, according to Orthodox theologians, ascetic way as the highest art represents the imitation of God. Due to this mystical mimesis a person renews true and natural beauty of his or her inner world and fulfils purpose of his or her existence.*

Key words: *Byzantine aesthetics of the asceticism, mimesis, arts, asceticism, imitation of God.*

Одержано редакцією 22.04.2017
Прийнято до публікації 07.06.2017

УДК 1(092)

ФЕДОРЕНКО Микола Олександрович,
кандидат філософських наук,
доцент кафедри суспільних наук
Національної музичної академії України
ім. П. І. Чайковського,
e-mail: fed2000@ukr.net

ФІЛОСОФІЯ РОМАНУ МИХАЙЛА БАХТІНА

У статті здійснюється спроба перегляду традиційного тлумачення романної форми як суто літературної. Трансформування зазначеної форми із теорії літератури в теорію філософської естетики обґрунтовується особливостями теоретико-пізнавальної ситуації і характером художньої практики 20 сторіччя. Стверджується теза про те, що відтворення нової реальності має спиратися на поетику, яка передбачає емансипацію романної форми як «естетики словесної творчості» з яскраво вираженим пріоритетом прозаїчного, повсякденного начала

Ключові слова: Бахтін, Лукач, метафізика роману, антропологія роману, прозаїчне, роман, діалог, наратив.

Постановка проблеми. В філософії 20-го сторіччя неабияка роль в можливостях осягнення людської сутності відводиться мистецтву з його спроможністю цілісної репрезентації людського досвіду. Роман – один із тих літературних жанрів, якому у вирішенні зазначеної мети приділяється особлива увага. Роман як жанр літератури набуває особливого значення. Ця художня форма відображає найглибші естетичні та духовні потреби епохи. Вона постає предметом палких дискусій. Вербальне мистецтво у своїх пошуках представляє певний модус існування істини. Деякі різновиди роману беруть на себе функції філософії. Осмислення проблем буття перетворює роман в художню метафізику. Логіко-раціональне мислення доповнюється образним. Романна форма поєднує філософію і літературу, виступає різновидом самосвідомості гуманітарного знання.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Серед наукового доробку українських естетиків вивчення даного феномену досліджувалося або ж в руслі аналізу філософського роману 20-го сторіччя (В. Герасимчук), або ж в контексті, зокрема, аналізу естетики Г. Лукача (Д. Скальська).

Мета статті. Метою дослідження є порівняльний аналіз двох філософських теорій роману – Г. Лукача та М. Бахтіна. Для обох літературний жанр розглядається як форма світогляду, а не як допоміжне технічне явище. Ставиться завдання дослідити філософські витоки естетичних концепцій двох мислителів.

Виклад основного матеріалу. Не зважаючи на те, що Бахтін себе вважав філософом, а не філологом, в кінці 20-х – на початку 30-х років основним предметом його наукових розвідок стає «романне слово». Чому, власне, слово, Бахтін роз'яснює: «..останнім часом... філософія починає розвиватися під знаком слова, причому цей основний напрям філософської думки... знаходиться ще на самому початку» [1, с. 10]. Пізніше Бахтін доповнив свою думку: «... слово – це майже все в людському житті... слово належить до царства цілей. Слово як остання (найвища) ціль» [2, с. 313]. Не будь-яке слово, а лише художнє, може доторкнутися до «буття, що промовляє». Таким художнім словом, на думку Бахтіна, починаючи з другої половини 18-го сторіччя є роман.

Звичайно, художнє слово роману виходить із того «реального» слова епохи, яке, за визначенням Бахтіна, – «майже все в людському житті». І тому водночас роман як літературний жанр є безпосереднім об'єктом вивчення сучасного буття. При цьому необхідно мати на увазі те, що цей «об'єкт» одночасно є «суб'єктом», тому необхідно не стільки говорити про нього, скільки говорити з ним. В «Слові в романі» стверджується, що «мова поетичного жанру – одинокий птоlemeєвський світ, поза яким нічого нема і нічого не

потрібно... роман – вираження галілейської мовної свідомості, що відмовилася від абсолютизму єдиної мови... Йдеться про дуже важливий і по суті радикальний переворот в історії людського слова.» [3, с. 18].

Бахтінське розуміння суті художнього роману безпосередньо пов'язане із його жанровою концепцією, в основі якої лежить боротьба двох світоглядних позицій – монологічного та діалогічного. Монологічне начало, що характеризується відсутністю самокритики, пізнавальною обмеженістю, неможливістю поглянути на себе відсторонено, досягає своєї межі, згідно з Бахтіним, у міфі, епосі, ліриці та драмі. Всі ці жанри – від епохи античної класики до епохи класицизму – утворюють світ «високої» літератури, яку Бахтін називає одним словом – «поезія». Поміж тим, підкреслює Бахтін, жива реальність набагато різноманітніша за будь-яке монологічне мовлення. Результатом цього є певне протиріччя, що виникає між багатомірною дійсністю та одномірністю таких мов, виникає підґрунтя для їх «взаємокритики». Авторитарність монологічного мовлення підринається тиском самого життя, воно набуває здатності відчувати себе не як єдино вірну, а як одну із можливих точок зору на світ. Полемізуючи одна з одною, ці точки зору вступають між собою в діалогічний контакт і створюють атмосферу соціально-мовного різномаїття.

Справжнє діалогічне слово для Бахтіна – це не лише слово, що враховує чужі думки, але і слово, що не прагне повного «злиття» з усіма іншими точками зору. В основі такого діалогу лежить відчуття кожного із учасників того, що його власна позиція неповна і обмежена. «Романне» начало, згідно з Бахтіним, і є діалогічне начало, що перенесене в літературну площину. В результаті всі без винятку існуючі в суспільстві мови стають принципово рівними в своїй відносності, що унеможливорює будь-яку пізнавальну, етичну, а, відповідно, і ціннісну їх впорядкованість як поза межами роману, так і всередині його. Історію «романного слова» він зображає як історію боротьби «діалогу» з «монологом», «прози з поезією», «роману» з «епосом».

Роман для Бахтіна – це не звичайний жанр, наділений певним «канонем», а втілення стихії взаємозбагачення мов. Ця стихія, пише Бахтін, існувала завжди, вона «давніша за канонічне та чисте одномовлення»[4], однак аж до Нового часу в літературі домінував монологічний принцип, тобто «прямі» та «готові» жанри. Діалогічні ж форми вели ніби напівофіційне існування і лише інколи проривалися назовні. Вони і створили «передроманний» клімат.

Тріумфальність романного слова, що починається в період високого Середньовіччя та раннього Відродження, Бахтін пов'язує з радикальною зміною самих ціннісних орієнтацій в літературі, пояснюючи її такими ж радикальними змінами в соціально-культурному житті. Рубіж між Середніми віками та Новим часом для нього – це рубіж між періодом авторитарності та прагнення до «словесно-ідеологічної концентрації», з одного боку, та епохою принципової децентралізації культурної свідомості, «мовних ідеологій», коли кожна із них прагне автономії та самоствердження, що досягається в процесі напруженого діалогу-полеміки з іншими подібними ідеологіями. Роман, являючись художнім вираженням цього «активно-багатомовного світу», згідно концепції Бахтіна, постає не лише провідним жанром, але і жанром, що втягує в свою орбіту всі минулі «прямі» жанри [4].

Зазначене визначає і авторську позицію в романі – позицію, яка виключає будь-яку «однобічну серйозність», «не дає абсолютизуватися жодній із точок зору, жодному із полюсів життя та думки» [5]. Зануреному в це завдання автору роману охопити весь спектр точок зору, що полемізують в його творі, в принципі неможливо. Його мета – з'ясувати якнайбільше відносних у своїй неповноті «правд світу», а самому при цьому лишитися немов у вільному просторі між ними – у просторі, завдяки якому стає можливим їх зіткнення. Такий автор скоріше нагадує організатора ідеологічного симпозіуму, що надає слово всім бажаним і заявляє (якщо з'явиться бажання) про власну «правду» на тих само правах, що і

у решти. Звідси – відома теза Бахтіна про те, що «єдиної мови і стилю в романі немає», що «автора (як творця романного цілого) не можливо знайти в жодній із площин мови: він знаходиться в організаційному центрі перетину площин» [4], оскільки автор бачить своїх героїв не як об'єкт пізнання і об'єктивуючого зображення, а, навпаки, всього лише як рівноправних партнерів із «взаємного нерозуміння».

Як і вся творчість Лукача, його «Теорія роману» – це не лише естетична теорія. Література розглядається угорським мислителем в перспективі, що виходить за вузькі рамки писемництва і зачіпає проблеми етики та філософії історії. Його творчість рухалась в контексті більш глибоких проблем, пов'язаних з роздумами про майбутнє європейської цивілізації, її долю в нових соціально-економічних та культурних умовах. Подібні роздуми були характерними для мислячих людей того часу (постать Томаса Мана, зокрема).

«Теорія роману» планувалася не як окреме дослідження, а як вступна частина до більш об'ємної праці, присвяченої авторові «Братів Карамазових». Робота, що створювалася в трагічний період європейської історії, наскрізь просякнута ненавистю до буржуазної цивілізації. Але водночас «Теорія роману» – це утопічна надія на появу нової людської реальності, яку пророкував Достоевський. На думку Лукача, який називав сучасну йому епоху «епохою завершеної гріховності», настане новий гармонійний синтез душі і світу, особистості та колективу. Крізь призму цієї утопії, яка згодом стане революційною політичною програмою, Лукач і розглядає роман як найвищу напругу і розрив між кінечністю індивідуального існування, полишеного «трансцендентальної батьківщини» (щаслива епоха «грецького часу») – з одного боку, та буденністю «умов світу» з його об'єктивністю – з іншого. Йдеться, звичайно, не про повернення до вже минулого дитинства людства, а про пошуки нової «батьківщини», нового бога, нового іманентного смислу життя, стосовно якого давньогрецький світ – не більше ніж метафорична згадка.

Представивши типологію романної форми, розвиток якої веде від «абстрактного ідеалізму» Дон Кіхота до «романтизму втрачених ілюзій» у «Вихованні почуттів» Флобера і до утопічного вирішення в «педагогічному романі» Гете («Вільгельм Майстер»), Лукач завершує своє дослідження розділом: «Толстой і вихід за межі соціальних форм життя». Цей розділ, у свою чергу, завершується прославленням Достоевського, який власне тому, що він «писав зовсім не романи», є «Гомером і Данте» якогось «нового світу» – на думку італійського дослідника, «загадкові слова, якщо їх розглядати поза підготовчими матеріалами до книги про Достоевського, які, як стане зрозумілим із подальших розвідок Лукача, утворюють певний перехід від «теорії роману» до теорії революції» [6, с. 109].

Лукач з 1929 року періодично, а з 1933 р. по 1945 р. постійно мешкає в Москві, де разом зі своїм другом, відомим радянським філософом М. Лівшицем займається дослідженнями марксистської естетики і соціології. В 30-і роки в галузі марксистських студій сталося дві видатні події – вихід у світ повного тексту «Німецької ідеології» К. Маркса і Ф. Енгельса, а також знаходження рукописів К. Маркса 1842-44 рр. з наступною їх публікацією. Увага Лукача була повністю прикута прагненням осмислення цих текстів і знаходженням їм місця в марксистській теорії мистецтва. Отже, якщо Лукач був помітною постаттю в радянсько-марксистській культурі і завдяки журналу «Літературний критик» брав активну участь в розробці нової теорії – соціалістичного реалізму, то Бахтін знаходився на периферії офіційного наукового життя і був відомий лише вузькому колу однодумців.

Лукач, звичайно, нічого не знав ні про Бахтіна, «який жив в затінку неофіційної культури», ні про його «Проблеми творчості Достоевського», що з'явилися в 1929 році. Бахтін же, навпаки, був добре обізнаним з творчістю Лукача і навіть збирався перекладати в 20-і роки його «Теорію роману», але змушений був полишити цю справу, дізнавшись, що автор відмовився від книги.

Бахтін і Лукач – це два філософи, які поставили роман в центр свого бачення світу. Звичайно, на цьому їх спорідненість не завершується. Їх світогляд формувался в першу чергу

на ґрунті німецької філософії кінця 19 – початку 20 сторіч. Вони були продовжувачами двох різних ліній: Лукач – неогегелівської, Бахтін – неокантіанської (Цікавий момент: теоретики роману Лукач і Бахтін самі стали героями роману відповідно у Томаса Мана («Чарівна флейта») та Костянтина Вагінова («Козлина пісня»). Єднало їх і ставлення до того включення історії літератури в філософський, історико-культурний та соціально-історичний контекст, що був характерний для німецьких гуманітаріїв (Еріх Ауербах, Ернст Курціус) з їх тлумаченням літературного явища на тлі співвідношення тексту з суспільною свідомістю.

Для Лукача важливе значення при аналізі роману мала класична німецька естетика і, в першу чергу, її гегелівський варіант. Гегель, як відомо, виводить специфічний характер роману із історичної протилежності античної епохи і епохи новоєвропейської. Для німецького мислителя сучасне буржуазне життя є таким, що не відповідає вимогам поетичної творчості. Утворення ж епосу Гегель пов'язує з тією примітивною стадією розвитку людства, за якої суспільні сили ще не набули тієї самостійності і незалежності від індивідів, що є характерним для буржуазного суспільства. Поетичність «героїчного» патріархального часу, що знайшла вираження в гомерівських поемах, ґрунтується на самостійності і самодіяльності індивідів, які не відриваються повністю від суспільного цілого, а «усвідомлюють себе лише в субстанційній єдності з цим цілим». Прозаїчність сучасної буржуазної епохи виражається, згідно Гегелю, в незворотності знищення як цієї самодіяльності, так і безпосереднього зв'язку особистості з суспільством, в якому індивідуальність є «другорядною і байдужою». У відповідності з цим сучасні люди, на противагу людям античного світу, не обтяжують себе життям цілого: індивідуум робить все, що він робить власними руками, особисто для себе, а тому і несе відповідальність лише за свої особисті вчинки, але ніяк не за дії «субстанційного цілого», до якого він належить. Цей закон, що скеровує життя буржуазного суспільства, Гегель визнає історично необхідним результатом розвитку людства, безумовним прогресом у порівнянні з примітивізмом «героїчної» епохи. Але цей прогрес у той же час має і певні вади: людина втрачає свою минулу самодіяльність, адже підпорядкування бюрократичній державі як певному зовнішньому порядку лишає її будь-якої самостійності. Це, у свою чергу, призводить до того, що знищується об'єктивне підґрунтя для розквіту поезії, яку витісняє проза і буденність. Цьому людина не може підкоритися без протесту. Хоча Гегель вважає неможливим усунення цього протиріччя між поезією та цивілізацією, тим не менш він наполягає на його пом'якшенні. Цю роль виконує роман, який для буржуазного суспільства відіграє ту ж саму роль, що і епос для суспільства античного. Роман як «буржуазна епопея» повинен, на думку Гегеля, примирити вимоги поезії з вимогами прози.

Хоча Лукач в 20-х роках і прийняв ідеї марксизму, відмовившись від ідеалізму своєї юності, все ж таки з останнім він зберіг інтелектуальну спільність, що, на думку сучасного дослідника, проявлялося в намаганні досягти «тотальності», всезагальної цілісності [6, с. 122]. Лукач постійно прагне перебороти все фрагментарне і суб'єктивне для того, щоб злитися із «всезагальним», або об'єктивним. В «Теорії роману», яка є певною межею між його ідеалістичним та марксистськими періодами, бажання досягти «тотальності» виражено у формі ностальгії за втраченою цілісністю (давньогрецького світу) і всезагальністю капіталістичного світу. Власне, в «Теорії роману» Лукач дуже широко використовує категорію цілісності, або тотальності, в етико-нормативному сенсі – особливо там, де він визначає епос як міру і принципівий фон роману. Лукач говорить про «універсально-історичну стадію епосу» – епоху «коли буття і доля... Життя і Сутність перетворюються в рівновеликі поняття» [7]. Історичному розумінню роман відкривається як протиставлення епосу: «Епопея і роман, дві форми великої епіки, відрізняються одна від іншої не авторським підходом, а тією історико-філософською даністю, з якою автор має справу в творчості. Роман – це епопея епохи, у якої більше немає безпосереднього відчуття екстенсивної тотальності життя, для якої життєва іманентність смислу стала проблемою,

але яка все-таки тяжіє до тотальності» [7]. Звичайно, між «Теорією роману» і Лукачем-марксистом є багато відмінного. Так, в 30-і роки він зображає історичний розвиток роману, пропонуючи періодизацію, що відповідає поворотним моментам розвитку буржуазного суспільства (роман періоду виникнення буржуазного суспільства (Рабле, Сервантес), початкового накопичення капіталу (Дефо, Філдінг), періоду розгорнутих протиріч буржуазного суспільства (Бальзак, Гофман, Гете), періоду розпаду романної форми (Золя, Пруст, Джойс) [8].

Лукач вже не створює типологію романних форм, як це було до цього (роман героїчного ідеалізму, роман розчарування, роман виховання як спроба синтезу, Толстой як завершення європейського романтизму, роман Достоевського як вихід за межі романної форми), хоча і зберігає ту ж схему мислення (теза – антитеза – синтез), що використовувалася у попередньому періоді творчості. В цій конструкції міститься висхідний і основоположний момент – роман розуміється як втрата епічної повноти, і також зберігається ностальгія за епосом. Більше того, як зазначає італійський дослідник, в Радянському Союзі, у Лукача з'являється впевненість в тому, що епос не втрачений остаточно, і що його цілісність – не лише предмет теоретичного дослідження роману або суто утопічної надії («.. велика епіка – це форма, що залежить від конкретного історичного моменту, і будь-яке намагання зображати утопічне як суще може лише зруйнувати цю форму» [7], – писав автор «Теорії роману»), а що при соціалізмі людство досягне нової і вищої тотальності [6, с. 121]. Відповідно, уже тепер, в першій на даний момент соціалістичній країні роман починає набувати рис епосу. Соціалістичний реалізм і є теорією цього свідомого повернення до епосу – повернення, яке не відмінняє роману, а підготовлює його діалектичне зняття.

Бахтін дещо по-іншому тлумачить взаємини між двома жанрами. Якщо Лукач заперечував існування роману в добуржуазну епоху, то Бахтін вбачає витoki роману ще в античності, стверджуючи, що «в епоху еллінізму... епос перетворюється в роман» [4]. Лукач вважав романну форму загальним проявом духовного і суспільного розвитку, а Бахтін в суспільстві і в душі вбачає передусім мовлення, слово, а роман – лише одна із форм вираження слова («...роман склався і виріс саме в умовах загостреної активізації зовнішнього і внутрішнього багатомовства [4]). Тому Бахтін створює не історизовану і соціологічну теорію роману, а мовну теорію роману як історичного і соціального феномена.

По-різному обидва дослідники ставляться до соціальної і культуротворчої ролі роману. Якщо для Лукача роман несе в собі негативний відтінок, пов'язаний з явищем втрати епічної цілісності, то для Бахтіна роман хоча і характеризується втратою зазначеної єдності, в той же час відкриває епоху вільного плюралізму, міжособистісної діалогічності, радості деієрархізації. Народження роману є свідченням переходу від птолемейського всесвіту до всесвіту коперніканського, або, користуючись іншою бахтінською метафорою, – від класичної фізики Ньютона до релятивістської фізики Ейнштейна. Роман означає революційний перехід до сучасності – перехід до світу, що багатий різними іншими мовами і точками зору, які знаходяться в постійній напрузі й русі. Епічний же світ для Бахтіна відмічений негативними тонами.

Висновки. Отже, і Г. Лукач і М. Бахтін, створюючи філософську теорію роману, виходили із того, що даний літературний жанр є центром загального бачення світу, а не допоміжною технічною дисципліною. Угорський мислитель в марксистський період своєї творчості вбачав у романі можливість досягнення епічної повноти, певної гармонії у відносинах між окремо взятим індивідом і суспільним цілим, втраченої з розпадом давньогрецької класичної культури. Для М. Бахтіна ж роман – сфера відкритого, незавершеного міжлюдського діалогу, прообраз якого він побачив у творчості М. Достоевського.

Список використаної літератури

1. Волошинов В. Н. Марксизм и философия языка / Владимир Волошинов. – Ленинград: Прибой, 1930 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www2.unil.ch/slav/ling/textes/VOLOSHINOV-29/III-4.html>
2. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества / Михаил Бахтин. – М.: Искусство, 1986. – 445 с.
3. Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики / Михаил Бахтин. – М.: Художественная литература, 1975. – 450 с.
4. Бахтин М. Эпос и роман (О методологии исследования романа) / Михаил Бахтин [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/bahtin/epos_roman.php
5. Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского / Михаил Бахтин. – М.: Советский писатель, 1963. – 275 с.
6. Страда В. Между романом и реальностью: история критической рефлексии / Витторио Страда // Философия России второй половины XX века. Михаил Михайлович Бахтин. – М.: РОССПЭН, 2010. – С. 102-126.
7. Лукач Г. Теория романа / Георг Лукач [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://mesotes.narod.ru/lukacs/teoriaromana/tr-1.htm>
8. Лукач Г. Роман как буржуазная эпопея / Георг Лукач [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://mesotes.narod.ru/lukacs/roman.htm>

References

1. Voloshynov, V. N. (1930). *Marxism and the philosophy of language*. Leningrad: Surf. Retrieved from: <http://www2.unil.ch/slav/ling/textes/VOLOSHINOV-29/III-4.html> (in Russ.)
2. Bakhtin, M. M. (1986). *Aesthetics of verbal creativity*. Moscow: Arts (in Russ.)
3. Bakhtin, M. M. (1975). *Questions of literature and aesthetics*. Moscow: Art literature (in Russ.)
4. Bakhtin, M. M. *Epos and novel (On novel research methodology)*. Retrieved from: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/bahtin/epos_roman.php (in Russ.)
5. Bakhtin, M. M. (1963). *The problems of Dostoyevsky's poetics*. Moscow: Soviet writer (in Russ.)
6. Strada, V. (2010). Between novel and reality: History of critical reflection. *Philosophy of Russia of second half of XXth century. M. M. Bakhtin*, 102-126. Moscow: ROSSPEN (in Russ.)
7. Lukacs, G. *Theory of Novel*. Retrieved from: <http://mesotes.narod.ru/lukacs/teoriaromana/tr-1.htm>. (in Russ.)
8. Lukach, G. *Roman as a bourgeois epic*. Retrieved from: <http://mesotes.narod.ru/lukacs/roman.htm> (in Russ.)

FEDORENKO Mykola Oleksandrovych,

Candidate of Sciences (Philosophy),

Associate Professor of the Department of Social Sciences,

Tchaikovsky National Music Academy of Ukraine,

e-mail: fed2000@ukr.net

MIKHAIL BAKHTIN'S PHILOSOPHY OF THE NOVEL

Abstract. *Introduction. In the 20th century novel as a genre of literature is of particular importance. This art form reflects the profound aesthetics and spiritual needs of the era. Novelistic form combines philosophy and literature, serves a variety of self-consciousness of human knowledge. Purpose. The aim is the comparative analyses of two philosophical theories of the novel – of H. Lukach and M. Bakhtin, to explore the philosophical origins of aesthetics concepts of the two thinkers. Results. European aesthetics identified the verbal arts to the field of literature. This tradition has its roots in ancient thought features. M. Bakhtin and H. Lukach see the philosophical theory of the novel as a center of literary genre overall vision of the world. Hungarian Marxist philosopher sees novel opportunities for creating epic fullness of life. The harmony between the individual and the public can be achieved in the new artistic principles. The ideal of the classical Greek culture can be realized. Bakhtin considers the novel as a way of interpersonal communication. The novels of Dostoevsky is a prototype of dialogical thinking for M. Bakhtin. Conclusion. The new artistic reality of 20th century (1) releases a novelistic form, creates a poetry aesthetics of verbal creativity; (2) the practice of postmodernism led to the revision of classical poetic terms "high" and "low"; (3) as a result, in the second half of the 20th century historical epistemology uses the principle of narrative form as cognitive tools. Understanding the problems of life turns to art novel metaphysics. Novelistic form combines philosophy and literature, serves a variety of self-consciousness of human knowledge.*

Key words: *Bakhtin, Lukach, the novel metaphysics, anthropology of the novel, prosaic, romance, dialogue, narrative.*

*Одержано редакцією 15.05.2017
Прийнято до публікації 07.06.2017*

УДК 130.2:[177.7+2-13]

ГОНЧАРОВА Наталя Іванівна,
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії
та соціально-гуманітарних дисциплін
Одеського державного університету внутрішніх справ,
e-mail: vchen@ukr.net

САКРАЛЬНІСТЬ ЖЕРТВИ

У статті аналізуються підстави сакралізації жертви у межах міфологічного дискурсу. Доводиться, що жертва вже за своєю сутністю є протипоставленням буденності, профанному світові, світу звичних соціальних зв'язків, оскільки означає «виривання» індивіду з цього світу, втрату ним усіх значущих характеристик і набуття іншого буттєвого статусу. У метафізичному вимірі архаїчне значення жертви полягає в тому, що вона підтримує звичний порядок подій або поновлює його. Праксеологічний вимір жертви зводить її до сакралізованої форми обміну. При цьому сакральне значення «банальної» жертви полягає у тому, що вона забезпечує особливі умови взаємодії природного та надприродного світів. Для «високої» жертви сакральність осмислюється як необхідність підкорення конкретизованому владному велінню вищих сил, що має відтінок випробовування. У «символічній» жертві попередні мотиви доповнюються специфікою «після-смертного» існування, яке реалізується у тісному зв'язку із світом сакрального.

Ключові слова: сакральне, профанне, «банальна» жертва, «висока» жертва, «символічна» жертва.

Постановка проблеми. Проблема жертви на сьогодні розглядається в межах різних наук і наукових підходів. Юридичні дисципліни досліджують жертву з точки зору її правового становища, у співвіднесеності з конфліктом «права» й «неправа». Медицина й психологія вивчають підстави та наслідки специфічних станів, пов'язаних з перебуванням у ролі жертви, а також способи їх компенсації. Суспільні дисципліни звертаються до сутнісного значення цього феномену у різних аспектах його реалізації. З різних боків феномен жертви оцінюється фрейдизмом і неофрейдизмом, екзистенціалізмом і постмодернізмом. У раціонально-секуляристському науковому дискурсі поволі втрачає актуальність первинний смисловий аспект жертви, що пов'язує даний феномен із сакралізованими діями стосовно приношення в дар божеству предметів або живих істот. Але так само, як сучасне семантичне наповнення концепту «жертва» обтяжене традиційними конотаціями, що сформувалися протягом тисячолітнього історичного процесу, сучасні уявлення про жертву, поведінкові патерни й соціальні атитюди мають безпосередній генетичний зв'язок із тими уявленнями, що формувались на зорі розвитку людського суспільства і через міфологеми та узвичаєні форми ритуальних культурних практик організовували його буденне життя.

Як влучно зазначила Н. Цигуля, «десакралізація соціального простору не привела до зникнення або різкого ослаблення сакрального виміру соціуму, ...лише до його трансформації [1, с. 8]. Наше суспільство переживає період не стільки десакралізації буттєвих феноменів, скільки їх ресакралізації, що, безумовно, стосується й феномену жертви. Трансформації соціокультурного простору не призводять до абсолютного заперечення сакрального значення жертви, а лише до його витіснення у неусвідомлюваний план, де жертва виступає як «необхідність» і «предметність», як щось, що має право на співчуття, але не має права на зміну свого статусу.

Таким чином, дослідження процесів сакралізації жертви з точки зору їх соціокультурної обумовленості й обґрунтованості має суттєве значення не лише в теоретичному плані, але й з точки зору формування методологічного фундаменту для коректної постановки та вирішення багатьох практичних проблем юридичного, психологічного й соціального характеру.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Методологічні засади дослідження сакрального як особливого соціокультурного феномену закладені Е. Дюркгаймом, який ввів у раціональний науковий вжиток традицію протиставлення «сакрального» і «профанного», та М. Моссом, який вивільнив поняття сакрального з релігієзнавчого контексту. В теоцентричному ракурсі проблема сакрального розглядалась в дослідженнях Р. Отто та М. Еліаде. Власні інтерпретації сакрального пропонували Р. Жірап та Ж. Батай, пов'язуючи його у своїх дослідженнях з феноменом насильства та практикою ритуалізованих жертвоприношень. Специфічні сакральні функції жертвоприношення розглядались також у працях Е. Тейлора, Дж. Фрезера, В. Буркерта. Серед сучасних дослідників суттєве значення мають праці Т. Дмитрієвої, Г. Козирева, О. Сумачова, Н. Цигулі.

Метою статті є дослідження витоків та засад сакральності жертви в межах архаїчного міфологічного дискурсу.

Виклад основного матеріалу. Теоретичне осмислення феномену жертви в європейській традиції ґрунтується передусім на християнській версії сакральності. В межах останньої презентація внутрішньої іманентності жертви відбувається через ототожнення її з самопожертвою, тобто, свідомою і цілеспрямованою дією, яка презентує безумовну відданість індивіда божественній волі, ідеалам добра і блага, обов'язку, честі тощо. В світлі такого розгляду далеко на периферії лишаються інші значущі аспекти даного феномену, а саме: жертви як приреченості, як небажаності і неминучості. Ці інтенції визначаються лише як дрібні і негідні потяги, в найкращому випадку – як внутрішні колізії, перемога над якими означає перемогу добра над злом, оскільки «Бог повелів, щоб ми не лише вірили у розп'ятого Христа, але й щоб нас розпинали й ми страждали з Ним» [2]. У межах християнізованої парадигми жертва, яка намагається позбутися свого статусу жертви, визнається недосконалою, підданою нечестивим потягам.

Однак таке концентровано-альтруїстичне уявлення про жертву сформувалось не одразу. Процес сакралізації жертви тривав протягом століть, зберігаючи наступність між окремими етапами, і формуючи відмінність їх формальних і змістовних дискурсів.

У загальному континуумі міфологічних текстів можна вирізнити декілька моделей жертвності, які займали чільне місце на різних етапах розвитку ритуально-міфологічної практики, зокрема: «банальна жертва», «висока жертва» та «символічна жертва».

1. Вочевидь, найдавнішою формою жертвування можна вважати «банальну жертву». Банальне або ж «профранно-релігійне» ставлення до жертви полягає в тому, що у жертву віддається щось неповноцінне, недостатнє, щось «непотрібне».

Так, філіппінський міф про заселення землі після всесвітнього потопу розповідає історію жертвоприношень, що їх здійснили діти першої людської пари, знемагаючи від голоду і хвороб. Спочатку в жертву богам було принесено мишу, а потім велику змію. Однак ці жертви виявились недостатніми: боги «не почули» людей. Тоді, за порадою батька, старші діти принесли у жертву наймолодшого брата. У самому тексті міфу цей вибір обґрунтовано тим, що, на відміну від старших братів, у юнака *не було жінки*, отже, він лишався немов би поза унормованих форм буття.

Останнє жертвоприношення досягло поставленої мети: боги прийшли до людей і допомогли їм, прогнавши хвороби і голод. Негативним і неочікуваним наслідком такої екстраординарної жертви стали ворожнеча та вбивства поміж людьми, що їх принесло пролиття людської крові. Надалі ж боги встановили міру прийнятної для них жертви: нею має бути не миша, змія чи людина, а курка чи свиня [3, с. 66].

Зазначений міф звертає на себе увагу з кількох причин.

По-перше, тут чітко означена саме *банальність* жертви: жертвують «зайвим», тим, що не інтегроване цілком у суспільне буття.

По-друге, в контексті міфу функція жертви полягає не в уласкавленні вищих сил (богів), а у своєрідному способі встановлення зв'язку із ними. Перші жертви (миша та змія) були недостатніми не з огляду на їх малоцінність в очах богів, а тому, що не могли донести до них прохання людей. Боги просто «не чули» звернені до них людські заклики.

Отже, жертва потрібна для того, аби на певний час встановити інші виміри реальності: зміцнити зв'язок між природним і надприродним світом, уможливити спілкування між людьми та богами.

По-третє, самі боги ніяк не беруть участі у виборі жертви, відповідальність за цей акт покладається на людську спільноту. Разом із тим, існують цілком об'єктивні вимоги «придатності» й «прийнятності» жертви, що їх боги згодом роз'яснюють людям. *Людина є придатною, але неприйнятною жертвою*, і тому людське жертвоприношення принесло разом і позитивні, й негативні результати. Війна та ворожнеча, що прийшли на досі мирні землі, виступають не мірою божественного покарання, а об'єктивними наслідками помилкової дії.

Модель банальної жертви презентує нам початки сакралізації статусу жертви, який поки що не пов'язаний безпосередньо із божественним волевиявленням. Жертва тут виступає умовою специфічної зміни реальності: встановлення на деякий час більш тісних взаємозв'язків між природними і надприродними силами, між богами і людьми. І саме з цієї причини вона набуває сакрального значення.

На цьому етапі існування людського суспільства набуття людиною статусу жертви означає втрату життя у його примітивному фізіологічному сенсі, тобто, просту і безпосередню втрату тілесності. Згодом, з розвитком анімістичних уявлень, така втрата вже містить у собі можливість подальшого – зміненого – існування (приміром, у вигляді місцевого духу, особистого духа-охоронця тощо).

Пізніше, на нових етапах розвитку людської спільноти поступово змінюється і модальність жертви, і підстави її сакралізації. Внутрішньою інтенцією таких змін виступає індивідуально-ціннісний аспект жертвування, що остаточно сформувався в моделі «високої» жертви.

2. Модель «високої» («суто сакральної») жертви побудовано на іншому сутнісному фундаменті: у жертву віддається найкраще, найцінніше, найдорожче – з суб'єктивної і об'єктивної точки зору. Кілька варіантів такої жертви презентовано у біблійних міфах, зокрема, у переказах про принесення Авраамом в жертву свого сина Ісаака, а також про принесення Ієфаєм в жертву своєї дочки, ім'я якої у тексті не вказано. Незважаючи на їхню близькість існують суттєві особливості, які відрізняють ці перекази один від одного.

Міф про Авраама та Ісаака побудований як певна, зовні задана дилема:

«Бог сказав: Візьми сина твого, єдиного твого, котрого ти любиш, Ісаака; І піди на землю Морія, і там принеси його в усеспалення на одній з гір, про яку Я тобі скажу...

І прийшли на місце, про котре сказав йому Бог; і влаштував там Авраам жертовника, розіклав дрова, і, зв'язавши сина, поклав його на жертовника – зверху на дрова.

І простягнув Авраам руку свою і взяв ножа, щоби уразити сина свого.

Але Ангел Господній озвався до нього з неба і сказав: Аврааме! Аврааме! Він сказав: Тут я!

Ангел сказав: Не занось руки твоєї на юнака і не роби з ним нічого; бо тепер Я знаю, що боїшся ти Бога, і не пошкодував сина твого, єдиного твого, для Мене.

І підніс Авраам очі свої і побачив: Ось, позаду баран, що заплутався в чагарнику рогами своїми. Авраам пішов, упіймав барана, і приніс його для всеспалення замість сина свого» (Бут. 22:2, 9-13).

Таким чином, відомий сюжет презентує дві конкуруючі моделі жертвності, а саме: модель високої жертви (жертвують найкращим, найціннішим) і модель символічної жертви (жертву-людину в процесі ритуалу підмінюють жертвовною твариною). Утім, на даний момент для нас важливіша перша частина.

Як і у філіппінському міфі, у старозавітному наративі йдеться про принесення у жертву недостатньо соціалізованої істоти – юнака, що не має власної сім'ї. В обох текстах жертва пов'язана із жертвувателем родинними стосунками. Однак вагому різницю складає інтерпретація цього статусу. У першому випадку у жертву віддається істота, що знаходиться

«на межі» суспільного життя, своєрідний маргінал. У другому – «кров від крові і плоть від плоті» свого батька, який віддає у жертву немовби частину самого себе. Головна цінність Ісаака як жертви полягає у тому, що він є найціннішим для самого жертвувача.

Характерне для архаїчної міфології підкорення неблаганній безособовій силі (не прихильній, і не ворожій у повному значенні цього слова), на новому етапі змінюється ситуацією «формально вільного вибору», емоційним діалогом особистих почуттів і високого обов'язку, який і робить дійсною жертвою аж ніяк не Ісаака, покладеного на жертвник божества. Останній виступає лише *предметом жертвування*. Жертву – як з точки зору формальної дії, так і у її змістовно-значущому наповненні – приносить його батько, Авраам, який один несе на собі всю вагу божественного випробування.

На противагу вище розглядуваному філіппінському міфу, тут у процесі жертвування реалізується не воля спільноти, а воля індивіда (Авраама), незважаючи на те, що його причетність до жертви, так само як і відмова від жертвування (заміна дійсної жертви символічною), – не прояв індивідуальних поривань, а свідоме слідування недвозначно висловленій волі божества. Конкретизація божественної волі у даному випадку виступає своєрідним маркером процесу індивідуалізації людського буття, досі повністю підкореного природній та соціальній загальності.

Інший варіант дії на цьому шляху індивідуалізації реалізує суддя Ієфай, який *за власною волею* укладає обітницю щодо жертвоприношення, ще не здогадуючись про її справжній зміст. За допомогу у перемозі над ворогом він обіцяє принести у жертву першу ж істоту, що стріне його вдома, і згодом мусить виконати обіцянку, принісши у жертву власну дочку (Суд. 11:30-39).

Знаменно, що безіменна дочка Ієфая виступає більш діяльною істотою, ніж Ісаак. Вона виявляє свою волю принаймні тим, що *погоджується* із своїм статусом жертви. Але її діяльність та особистість згасає у цей самий момент – коли вона погоджується із тим, щоб стати *предметом* жертвування. «Роби зі мною те, що сказали уста твої», – звертається вона до Ієфая, об'єднуючи таким чином волю батька із волею божества, і лишень відтермінуючи здійснення ритуалу, аби мати змогу оплакати свою дівочість.

Звідси – лише крок до добровільної самопожертви, ідеї свідомої смерті заради спасіння інших, яка лежить в основі інститутів як язичницького, так і християнського спасительства [4, с. 8].

Однак у вище розглядуваних текстах, як і у переважній більшості інших міфологічних наративів, є певна смислова лакуна. Вона пов'язана із тим, що оцінка «високої» жертви, так само, як і жертви банальної, відбувається з позиції спільноти (або «божества») – з одного боку, й жертвувача – з іншого боку, і *виключає розгляд ситуації з позиції самої жертви*.

Загалом, це зрозуміло. У межах родової свідомості жертва протиставляється світові звичних соціальних зв'язків, оскільки передбачає «виривання» індивіда з цього світу, втрату ним усіх значущих характеристик і набуття іншого буттєвого статусу. Жертва перестає бути собою, а стає чимось іншим – власне жертвою за призначенням, а потенційно – ще й тим, що сподіваються отримати внаслідок жертвоприношення.

В контексті сакралізованих цінностей жертва – «о-брана» (спільнотою чи божеством), її власна соціальність заперечується у цьому акті обрання. Таким чином, жертва існує і означається як «окреме», «одиничне», «інше». Зважаючи на цю одиничність та окремішність свого буття, жертва може претендувати на індивідність, але ні в якому разі не на суб'єктність, а отже – не на власну феноменологічну й аксіологічну позицію.

Суб'єктність руйнує феномен жертви зсередини, оскільки «суб'єкт» не може водночас бути «предметом» /жертвування/. Предмет завжди дорівнює самому собі, своїй власній сутності, а для суб'єкта – як для діяльного індивіда – характерним є внутрішнє роздвоєння, він водночас виступає і тим же самим, й іншим.

Власне, тільки це внутрішнє роздвоєння й дозволяє вважати Авраама та доньку Ієфая дійсними *суб'єктами дії*, оскільки міф припускає, принаймні формально, можливість

невиконання звернутого до них владного повеління. Водночас згода доньки Іефая із визначеною для неї функцією – стати оплатою за божественну допомогу у битві – відводить її від початків суб'єктності до банальної предметності.

Таким чином, інерція родової «ми-свідомості» формує для народжуваної суб'єктності жертви глухий морально-етичний кут. Адаже згода потенційної жертви із ззовні визначеною для неї долею перетворює індивіда на *предмет* жертвування, а відмова від цього призначення у межах родової свідомості має значення перемоги хаосу над порядком, чи у локальному, чи й у глобальному масштабі.

3. Як уже зазначалось вище, на певному етапі існування людського суспільства доля жертви полягає у простій, безпосередній і повній втраті життя у його примітивному фізіологічному сенсі. Пізніше ця втрата частково компенсується ілюзорною можливістю подальшого існування у вигляді духу чи місцевого божества. Ще пізніші варіанти жертвності розвивають символічний аспект жертвування (жертвування частиною задля цілого) і виводять його на рівень індивідної символічності: у людини забирають не життя, тобто, не тіло в цілому, а лишень його частку, яка виступає недвозначним символом цього самого життя (волосся, кров, частина плоті тощо).

Принципово, будь-яке пожертвування в глобальному смислі несе у собі цей символічний аспект: спільнота жертвує *часткою* своїх здобутків чи самої себе (у тому числі й людиною як часткою спільноти) заради збереження *цілого* (спільноти чи світу взагалі). Аксиологічне значення нового варіанту жертвності полягає в тому, що людина (окремий індивід) вже визнається «цілим», а не лише частиною загальної спільноти.

Вочевидь, у цей же період формується й інша модель символічної жертви: підміна реальної жертви її подобою (замість людини у жертву приноситься тварина або лялька). У такий спосіб досягається своєрідний компроміс між визнанням цінності людського життя у його індивідному та індивідуальному аспектах і вимогами вищого, надіндивідного порядку – сакралізованою волею спільноти та/або надприродних сил.

Модель символічної жертви презентує нам черговий епізод біблійного нарративу, у якому йдеться про підміну жертви-людини (Ісаака) жертвою-твариною (ягням). Надзвичайно важливим є те, що ця підміна відбувається у самому процесі жертвоприношення, *після замаху ножа*, який має показати, що індивіда «як людину» вже принесено у жертву, і підмінюється лише його тілесність. Однак символічний аспект жертвування в межах розглядуваного тексту не знаходить свого подальшого розвитку. Для Ісаака перебування в ролі жертви є «випадком» і «випадковістю», його подальше життя не несе на собі жодних наслідків символічної смерті, він нічого не втрачає і нічого не набуває. «Необхідністю» і «неминучістю» жертвоприношення стає тільки для Авраама. Воно виступає вінцем усього його життєвого шляху, священним випробовуванням, яке винагороджується божественним благословенням.

Зовсім інакше потенціально й реалізоване буття жертви розкривається у давньогрецькому міфі про Іфігенію. На відміну від біблійного, цей переказ не має єдиної канонічної версії, що утруднює його аналіз, але дає багатший матеріал для рефлексії. Зазвичай він розглядається як один з епізодів Троянської війни, який, однак, має власні інтенції.

Коли грецький флот, прямуючи до Трої, затримується з-за відсутності вітру, жрець проголошує, що богиня Артеміда гнівається за образу, нанесену їй одним з ватажків, Агамемноном, і вимагає (в якості відплати) принесення в жертву його дочки Іфігенії. Здавшись на вимоги ахейського війська та його вождів, Агамемнон прикликає до себе Іфігенію під приводом її заручин з Ахіллою. Натомість дівчину чекає смерть на вівтарі богині. Однак під час жертвоприношення Артеміда викрадає її з жертвника, підмінивши ланню (в інших версіях – ведмедицею чи вовчицею) і переносить до Тавриди, де Іфігенія має служити в храмі, приносячи в жертву богині усіх чоловіків-чужинців. Через декілька років служіння Іфігенія, незважаючи на вимоги місцевого царя, відмовляється принести в жертву

чоловіка, у якому впізнає спочатку свого співвітчизника, а потім – рідного брата (Ореста), і повертається з ним на батьківщину [5].

У наведеному тексті з граничною повнотою розкривається сакральне значення жертви як специфічної форми оплати (обміну). Жертвоприношення Іфігенії виступає, насамперед, «вірою» (оплатою образи, нанесеної богині), далі, платою за прихильність богині для ахейського війська й створення сприятливих обставин для нього і, в кінцевому рахунку, платою за перемогу у війні.

Божественна воля у даному випадку конкретизована (жертвою має стати саме Іфігенія) й індивідуалізована (цю вимогу висловлює одна з богинь численного пантеону). Однак вона не є непереборною, а лишень стає такою внаслідок підтримки божественної вимоги соціальною силою (ватажками ахейського війська).

Таким чином, проблема жертви у цьому наративі виходить за межі внутрішнього суб'єктивного вибору, означеного вищою волею, і являє собою складну багатопланову систему відносин, що немов би «розтягуються» між двома полюсами. На одному полюсі концентруються вимоги жінки-богині (надприродної влади), жерця (релігійної влади) та військових вождів (влади світської), що символізують високий обов'язок і усталений порядок. На іншому полюсі скупчуються індивідуальні потяги та емоції: любов батьків, співчуття нареченого (Ахілла), прагнення до життя і страх смерті самої Іфігенії. Остання, як і Агамемнон, виступає «точкою розриву» між полюсами суспільних вимог та індивідуальних поривань. Ця дилема безальтернативно вирішується на користь сакралізованих соціально-владних вимог, при цьому вирішальна роль в одному з варіантів міфу належить Агамемнону, який відправляє дочку на смерть заради суспільної перемоги [5], а в іншому варіанті – самій Іфігенії, яка погоджується на жертвоприношення, рятуючи батька від звинувачень у зраді, а військо – від розбрату [6].

Зазначене рішення, безвідносно до його суб'єктної належності, породжує цілу зв'язку каузальних ланцюгів, у яких реалізуються наслідки частково очікувані, а частково – непередбачені. Очікуваним і бажаним наслідком є те, що Артеміда більше не заважає ахейцям, флот досягає Трої, зрештою ахейці отримують перемогу у тривалій війні. Неочікуваним і небажаним – те, що жертвоприношення Іфігенії розпочинає низку родинних вбивств: мати Іфігенії, Клітемистра, помщаючись за дочку, вбиває свого чоловіка Агамемнона. Їх спільний син Орест здійснює помсту за батька, вбиваючи власну матір, і сам мало не гине від рук Іфігенії [7]. Незважаючи на те, що вони обидва залишаються живими і навіть згодом повертаються на батьківщину, жоден з них не продовжує свій рід, що також може бути розцінене як «віддалена родова смерть». (Така амбівалентність наслідків жертви споріднює давньогрецький міф із філіппінським і ставить під сумнів вірогідність твердження Рене Жірара про те, що жертвоприношення є насильством без ризику помсти [8, с. 21]).

Символічна смерть на жертвовнику стає початком нового «після-смертного» існування Іфігенії. У цьому існуванні колишня царська дочка втрачає свій соціальний статус і набуває нового (стає жрицею). Змінюється її соціальна роль та сакральні функції: потенційна дружина й матір втрачає право на шлюб і дітей; замість продовжувати життя вона його забирає. Відбувається втрата родини (роду) та батьківщини: перенесена на чужину Іфігенія більше ніколи не стрінеється з батьками, а останні не знають про те, що вона лишилась живою. Отже, символічна смерть жертви в кінцевому підсумку означає її смерть як реального соціального суб'єкта. Подальше фізичне існування – після «принесення в жертву» – містить у собі можливість іншого (чи то інакшого) соціального існування, тісніше пов'язаного із світом сакрального. Таким є, зокрема, існування в якості жерця (монаха), тобто фізичного аналога безтілесного духа (охоронця, покровителя, провідника та медіатора між профанним і сакральним світами).

В межах розвиненої міфо-релігійної свідомості символічна смерть, як і смерть реальна, стає безповоротною. Доля народженої дитини переривається у акті

жертвоприношення, ритуальна «смерть» виступає необхідною умовою нового народження, стає початком життя іншої людини з іншим соціальним статусом та іншою долею.

Останній момент, який вимагає нашої уваги, це – діяльнісний аспект жертви. Виходячи з тексту міфу, сама Іфігенія не бажає стати жертвою і, напевне, може уникнути цього. Її потенційна сваволя (своя власна воля) унаочнюється уже в епізоді про її обманний виклик: на відміну від Іефая, Агамемнон не сповіщає дочку про необхідність жертвоприношення, а маскує його під обіцянку заручин із відомим героєм. Такі дії є необхідними, вочевидь, з причини можливої відмови потенційної жертви від призначеної для неї долі.

Другий епізод, у якому Іфігенія виступає активним суб'єктом дії, пов'язаний з її можливою самопожертвою. У цьому варіанті переказу дівчина, дізнавшись про волю богині, про сварку між матір'ю і батьком, між батьком і військовими ватажками, сама погоджується на жертвоприношення. На відміну від дочки Іефая, Іфігенія *не просто згоджується з волею батька, а бере на себе відповідальність за своє життя й смерть*. Натомість її батько тут унаочнює «бездіяльну діяльність», виступає індивідом, що не може сформуванати власної позиції, а лише схиляється перед сильнішою волею. Це болісне коливання перериває його дочка, власною волею прийнявши рішення, у якому сукупність сакральних, соціальних та родинно-сімейних обов'язків перемагає над себелюбством.

Вище проаналізований фрагмент вказує на те, що сама Іфігенія не може бути охарактеризована ані як «предмет жертвування», ані як «пасивна жертва». Навпаки, у цьому епізоді вона на якийсь час стає реальним суб'єктом воління й дії, оскільки, незважаючи на підкорення зовнішнім обставинам, бере на себе відповідальність за свої вчинки і свою долю. Усвідомлювана самопожертва подвоює її онтологічний статус: вона стає не тільки тим, *ким жертвують*, але й водночас тим, *хто жертвує*, не лише жертвою, але й героєм.

Нарешті, третім і найяскравішим епізодом є той, де Іфігенія відмовляється вбити Ореста, виступаючи разом і проти волі богині, і проти вимог світської влади, що її уособлює місцевий правитель. Цей епізод остаточно виводить Іфігенію за межі дискурсу «суто жертви» (хоч би й героїчної), і актуалізує контекст героїчного дискурсу, в якому основною інтенцією є усвідомлювана боротьба проти переважаючих сил, незалежно від наслідків цієї боротьби. (Граничний ракурс цієї інтенції висвітлено у відомій роботі О. Лосєва «Дванадцять тез про античну культуру»: «Гинути йому [герою] чи ні – справа долі, а його смисл – бути героєм» [9, с. 159]).

Таким чином, міф про Іфігенію містить у собі кілька аспектів сакральності жертви: 1. жертви як сакралізованої форми оплати (обміну); 2. жертви, як перемоги сакралізованих соціально-владних вимог та священних обов'язків над дрібними індивідними потягами, перемоги загального порядку над хаосом; 3. жертви як смерті та нового, сакралізованого існування.

Формально перехід тієї одиничності, що існує наразі, у стан жертви і далі, у щось інше, очікуване, реалізується в акті жертвоприношення, але потенційно жертву обмінено уже в момент вибору. Тому сакральний статус жертви у його суб'єктному вимірі означається не лише як «іншість», але також як «необхідність», «приреченість» і «неминучість».

Висновки. Отже, на ранніх етапах розвитку суспільства становлення індивіда як жертви (трансформація у жертву) відбувається не за особистим вибором, а за волею спільноти та/або надприродних сил. У світлі сакралізації жертва – «о-брана» («ви-брана»), її власна соціальність заперечується у цьому акті вибору. Жертва – те, що вихоплюють, виривають із буденності, аби ця буденність тривала.

У метафізичному вимірі архаїчне значення жертви полягає в тому, що вона *підтримує звичний порядок подій або поновлює його* і, таким чином, виступає як засіб /необхідна умова/ протидії загальному хаосу. Праксеологічний вимір жертви зводить її до *сакралізованої форми обміну*.

За своєю сутнісною трансформацією жертва – щось «інше», «інакше» – потенційно і реально. Реально – тому що жертва є не собою (тим, чим була до моменту вибору), а вже чимось іншим, власне *жертвою* за своєю призначеністю (і приреченістю). Потенційно – тому що замість неї сподіваються отримати щось інше, бажане чи необхідне.

Стаючи жертвою, індивід одночасно втрачає свій соціальний статус і здобуває особливу сакральну модальність, що ґрунтується як на вищевказаних загально-онтологічних засадах, так і на конкретних мотивах, специфічних для кожної моделі жертвовності. Сакральне значення банальної жертви полягає у тому, що вона забезпечує особливі умови взаємодії природного та надприродного світів. Для «високої» жертви сакральність осмислюється як необхідність підкорення конкретизованому владному велінню вищих сил, що має відтінок випробовування. У символічній жертві попередні мотиви доповнюються специфікою «після-смертного» існування, яке реалізується у тісному зв'язку із світом сакрального.

Вихід за межі міфологічного дискурсу «суто жертви» можливий у двох напрямках: або у модальність героїчного самопожертвування, або у модальність героїчного протиборства. Подальше дослідження процесів сакралізації жертви передбачає аналіз моделей жертвовності, презентованих у культурах вмираючих та воскресяючих божеств, а також у казках та переказах героїчного циклу.

Список використаної літератури

1. Цыгуля Н. П. Феномен сакрального в контексте социального бытия: автореф. дис. канд. филос. наук: 09.00.11 / Н. П. Цыгуля; ФГОУ ВПО «Чувашский гос. ун-т им. И. Н. Ульянова». – Чебоксары, 2010. – 25 с.
2. Лютер М. Проповедь о страданиях и о кресте [Электронный ресурс] / Мартин Лютер. – Режим доступа: <http://www.reformed.org.ua/2/646/Luther>
3. Сказки и мифы народов Филиппин / Сост., пер с англ., тагал. Р. Л. Рыбкина. – М.: Наука, 1975. – 429 с.
4. Акимова Л. И. Введение / Л. И. Акимова, А. Г. Кишишин // Жертвоприношение. Ритуал в культуре и искусстве от древности до наших дней / [отв. ред. Л. И. Акимова]. – М.: Языки русской культуры, 2000. – С. 7-8.
5. Ярхо В. Н. Ифигения / В. Н. Ярхо // Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. / Гл. ред. С. А. Токарев – М.: Советская энциклопедия, 1992. – Т. 1. А-К. – С. 592-593.
6. Еврипид. Ифигения в Авлиде / Еврипид; Переклад А. Содомори [Електронний ресурс] // Трагедії. – К.: Основи, 1993. – С. 285-338. – Режим доступу: http://www.ae-lib.org.ua/texts/euripides__iphigeneia_in_aulis__ua.htm
7. Ярхо В. Н. Клитемestra / В. Н. Ярхо // Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. / Гл. ред. С. А. Токарев – М.: Советская энциклопедия, 1992. – Т. 1. А-К. – С. 662-663.
8. Жирар Р. Насилие и священное / Рене Жирар; Перевод с франц. Г. Дашевского. – М.: Новое литературное обозрение, 2000. – 400 с.
9. Лосев А. Ф. Двенадцать тезисов об античной культуре / А. Ф. Лосев // Дерзание духа. – М.: Политиздат, 1988. – С. 153-170.

References

1. Tsygulya, N. P. (2010). *Phenomenon of sacral in the context of social being* (PhD Thesis). Cheboksary: Chuvash State University (in Russ.)
2. Martin, Luther. *A Sermon about suffering and the cross*. Retrived from: <http://www.reformed.org.ua/2/646/Luther> (in Russ.)
3. *Tales and Myths of the Philippines folks* (1975). Moscow: Nauka (in Russ.)
4. Akimova, L. I., Kifishin, A. G. (2000). Introduction. *Sacrificial offering. Ritual in culture and art from antiquity to present*, 7-8. Moscow: Yazyki russkoi kultury (in Russ.)
5. Yarkho, V. N. (1992). Ifigeniya. *Myths of world's peoples: encyclopaedia in 2 parts, 1*, 592-593. Moscow: Sov. entsiklopediya (in Russ.)
6. Evripid (1993). *Iphigenia in Aulis. The tragedy*, 285-338. Kyiv: Osnovy. Retrived from: http://www.ae-lib.org.ua/texts/euripides__iphigeneia_in_aulis__ua.htm (in Ukr.)
7. Yarkho, V. N. (1992). Klitemestra. *Myths of world's peoples: encyclopaedia in 2 parts, 1*, 662-663. Moscow: Sov. Entsiklopediya (in Russ.)
8. Girard, R. (2000). *Violence and the Sacred*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie (in Russ.)
9. Losev, A. F. (1988). *Twelve theses about Ancient Culture. Daring of spirit*, 53-170. Moscow: Politizdat (in Russ.)

HONCHAROVA Natalia Ivanivna,
Candidate of Sciences (Philosophy),
Associate Professor of the Department of Philosophy
and Social-humanitarian disciplines,
Odesa state university of internal affairs,
e-mail: vchen@ukr.net

SACREDNESS OF THE SACRIFICE

Abstract. *The article analyzes the reasons for the sacralization of the sacrifice within the mythological discourse. It is argued that the sacrifice is essentially opposed to the profane world, the world of ordinary social connections, since the being of the sacrifice presupposes the "evulsion" of the individual from this world, the loss of all significant characteristics and the acquisition of another ontological status. In the metaphysical sense, the sacral meaning of the sacrifice is that it supports the established world order or renews it. In the praxeological perspective, the sacrifice manifests itself as a sacralized form of exchange. In its essential transformation, the sacrifice is something "different" – potentially and real. Really - because the sacrifice is not already itself (what it was until the moment of choice), but something else, actually a sacrifice by its purpose. Potentially – because it is expected to receive something different, desired or necessary instead of it. Becoming a sacrifice, the individual at the same time loses his social status and acquires a special sacral modality, which is based on ontological grounds and concrete motives specific for each model of sacrifice. The meaning of the "banal" sacrifice is that it provides special conditions for the interaction of the natural and supernatural worlds. For the "high" sacrifice, the sacredness is comprehended as the necessity to obey the concretized imperative dictate of the higher forces, which has a tinge of ordeal. In the symbolic sacrifice, the "post mortal" existence, which is realized in close connection with the sacral world, has special importance.*

Key words: *sacral, profane, "banal" sacrifice, "high" sacrifice, "symbolic" sacrifice.*

Одержано редакцією 27.05.2017
Прийнято до публікації 07.06.2017

УДК 141.32+801.733

HONCHARENKO Valeria Anatoliivna,
MA in Philosophy,
Bohdan Khmelnytsky National University of Cherkasy,
e-mail: siendo.en@gmail.com

AT THE EXISTENTIALIST CAFÉ BY SARAH BAKEWELL – HERMENEUTIC REFLECTIONS ON EXISTENTIALIST MODUS VIVENDI

Abstract. *Introduction. The article is devoted to the discussion of main ideas of existentialism and the representation of the recently published book about the philosophy of existentialism by Sarah Bakewell. The purpose of the article is to analyze the existentialists' concepts and to present the principal ideas of the book, to give a concise analysis of its content and to manifest the significance of the author's contribution to the contemporary philosophical studies. To achieve the aim mentioned above we apply the methods of comparative analysis, methods of the hermeneutic reconstruction and reinterpretation, analytical and synthetic methods. Based on the latest investigations and critical reviews on the problematics of the existentialism, its contradictory concepts and a confirmation of its relevance we will attempt to reveal and to confirm the topicality and direct application of existentialism to daily people's lives, its practicality and the urgent necessity of radically different approach to its interpretation and understanding by referring to Sarah Bakewell's book. Conclusion. After reviewing the topics mentioned above it is necessary to point out that it is crucial to present not just philosophers fundamental works and its analysis but attempting to change the stereotypical image about the movement which we call existentialism. Furthermore, the author seeks to refute the established skepticism about the expediency of existential philosophy, as well as its proper theoretical justification. We consider this book to be a hermeneutic exploration which the author outlines by using a particular metaphor "existentialist café" which allows us to assert that this is an interdisciplinary investigation with brilliant analytics but without strict conclusions. A spectacular combination of perpetual*

questioning about fundamentals of existence, penetrating reasoning, an attempting of the hermeneutic dialogue, literary mastery and philosophical generalizations – everyone is invited to experience all this and more at the "existentialist café" of the mind.

Key words: Sarah Bakewell, Existentialist Café, existentialism, freedom, being, hermeneutics.

Formulation of the problem. Interest in the problem is determined by the antithetical and controversial position towards an existentialism as to a philosophical tradition, namely, a direct endeavour to discriminate existentialism in connection with the so-called insolvency of combining theoretical fundamentals to the empirical tasks, total pessimism in regards to outlook and future, immorality issues and negative impact on society, especially, post-war generations.

Analysis of the recent research and publications. Among the latest works of the foreign researchers who investigated the issues of existentialism should be mentioned “Understanding existentialism” by Jack Reynolds (2014), “The existentialism of Jean-Paul Sartre” (2009) and “Reading Sartre: On phenomenology and existentialism” (2011) by Jonathan Webber, “Living philosophy: An Introduction to moral thought” by Ray Billington (2003), “Albert Camu’s Critique of Modernity” by Ronald D Srigley (2011), “The philosophy of Heidegger” by Michael Watts (2014), “The philosophy of Sartre” by Anthony Aatzimoyosis (2014), “The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir” by Claudia Card (2003) and many other. Among the classical works of continental philosophers and representatives of American analytic tradition, we must note “Existentialism: A reconstruction” by David Cooper, “The Existentialist reader” by Paul MacDonald, “Philosophy of existentialism” by Otto Friedrich Bollnow, Hannah Arendt’s works, books written by Lev Shestov, K. Raida, Piama Gaydenko and many others.

Purpose. The major task of our research is to analyze the fundamentals of existentialism and a transformation of its ideas in present-day realities, to distinguish the specific features of author’s understanding of existentialism, to outline the perspective and relevance of research on existential philosophy, based on the above-mentioned publication.

Presenting the main material. To begin with it is necessary to mention that the book by British author Sarah Bakewell “At the existentialist café” is considered to be not just one of the latest investigations in existentialism but as one of the most intriguing ones. It is believed that existentialism came out of fashion, not fulfilling the expectations of the “lost generation”, especially because this kind of philosophy wasn’t created only within academic auditorium. The fascination of young rebellious people with existentialism who took these ideas as a call to protest against the current regime and the order of things cause a conflict of generations and a misinterpretation of its fundamentals later on. “From the mid-1940s, ‘existentialist’ was used as shortland for anyone who practised free love and stayed up late dancing to jazz music” [1, p. 12]. But what does it mean for philosophy to come out of the fashion when fashion is a simulacrum according to the views of postmodern philosophers? When philosophy becomes a tool of ideology in purpose to justify a current social movement, it distorts the moment of serving and dedication, the fundamental potency in which it reaches self-fulfillment. The author takes this challenge and explores all the depths of the existentialist mind.

The story begins with the moment which can be described as the birth of existential movement near the turn of 1932-3 in the Bec-de-Gaz bar on the rue du Montparnasse in Paris where three young philosophers were discussing important issues at that time. It is a traditional view that existentialism’s classification is quite relative first of all because some of thinkers refuse to be called existentialists depending on the controversial popularity of existentialism as a fashionable elite movement, especially in France. So we are going to follow another traditional approach which let us connect these philosophers with major issues and topics they were discussing. Also we distinguish the existentialism (Existentialismus) which is completely French phenomenon and philosophy of existence (Existenzphilosophie). A term “existentialism” was founded by Jean-Paul Sartre and firstly appeared in his famous book “Being and Nothingness” (1943). After publishing his book “Existentialism is a Humanism” (1946) which became an official manifesto of existentialist movement, there were a lot of

misinterpretations and confusion who belongs to this movement. Thinkers like Karl Jaspers and Martin Heidegger were wrongly included in this movement as the most prominent representatives. "As Sartre's thesis, "the existence precedes essence", means nothing more than person's ability not only to know their essence but also to independently build, create, while existentialism according to Jaspers, is only a scientific philosophy that is incapable of answering questions about sense" [2, p. 29]. So the major distinction occurs on the basis of different starting positions, namely in existentialism – the existence precedes the essence, in the philosophy of existence – an existence is a way to contemplate the essence.

Among the principal themes, we must note the topics of death, choice, freedom, being of the individual, absurd, authenticity and anxiety. To begin with, it is necessary to point out that the cornerstone of existentialism is a human being as a whole who is dependent on 1000 circumstances (Nicolai Hartmann). "What matters is the self's experience; anything else is a distraction at best and a violence against the human at worst. I am not an object for others to cathect, a collection of neurotransmitters and chromosomes, a repertoire of behaviors, or an information processing unit; I am an experiencer, an actor, a chooser – a whole and unique person in the world" [3]. Besides the fact that existence is the main concept of existentialism, it is also one of the most complicated ones for theorizing. First of all, existence is not something you can be explaining to yourself, it cannot be rationalized like a Geometric Theorem, it can be only lived individually, other words, this is the only place for creation of the Self. Moreover, the philosophers claim that there are no external forces controlling humanity, there is the only liberation of the self-delusion of one lonesome individual among many other people. The wrath of God or an ideal are not suppressing a person any longer, so a human being is free to go even the wrong way towards a new Self.

Sarah Bakewell starts the discourse with the consideration of what existentialism is. Thus, the most essential features for the definition are: 1) Existentialists concern themselves with individual, concrete human existence; 2) As a human I am whatever I choose to make of myself at every moment. I am free – and therefore I'm responsible for everything I do; 3) An anxiety is inseparable from human existence itself; 4) Despite the limitations, I always want more: I am passionately involved in personal projects of all kinds; 5) Human existence is thus ambiguous: at once boxed in by borders and yet transcendent and exhilarating; 6) An existentialist who is also phenomenological provides no easy rules for dealing with this condition, but instead concentrates on describing lived experience as it presents itself; 7) By describing experience well, he or she hopes to understand the existence and awaken us to ways of living more authentic lives [1, p. 34]. Following author's interpretation, we can conclude that we are called to live that way we consider to be the right one without attempting to satisfy with other people's idea of who we are. All in all, a ready-made existence is not accessible for anyone.

Considering the major ideas of Sartre's existentialism, it should be noted that "fundamental choice or project is both individuating feature of existential ontology, the factor that distinguishes consciousnesses among themselves, and the totalizing aspect of human reality that renders it thoroughly responsible for its situation" [4, p. 88]. According to philosopher, freedom is a matter of choice as much as the person takes a responsibility for his or her actions despite the total uncertainty of the outcome and future. Authenticity is an idea which requires an unstoppable process of becoming, mastering of the Self on daily basis and daily choices. Furthermore, "if we defined man's situation as a free choice, with no excuses and recourse, every man who takes refuge behind the excuse of his passions, every man who sets up a determinism, is a dishonest man" [5, p. 386]. For Sartre, the whole world is a phenomenon and the way how it appears to a man in his or her everyday experience is pre-determined by existence, in other words, an existence is interpreted as a pre-rational structure which provides the unity of consciousness.

Viewing early Heidegger's philosophy of Dasein, it should be stressed that "even while rejecting the traditional philosophical virtue of clarity, he was adamant that he was a philosopher, and that there was nothing merely literary or playful about his language. His purpose was to overturn human thinking, destroy the history of metaphysics, and start philosophy all over again" [1, p. 62]. It is well-known fact that Heidegger's manner was quiet different, destroying German syntax, he was

seeking and following the essence in every word, making a path to a forgotten Being through ordinary sentences and metaphysical abstractions. It is important to emphasize that under Dasein (the being-here), the thinker means not just a mortal being, but also a pure presence before any rational definitions, specifically, a being which is interpreted as a time. "His starting point was reality in its everyday clothes, yet he also spoke in Kierkegaardian tones about the strangest experiences in life, the moments when it all goes horribly wrong – and even the moments when we confront the greatest wrongness of all, which is the prospect of death" [1, p. 71]. Heidegger's mind was deeply occupied with a philosophical transformation of vision of a human being and a hermeneutic interpretation of the essence, which shows itself to a man in its everyday authentic existence. A truth is an unconcealment of things which can be seen and revealed through contemplation of the essence. "If there were no Dasein, there would be no being to whom things might be revealed" [6, p. 99].

Analyzing Simone de Beauvoir's activity and writings, it should be stressed that she is interpreted not just as a philosopher but, first of all, as the closest person to Jean-Paul Sartre. Sarah Bakewell very vividly depicts the history of their relationship and how it affected their lives. As a philosopher, she was concerned with the tragedy of the human situation, an absurdism of social norms which shouldn't influence or determine people's choices. Following Sartre's thesis about a freedom to choose the life, she used to think that freedom equals responsibility despite the fact that any situation we live in is deeply ambivalent. "The Second Sex" is widely known as a pioneer of feminism was written by Beauvoir as an experiment she personally defined as "applied existentialism" (Sarah Bakewell). "Beauvoir used philosophy to tackle two huge subjects: the history of humanity – which she reinterpreted as a history of patriarchy – and the history of an individual woman's whole life as it plays itself out from birth to old age" [1, p. 208]. The task of a woman is to become one, being completely free in expressing femininity as a social, psychological and biological differences.

Maurice Merleau-Ponty who Sarah Bakewell named a "dancing philosopher" was researching in problems of perceiving a phenomenon. He wasn't looking for an essence of existential despair but was interested to know how we can act and perceive things the way they are. "What does it mean to write with a pen, or to walk through a door? These actions are almost impossible to describe or understand fully – yet most of us perform them with the greatest of ease, day after day. This is the real mystery of existence" [1, p. 230]. He interprets an experience as an always bodily one, claiming that the body is a way for subjectivity to meet the world. Perceptual consciousness is a place where a person and a world are in dialogue. Eventually, the most important thing that provides a reciprocal perception is the language. The language forms the fundamentals individuals have in common despite the fact it causes even more misleading interpretations and conflicts in human coexistence.

Albert Camus' philosophical views were different enough from all the thinkers involved in the existentialist movement to make him an extraordinary philosopher. For Camus, the world is totally irrational and something a person will never be happy to deal with. All of us were thrown in this space without a permission or a desire to be born to be doing ungrateful Sisyphus' job. An absurdity of life is a key concept of his philosophy. "If we keep going, it must be on the basis of accepting that there is no ultimate meaning to what we do" [1, p. 150]. All we have are an assurance of death and our Self. There is no Ultima Thule, there is no predestination, there are only an impulse of rebellion and a freedom which is hard enough to live with, being seriously responsible. If life is senseless, full of absurd, the only option person has is to protest against it. Consciously taking an unbearable duty of living is to be a hero in a hopeless place.

Conclusion. Consequently, considering this issue, it should be pointed out that existentialism as a philosophical tradition requires a rethinking and a radical change in its interpretation. It is worth noting that the relevance of the ideas of existentialism is determined by the fundamental inexplicability of the nature of the human being, as well as socio-cultural transformations, which deepen the conflict of the human situation in the post-industrial world. In other words, today's modern technologies, economic, political transformations, identity issues are

putting human existence under question again. Despite the impossibility of adequate explication of the existence as a concept, hermeneutic self-expression of existence, appears to be a heuristic attempt to overcome excessive theorizing of this notion (M. Heidegger). It should be emphasized that the ideas of classical existentialism are relevant and coherent with modern anthropological research, and can also be applied in the field of interdisciplinary sciences. If even, according to the researcher, existentialism as a cultural movement belongs to the past, then it is still as philosophy can cope with a completely practical mission. Existentialism can be for a modern man to be liberated in the same way as for men and women in Europe, torn by war [7]. Thus, the existential paradigm of the continental philosophy of the 20th century, In the reception of a British researcher is primarily a practical philosophy that defines the interpretation of its fundamental concepts, for example, to the intentions of M. Merleau-Ponty or M. Heidegger. Let's notice the tangible influence on such a state of affairs of the traditions of American pragmatism and analytic philosophy, in particular, in connection with the use of the principle of trust (N. Wilson, W. Quine, D. Davidson and D. Dennett). In addition, the decay of existentialism as a social movement is justified by its time, but its truth as a personal lifetime commitment for anyone who chooses to do so is a greater undeniable contribution for minds.

References (in language original)

1. Bakewell S. At the existentialist café: freedom, being, and apricot cocktails with Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Albert Camus, Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty, and others / Sarah Bakewell. – New York: Other Press, 2016. – 439 p.
2. Мандрищук Л. А. Проблема розрізнення філософії екзистенції та екзистенціалізму / Л. А. Мандрищук // Наука. Релігія. Суспільство. –2010. – №3. – С. 26-31.
3. Kohn A. Existentialism Here and Now [Electronic resource]. – Accessed mode: <https://www.hypnosisalliance.com/articles/Existentialism%20Here%20And%20Now%20-%20Alfie%20Kohn.pdf>
4. Kearney R. Continental Philosophy in the 20th Century / Richard Kearney. – New York: Psychology Press, 2003. – 524 p.
5. Jones W. T., Fogelin J. F. The twentieth century to Quine and Derrida / W. T. Jones, J. F. Fogelin. – Belmont, CA: Wadsworth/ Thomson Learning, 1997. – 581 p.
6. Wisniewski J. J. Heidegger: an introduction / J. Jeremy Wisniewski. – Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2013. – 185 p.
7. Greenstreet S. On being an Existentialist [Electronic resource]. – Accessed mode: https://philosophynow.org/issues/115/On_Being_An_Existentialist

References

1. Bakewell, S (2016). *At the existentialist café: freedom, being, and apricot cocktails with Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Albert Camus, Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty, and others*. New York: Other Press.
2. Mandryshchuk, L. A (2010). The Problem of Differentiation of Existence and Existentialism Philosophy. *Nauka. Relihiya. Suspil'stvo (Science. Religion. Society)*, 3, 26-31 (in Ukr.).
3. Kohn, A. *Existentialism Here and Now*. Retrieved from: <https://www.hypnosisalliance.com/articles/Existentialism%20Here%20And%20Now%20-%20Alfie%20Kohn.pdf>
4. Kearney, R. (2003). *Continental Philosophy in the 20th Century*. New York: Psychology Press.
5. Jones, W. T., Fogelin, J F (1997). *The twentieth century to Quine and Derrida*. Belmont, CA: Wadsworth/ Thomson Learning.
6. Wisniewski, J. J (2003). *Heidegger: an introduction*. Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
7. Greenstreet, S. *On being an Existentialist*. Retrieved from: https://philosophynow.org/issues/115/On_Being_An_Existentialist

ГОНЧАРЕНКО Валерія Анатоліївна,

магістр філософії,

Черкаський національний університет

імені Богдана Хмельницького,

e-mail: siendo.en@gmail.com

В ЕКЗИСТЕНЦІАЛІСТСЬКОМУ КАФЕ САРИ БЕЙКВЕЛ – ГЕРМЕНЕВТИЧНІ РЕФЛЕКСІЇ НА ЕКЗИСТЕНЦІАЛІСТСЬКІЙ MODUS VIVENDI

Статтю присвячено розгляду ключових ідей екзистенціалізму, принагідно до останньої опублікованої книги про екзистенціальну проблематику авторки Сарі Бейквел (2016 р.). Розглянуто смислогенеративний характер екзистенції та евристичність концепцій екзистенціалізму у процесі

смислоутворення картини світу людини. Проаналізовано взаємозв'язок герменевтичного принципу діалогічності розуміння та екзистенціалістських концепцій, визначено корелятивні моменти у інтерпретаціях проблематики Сари Бейквел та традиційного тлумачення екзистенціальної проблематики, зацентовано увагу на актуальності концепцій екзистенціалізму та їх релевантності сучасним антропологічним дослідженням.

Ключові слова: Сара Бейквел, екзистенціалістське кафе, екзистенціалізм, свобода, буття, герменевтика.

Одержано редакцією 21.05.2017
Прийнято до публікації 07.06.2017

УДК 2-184.2:140.8

ШАВРІНА Ірина Валентинівна,
кандидат філософських наук,
доцент кафедри релігієзнавства
Київського національного університету
імені Тараса Шевченка,
e-mail: shavrina_irina@ukr.net

РЕЛІГІЙНИЙ СВІТОГЛЯД ЯК ПРЕДМЕТ ФІЛОСОФСЬКОГО ОСМИСЛЕННЯ

Стаття присвячена одній із важливих сучасних проблем – проблемі релігійного світогляду. Аналізуються процеси формування та становлення релігійного світогляду, його зв'язок з філософською проблемою співвідношення «матеріального» й «ідеального», з соціальними і загальнокультурними процесами. В зв'язку з особливостями формування свідомості людини розглядаються й такі її характеристики, як «ілюзорність», «фантазія». Особлива увага приділена «перетвореним формам» світогляду.

Ключові слова: людина, свідомість, релігійний світогляд, життя, діяльність, соціум, ілюзорність, фантазія, природа, культура, цінності.

Постановка проблеми. Стан сучасного суспільства характеризується достатньо широким спектром нових проблем. Однією з них є формування планетарного, глобального мислення, що є вільним від соціальної примарності, створення науково-обґрунтованого механізму орієнтації діяльності людини на основі дійсних зв'язків і взаємовідносин. Сьогодення України потребує кардинальних змін – коли замість віри в авторитети та гасла приходять наукові доведення і висока культура мислення, де ідеологія як необхідна сфера духовної діяльності виражає та захищає інтереси не окремих політиків, соціальних груп, а ідеї цілого людства, тому що у створенні загальнозначущих людських цінностей є гарантія збереження та розвитку як людини, так і суспільства. У сучасному соціумі відбуваються корінні зміни існуючих стереотипів і догм, що безпосередньо стосуються світоглядного аспекту суспільної свідомості. Починається переосмислення сенсу життя, пошуки нових ідеалів або повернення до старих традицій; формуються гасла щодо очищення загальнолюдських цінностей від ідеологічних нашарувань; звучать заклики щодо повернення релігії її позитивного характеру, надання церкві можливостей більш активно втручатися в життя суспільства, одночасно йдеться про те, що тільки релігія може формувати моральнісний ґрунт людини, її світоглядні позиції.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Питання релігії й свідомості аналізувалися як у працях вітчизняних, так і зарубіжних авторів – Ж. Бодрійяра [1], В. Горського [2], Е. Дюркгайма [3], О. Капиці [4], Л. Конотоп [5], С. Кримського [6], Е. Фромма [7] та ін. При цьому, слід зазначити, що певні дослідники зверталися до релігійної картини світу – К. Леві-

Стросс, Л. Конотоп, С. Кримський, С. Токарев, а інші – досліджували релігію як форму суспільної свідомості, її структуру, походження та еволюцію – М. Андріанов, Ю. Борунков, В. Горський, Е. Дюркгайм, Е. Фромм, М. Шахнович; третя група дослідників – В. Гараджа, А. Козирева, В. Черняк, Л. Шашкова та ін. розкривали проблему співвідношення віри та знання. Але проблема аналізу релігії як засобу пізнання світу детально ще не розглядалася. Тому цілісне уявлення про релігійно-пізнавальне ставлення людини до світу, де об'єкт пізнання виступає як ірреальний, а людина (суб'єкт пізнання) формує складні етапи пізнавальної діяльності з такою метою, щоб ірреальне набуло дійсного існування у бутті людини – потребує свого дослідження.

Метою статті є аналіз релігійного світогляду, його особливостей та процесу становлення.

Виклад основного матеріалу. Проблема виникнення релігійного світогляду є складною філософською проблемою, як і проблема світогляду будь-якого типу і суспільної свідомості, в цілому. Слід наголосити, що по-перше, це обумовлено тим, що генеза релігійного світогляду сягає глибини віків і спроби його реконструкції сучасними вченими мають відносний характер, а інтерпретації археологічних знахідок, фольклору теж мають, певною мірою, суто гіпотетичний характер. По-друге, формування і становлення релігійного світогляду в сучасному світі прагнуть пояснити соціальними або психологічними причинами, при цьому не помічають, що становлення світогляду пов'язане ще й із задоволенням пізнавальної потреби людини. Знання віруючої людини, як безпосередньо надане, спрямовує її діяльність до релігії як системи, в якій буття віруючої людини є визначеним та закріпленим.

Важливим є те, що виникнення релігії розглядалося дослідниками цього феномену або як почуття, що надане людині від природи, як частина Божественного, і завдяки цьому почуттю людина мала можливість піднятися від примітивного поклоніння багатьом богам до прийняття та розуміння єдиного Бога – Творця світу; або як історична виникаюча здатність фантастичного віддзеркалення світу. Слід погодитися з положенням щодо міфологічної свідомості відомого французького дослідника Л. Леві-Брюля: «Для цих умів кордон між тим, що фізично є можливим або неможливим у нашому світі, не є настільки чітко визначеним, як для нас; часто він, взагалі, не визначений; як це і виразив у словах, стверджуючи, що у них немає почуття неможливого. За сутністю, таке формулювання рівноцінне ствердженню, що закони, які керують цим світом, в будь-якому моменті можуть заперечувати самих себе. Звідси стає зрозумілим, чому вони вважають правдою все, що розповідають міфи тому, що принцип постійності законів і форм, який апіорно заважає нам припускати їх вірогідність, для них не є обов'язковим» [8, с. 185-186].

Однозначне розуміння сутності релігії робить проблему релігійного світогляду принципово невирішеною. На нашу думку, це пов'язано з тим, що якщо реконструкція матеріальних носіїв культури, що репрезентовані в археологічних і етнографічних дослідженнях, відтворює лише приблизний взаємозв'язок між ними, то духовна культура наших пращурів – це велика таємниця. Спроба репрезентувати релігійний світогляд наших пращурів як світогляд дикунів, які знаходяться постійно в оточенні злих сил природи, які постійно відчувають повну залежність тощо, не дозволяє обґрунтувати існування релігійного світогляду в сучасному світі. Можна говорити, що наш світ теж буде виявлятися світом дикунів для майбутніх дослідників, тим більше, що для цих дослідників залишиться велика кількість доказів містичного мислення, астрології, магічних обрядів та ритуалів тощо. Відомий французький дослідник Е. Морен зазначає: «Магія, ритуал, міф суть фундаментальні невротичні відповіді на невизначеність, яка породжується неспокоєм, на безладдя, що пов'язано з кризами, на ноологічні ексцеси зі сторони паразитів, які породжені понадскладністю; все це – фундаментальні складові археокультури (arkhe-culture) sapiens'a. Повсюдна колонізація людського життя міфом, магією, релігією є свідченням про широту охоплення і глибину кризового характеру homo sapiens, одночасно і про широту охоплення і

глибину невротичного рішення проблеми, без якого людство, можливо, не змогло б вижити. Все ще вірною є формула Т. С. Еліота: «Human kind cannot bear very much reality» («людський рід не здатний витримати занадто велику дозу реальності») [9, с. 140-141].

У марксистській літературі склався підхід до релігії як до виразу безсилля людей перед силами природи. Цей підхід мав свій початок у працях етнографів – Дж. Фрезера, Е. Тайлора та ін. Але такий утилітарний підхід не має можливостей розкрити всю складність цього духовного феномену; релігійний світогляд має складний механізм свого виникнення і відтворення. Зміст релігійного світогляду репрезентує собою картину цілої низки проблемних ситуацій, які висвітлюються в релігійній свідомості певними зв'язками і взаємовідносинами, які й створюють релігійну картину світу, а також складові її категоріальної структури. Завдяки категоріям, якими оперує релігійна свідомість, конструюються структури концептуальних картин поза їх відповідністю до дійсності. Тобто, йдеться про такі категорії, які не мають предметних аналогів у дійсності, але мисляться реальними, оскільки вони мають певні якості. Людина не мислить річ як таку, без її якостей, як не може помислити й якості без речі. Тому, релігійний світогляд, завдяки існуванню умоглядних категорій, «відходить» із дійсного світогляду завдяки тому, що умоглядні категорії набувають якостей дійсних речей. У соціокультурному просторі відбулася соціалізація людини, як на рівні практичного освоєння предметного світу та міжособистісних зв'язків, так і на рівні відносин, що уявляються в світі дійсності, уявленнями про конкретні ситуації, що ґрунтуються на цілепокладанні.

Ілюзорні уявлення сформували в свідомості людини такі категорії, які у сьогоденні інтерпретуються як казкові образи. Але діяльність людини вимагала встановлення відповідності між цими категоріями і дійсністю, тобто формувала певні системи поглядів, що пояснювали причинно-наслідкові зв'язки. Ірреальний світогляд поступово починає бути домінантним над дійсним світоглядом, а їх відносини мають характер як відношення загального до одиничного.

Релігійний світогляд є універсальним світоглядом, оскільки він передбачає як методологічну установку людини на конкретні цілі та засоби для їх досягнення, так і відповідні їм об'єктивні та суб'єктивні відносини. В такий спосіб, релігійний світогляд визначається певною низкою факторів. По-перше, категоріальною структурою мислення і неадекватністю віддзеркалення форм і зв'язків реальності. По-друге, специфікою соціально-випереджаючого віддзеркалення, що формує фантастичні образи, які співпадають з потребами та інтересами в засобах для досягнення суб'єктивних цілей. По-третє, рівнем дійсного освоєння дійсності, де ефективність релігійного світогляду визначається потребами соціокультурного простору, його самоорганізацією й цілісністю.

Сам феномен релігійної свідомості можливо досліджувати тільки у пов'язаності з розглядом відношення матеріального та ідеального. Віддзеркалення буття як об'єктивної сторони цього відношення в суспільній свідомості й як ідеальної сторони суспільного життя виявляє певні труднощі та складності у поясненні цього процесу. Ці труднощі пояснюються не тільки тим, що сама релігійна свідомість має складну структуру, довготривалу історію свого існування, певних носіїв, але й тим, що існує велика кількість підходів як до проблеми виникнення релігійної свідомості, так і до процесу віддзеркалення нею оточуючого світу і себе самої. Проблема віддзеркалення буття в релігійній свідомості є проблемою багатопланою і її вирішення залежить від дослідження багатьох даних, що отримані завдяки міждисциплінарному підходу до цієї проблеми. Тому, розкриття релігійного віддзеркалення провадиться у двох напрямках – у напрямі філософії йдеться про теорію віддзеркалення, гносеологію і у напрямі інших наук – про людину, її діяльність та свідомість. Теорія пізнання як методологія повинна досліджувати як процес позитивного віддзеркалення, що призводить до безпосереднього позитивного знання про світ, так і процес ілюзорний, який виникає у релігійному світогляді й постає одним із моментів діяльності у формі релігійного культу.

Слід зазначити, що соціальна форма віддзеркалення передбачає наявність суб'єкта і об'єкта віддзеркалення. У нашому випадку йдеться про наявність суб'єкта і об'єкта релігійного віддзеркалення. У релігієзнавчій літературі склався загальний підхід до суб'єкта релігійної свідомості як соціуму в тих соціальних формах, де панують такі перетворені форми організації життя, в яких предметно-практична діяльність людини доповнюється ілюзорно-практичними діями, які й відображають конкретні відносини між людиною і світом крізь призму релігійного світогляду. Об'єктом релігійної свідомості є таке ставлення людини до зовнішнього середовища, яке за формою є дійсним, а за своїм змістом – позаприродним ставленням. Це ставлення відображається в свідомості як сутність людини, як неусвідомлена людиною і наділена Божественним, чужа зовнішня сутність, як специфічний результат взаємозв'язку людини з предметами поклоніння і культових дій з ними, як з такими силами, що панують над людиною постійно в її повсякденному житті. Людина постає, таким чином, певною стороною суб'єктно-об'єктного відношення, що має три елементи – суб'єкт, предметно-практична діяльність (культ) і об'єкт, що виступає також певною характеристикою, частиною природної чи соціальної дійсності. Об'єктом релігійного віддзеркалення є та сторона релігійного віддзеркалення, що знаходиться поза природним зв'язком із суб'єктом. Релігійне віддзеркалення є достатньо специфічною формою віддзеркалення. Але, при цьому, важко погодитися з тими авторами, які розглядають релігійну свідомість як наслідок безсилля людини перед силами природи. Релігія ніколи не залишала людину, вона може тільки або активізуватися, або пригнічуватися в зв'язку з тими чи іншими соціальними і культурними явищами.

Дослідження релігій з позицій теорії відображення передбачає звернення до теорії і практики з тим, щоб розкрити соціально обумовлений об'єктивний зміст такої форми діяльності, яка з необхідністю характеризується як ілюзорна форма діяльності. Отже, в сфері матеріальної діяльності суспільства треба виділити такі зв'язки і відносини, такий зміст матеріального життя, що трансформується в ідеальне життя, перетворюючись на форму релігійного ставлення і його релігійного усвідомлення. В силу відносної самостійності та відокремленості релігійної свідомості, цілі, які ставить перед собою людина у своєму ставленні до надприродного, не завжди усвідомлюються нею як цілі практичні. Для матеріаліста загальновідомо, що цілі людини породжені об'єктивним світом і передбачають його, однак людина може, при певних умовах, створити собі такі цілі, які нібито незалежні від неї. Таке «обертання» дійсних відносин, «перевантажених» релігійною свідомістю, призводить до діяльності, що виявляється в релігійній практиці. Так, Е. Тайлор [10] наголошує, що людина ще в нижчому розумовому стані навчилася поєднувати в думці ті речі, які вона знаходила пов'язаними між собою в дійсності, проте в подальшому вона помилково перекрутила цей зв'язок, вважаючи, що асоціація в думках повинна припускати такий же зв'язок і в дійсності. Керуючись цим, вона намагалася відкривати, передбачати і викликати події такими засобами, які, як ми бачимо це тепер, мали чисто фантастичний характер. У цьому випадку Е. Тайлор передбачив, що релігійна практика, на відміну від дійсної практичної діяльності суб'єкта, що має перед собою об'єктивний світ, природу і людину, порівнює відповідно до них свої дії; виходить зі свідомості суб'єкта як подвоєння світу не тільки в свідомості, але й в бутті. Звертаючись до ранніх досліджень релігії, ми відзначаємо, що пошук «мінімуму в релігії» в анімізмі (Тайлор), тотемізмі (Дюркгайм), магії (Фрезер), фетишизмі (Леві-Брюль), культурі померлих пращурів (Штернберг) не пройшов безслідно. На підставі аналізу багатого матеріалу, представленого цими та іншими дослідниками, ми можемо сказати, що релігійна практика, яка сягає своєю основою в ранню матеріально-виробничу діяльність, виділилася як матеріальне відображення ілюзій у свідомості людини, як опосередкована нею, вторинна, матеріальна діяльність. Уже на першому ступені уособлення речей, уявлення про камені або про дерева як живі істоти, розвивається думка, що з цими предметами можна вступати в практичні відносини; звідси стає зрозумілим вислів індійської веди: «камінь сприйняв їжу». Але разом з тим, природні

об'єкти соціалізуються, включаються в систему суспільних відносин, постають суб'єктами; між ними і суспільством встановлюється соціальний зв'язок у вигляді жертвопринесення, магії, які й постають першими видами релігійної практики. Ті проблемні ситуації, що постійно виникають у процесі життєдіяльності, вимагали певного методу їх вирішення. Таким методом постає «друга практика» – релігійна, де метод знаходить матеріальні засоби для свого вираження – релігійний культ, який обумовлений релігійними уявленнями і спеціалізований відповідно до видів матеріального виробництва.

Матеріальне виробництво, а слідом за ним і духовне виробництво, забезпечували предметну, речову форму релігійного культу – обряди, які, з одного боку, відображали матеріально-виробничу діяльність і суспільні відносини в цілому, а з іншого боку – закріплювали релігійні фантазії, наслідуючи зміни як суспільного буття, так і релігійної свідомості. Як і в матеріально-виробничій діяльності, так і в релігійній практиці формувалися товарні відносини. Наприклад, серед племен Австралії практикувався обряд передачі «чуринг» – дерев'яних або кам'яних оброблених предметів із нанесеними на них знаками, що мали «священний» дар щастя на полюванні. «Чуринги» «позичала» одна тотемна група іншій групі або племені, й після полювання вони поверталися законним власникам разом з частиною добичі. Таким чином, із матеріального життєвого процесу з'являлися основні форми первісних вірувань, які набували пізнавального характеру, своєрідно виявляли себе в общинно-родових відносинах.

Своєрідна пасивність, інертність в повсякденному житті без творчої самоактивності, самореалізації робить свідомість пасивною, доступною для маніпуляцій над нею, як із боку окремих осіб, так і політичних структур. Омертвіння живих міжлюдських зв'язків призводить або до консервації, підпорядкування людини загальному, або до заповнення її особистісних властивостей і якостей Божественним – у релігійному бутті та свідомості. Релігія, в цьому випадку, ніби відтворює цілісність, спрямованість життя, але, згідно із законом функціонування системи, оформляється у вигляді соціально-політичної інституції (наприклад, церкви), яка набуває рис суперсистеми і зміст життя вже не має варіацій, застигає в цій «абсолютній» формі.

Висновки. Питання про соціокультурні трансформації сучасного суспільства ставить дилему: або наше пізнання в своєму теоретичному «всесиллі» та соціально-світоглядному моделюванні призведе суспільство в глухий кут нерозв'язних ситуацій, стагнації суспільства, або в акті надчуттєвого осягнення реальності приведе його до «вічного блаженства». У вирішенні цієї дилеми сучасна церква намагається використовувати наукове знання для обґрунтування своєї духовної правди і пастирської ролі в історії людства або окремого народу і все більш завойовує своє право на «надане Богом» місце в житті суспільства і популярність в масовій свідомості, в той час як наука в її «злитті з виробництвом», де вона «стає продуктивною силою» на тлі ядерних, екологічних, соціальних катастроф, починає втрачати свою привабливість і породжує настороженість, а часом і страх обивателя перед нею, після чергової «перемоги» над природою або проголошенні «нової моделі» соціального, економічного або політичного устрою. Особливо насторожують ті аспекти науки й наукові напрями, які стають ідеологічним обґрунтуванням і захистом таких елементів політичної структури як держава, політичні партії, церква та ін., й які формують ілюзії суто соціальні («рівність», «мудре керівництво», «національна єдність», «я» і «ми» тощо), психологічні (психічної рівноваги, наркотики, аутотренінг, соціальний мікроклімат тощо), пізнання (всесильність людського розуму, абсолютне проникнення в таємниці природи, божественна інтуїція тощо). Народження цих видів ілюзії зобов'язане подвійності самої реальності: з одного боку, її діалектичній мінливості, що відображена в різних теоретичних побудовах, що стосуються природи справжньої реальності (надчуттєва, чуттєва, невизначена, феноменологічна, трансцендентна), а з іншого – поліфункціональному використанню суспільства (політико-економічною, виробничою, соціально-груповою структурою). В цьому живильному середовищі й здійснюється роздвоєння свідомості на реальне й ірреальне, де при певних умовах ірреальне постає над реальним і, в результаті, утворюється релігійна

форма свідомості. Ілюзії, насправді, це – не плід фантазії та уяви людей, які необхідні їм як ширма, що приховує їх власне безсилля або незнання, невігластво або страх. Вони є результатом таких зв'язків та відносин у суспільстві, в яких відбувається певна деформація того чи іншого елемента структури і відносини набувають неприродного характеру, після чого легше проявляється рабська залежність зв'язку елементів від довільної соціальної структури, формується пріоритет надприродного над природним, ірреального над реальним.

Список використаної літератури

1. Badrillard J. *The Mirror of Production* / J. Badrillard. – St. Louis: Telos Press, 1975. – 167 p.
2. Горський В. С. Соціальне середовище та історико-філософський процес / В. С. Горський. – К.: Наукова думка, 1969. – 181 с.
3. Дюркгейм Е. Первісні форми релігійного життя: Тотемна система в Австралії / Е. Дюркгейм. – К.: Юніверс, 2002. – 423 с.
4. Капица Ф. С. Славянские традиционные верования, праздники и ритуалы: справочник / Ф. С. Капица. – М.: Флинта; Наука, 2000. – 216 с.:
5. Конотоп Л. Г. Теоретико-методологічні проблеми релігієзнавства: Навчальний посібник / Л. Г. Конотоп, К. Ю. Райда та ін.] – Слов'янськ: ВЦ «Маторін», 2007. – 232 с.
6. Кримський С. Б. Запити філософських смислів / С. Б. Кримський. – К.: ПАРАПАН, 2003. – 240 с.
7. Фромм Э. Революция надежды. Избавление от иллюзий / Э. Фромм; перевод с англ.; предисловие П. С. Гуревича. – М.: Айрис-пресс, 2005. – 352 с.
8. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении / Л. Леви-Брюль. – М.: Педагогика-Пресс, 1999. – 608 с.
9. Морен Э. Утраченная парадигма: природа человека / Э. Морен; пер. с фр. – К.: КАРМЭ-СИНТО, 1995. – 240 с.
10. Тайлор Э. Первобытная культура / Э. Тайлор. – М.: Политиздат, 1991. – 573 с.

References

1. Badrillard, J. (1975). *The Mirror of Production*. St. Louis: Telos Press.
2. Gorski, V.S. (1969). *Social environment and historical and philosophical process*. Kyiv: Naukova Dumka (in Ukr.)
3. Durkheim, E. (2002). *Primitive forms of religious life: the totemic system in Australia*. Kyiv: Universe (in Ukr.)
4. Kapitsa, F. S. (2000). *Slavonic traditional beliefs, holidays and rituals: reference book*. Moscow: Flint: Science (in Russ.)
5. Konotop, L. G. (2007). *Theoretical and methodological problems of religious studies: Textbook*. Slavyansk: EC "Matorin" (in Ukr.)
6. Krymskyy, S. B. (2003). *Request the philosophical meanings*. Kyiv: PARAPAN (in Ukr.)
7. Fromm, E. (2005). *The revolution of hope. Getting rid of illusions*. Moscow: Iris Press (in Russ.)
8. Levy-Bruhle, L. (1999). *Supernatural in primitive thinking*. Moscow: Pedagogika-Press (in Russ.)
9. Moren, E. (1995). *The Lost Paradigm: Nature of Man*. K.: KARME-SINTO (in Russ.)
10. Taylor, E. (1991). *Primitive culture*. Moscow: Politizdat (in Russ.)

SHAVRINA Iryna Valentynivna,

Candidate of Sciences (Philosophy),

Associate Professor of the Department of Religious Studies

Taras Shevchenko National University of Kyiv,

e-mail: shavrina_irina@ukr.net

RELIGIOUS WORLD OUTLOOK

AS THE SUBJECT OF PHILOSOPHICAL COMPREHENSION

Abstract. *The article is about one of the most important contemporary problems – the problem of religious outlook. A problem of origin of religious world view is a thorny philosophical problem, as well as problem of world view of any type and public consciousness, on the whole. The author analyzes the formation and establishment of a religious outlook, its relationship with the philosophical problem of the relationship between «materiality» and «ideality», with social and cultural processes. Religious outlook is a universal outlook because it provides a methodological setup man for specific purposes and means to achieve them, and their corresponding objective and subjective relations. The religious worldview defined certain number of factors: 1) the categorical structure of thinking and inadequate reflection of forms and relations of reality; 2) specific social and anticipatory reflection that creates fantastic images that reflect the needs and interests in the means to achieve subjective goals, and 3) the actual level of understanding of reality, where efficiency is defined religious world needs social and cultural space, its self-organization and*

integrity. The knowledge of believing man directs her activity to religion as a system in that existence of believing man is certain and envisaged. Due to the peculiarities of the formation of consciousness and discusses its characteristics such as «illusive», «fantasy» the main features of religious outlook are analyzed. Particular attention is given to «a transformed forms» of consciousness.

Key words: man, consciousness, religious world outlook, life, activity, social environment, illusion, fantasy, nature, culture, values

Одержано редакцією 29.03.2017

Прийнято до публікації 07.06.2017

УДК 1(091)(477)+811.161.2

СПВАК Володимир Васильович,
кандидат філософських наук, докторант
Національної музичної академії України
імені П. І. Чайковського,
e-mail: vova3006@ukr.net

УЯВЛЕННЯ ПРО «БЛАЖЕНСТВО» ЯК ВИД ЩАСТЯ В ПРОПОВІДЯХ АНТОНІЯ РАДИВИЛОВСЬКОГО

Стаття присвячена дослідженню уявлень про блаженство в проповідницькій спадщині Антонія Радивиловського. Показано, що на прикладі уявлень про блаженство в текстах Антонія Радивиловського ми можемо спостерігати процес формування морально-етичної парадигми української духовної культури епохи бароко. Встановлено, що у творчості Антонія Радивиловського відбилися сформовані Отцями Церкви три аспекти розуміння блаженства: едемського, небесного та земного. Повторюючи ці ідеї, Антоній Радивиловський намагається надати їм оригінального звучання й форми, додаючи до них власні міркування та насичуючи їх ідеями запозиченими з античної традиції. Так, описуючи едемське блаженство Антоній Радивиловський вдає з нього втрачений через гріх «золотий вік», активно використовуючи цей образ для моральних повчань. Небесне блаженство проповідник наповнює образами земного щастя та його благ, а земний блаженний отримує виразні риси античного мудреця, що пізнав себе, світ та сферу божественного. Антоній Радивиловський розділяє ідею обраності людей до блаженного життя на землі та небесах, однак не приймає фаталістичного її розуміння, стверджуючи активну роль людини у здобутті блаженства.

Ключові слова: українська філософія, щастя, блаженство, бароко, проповідь.

Постановка проблеми. Проблема щастя належить до основних у вітчизняній морально-етичній думці епохи бароко. Тож дослідження уявлень про щастя українських церковних мислителів XVII ст. є досить актуальним.

Розгляд текстів церковних авторів епохи бароко вказує, що їх розуміння щастя є багатоаспектним. Щастя тлумачилося ними, як: «благословенність» доброго християнина, що супроводжувалась духовним багатством чеснот та зовнішнім благополуччям; земне щастя, пов'язане з володінням «світськими» благами; радість; посмішка фортуни тощо. Всі ці розуміння досить часто накладалися одне на одне та змішувались у єдиному сюжеті морального повчання, що ускладнює їх розмежування і осмислення.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Категорія щастя не раз привертала увагу вчених, що сприяло формуванню феліцитагогічних студій, як самостійного напрямку досліджень. Фундаментальними працями з історії категорії щастя є дослідження В. Татаркевича [1] та Дерріна Макмехона [2]. Різним аспектам уявлень про щастя мислителів минулого присвятили свої праці Деніс Бредлі [3], М. Хорьков [4], Еріка Такер [5] та ін. Однак, ці дослідження не дають нам уявлень про розуміння щастя українськими церковними мислителями епохи бароко.

Панівний в епоху бароко церковний погляд на щастя в основному стверджував непевність земного щастя. Останнє розглядається лише як проміжна мета по відношенню до блаженства Царства небесного, вищість якого залишалась незаперечною [6]. Цьому «вищому» розумінню щастя, як блаженства ми присвятимо дане дослідження, адже охопити в межах однієї статті всі аспекти феліцитарного концепту неможливо.

Мета статті. Метою нашого дослідження є аналіз особливостей тлумачення поняття «блаженство» у проповідницькій спадщині Антонія Радивиловського.

В якості основного джерела для аналізу нами було обрано рукописні та друковані проповіді Антонія Радивиловського з його збірок «Вінець Христов...» та «Огородок...». Вибір цих текстів обумовлений, як показовістю самого автора – церковного інтелектуала «могилянського кола», так і значною насиченістю його текстів філософською морально-етичною складовою.

Виклад основного матеріалу. Найвищий ступінь суб'єктивного переживання щастя в релігійному дискурсі позначається лексемою блаженство, яка досить часто виступає дублетом поняття щастя.

В грецькій мові дана категорія передавалася терміном μακάρια, в латинській beatitudo, а в наслідок їх перекладу з'явилася церковнослов'янська лексема блаженство та її однокореневі відповідники [7].

Саме ж слов'янське слово «блаженство» походить від «благо», тобто, традиційно тлумачиться як залученість до блага. Так само, в давньогрецькій філософії поняття блаженства співвідноситься з розвитком вчення про природу блага. Залежно від контексту вживання цього поняття, блаженство тлумачилось як буття богів та посмертне існування душ окремих людей, безтурботне й незворушне життя мудреця-філософа, який наблизився до божественного буття тощо. У релігійному дискурсі християнства лексема «блаженство» пов'язується з нормами праведності та свідчить про отримання «духовних дарів» від божества. Так чи інакше, блаженство завжди виступає як стан вищого духовного задоволення та нескінченної радості, що у відповідності до вчення Августина було доступне людині в Едемі, буде доступне на небесах та може, в обмеженому вигляді, досягатись на землі праведниками.

В спадщині Антонія Радивиловського містяться згадки про всі окреслені Блаженим Августином види блаженства: едемське, небесне та земне. Про перший вид блаженства проповідник пише, що Адам був щасливим та блаженим поки перебував в раю, бо мав мир з Богом та самим собою [8, арк. 319 зв.]. Проповідник згадує про особливості едемського блаженства, зокрема, в райському саду людям були доступні всі блага світу: «Першійи продкове наши Адамъ й Єва, зоставали в Раю на місці беспечномъ, в щасливости вшелякой оплываючомъ, а зоставали всіми достатками й дарами Божеими обдарены» [8, арк. 482 зв.], тож вони мали можливість вести щасливе, безтурботне життя. Серед інших благ, перші люди володіли досконалим здоров'ям та душевними благами, втілюючи в собі античний ідеал тілесної та духовної гармонії: «Господь Бог (праві) сотворилъ першого чоловіка в совершенной моцы й кріпості ведлугъ тіла, й в совершенной сили й добродетелехъ ведлугъ души» [8, арк. 482 зв.]. Таку досконалість Антоній Радивиловський називає щастям: «Быти сильнымъ, чирствымъ, здоровымъ, чи то не великая щасливость? былъ тымъ всімъ от Бога обдаренный Адамъ. быти разныхъ добродітелей дарами збогаченымъ, чи то не великая щасливость // человеческая. Былъ оными ущедренный отъ Бога Продок наш Адамъ» [8, арк. 482-482 зв.].

Однак, ця «перша щасливість» була втрачена людиною внаслідок гріхопадіння, проповідник пише: «Чи долгожь продокъ нашъ Адамъ, тоей заживаль щасливости? чи долго з Богом й Англами зоставаль в мирі? чи долго разумъ его Богу, разумови его воля, воли пожадливость, духови тіло... послушными были? недолго. бо яко захотіль взыйти выше... зступилъ з місца щасливости на місце вшелякого нещастя...» [8, арк. 320]. Через своє прагнення зрівнятися з Богом («хтивость годности»), Адам та Єва втратили райське блаженство «але гды за поущенієм діаволскимъ, й за намовою тоєю: Будете як бози, І відуще добро й зло; того високого Божого титулу хтиве пожадали... ажъ й на місце такъ беспечное й веселое Райское утратили, й вшелякой его щасливости й достаткові... чужими zostали» [8, арк. 482 зв.].

Таким чином, «перша щасливість», вид блаженства, що мав місце до гріхопадіння характеризувалася володінням всіма матеріальними й тілесними благами, а також духовними чеснотами й благами, в тому числі й «богоспілкуванням». Це блаженство перших людей, що поступається небесному, однак значно вище за можливе земне щастя, втрачене людьми й сприймається проповідником, як образ давнього втраченого «золотого віку». Антоній Радивилівський в дусі проповідницького жанру використовує образ втраченого райського блаженства з повчальною метою, як урок для перестороги від можливих гріховних вчинків.

Вищим ступенем блаженства, якого для людини можливо досягти в майбутньому, є блаженство небесне. Природно, що для ченця Антонія Радивилівського, небесне блаженство («блаженство вічне», «Сладость небесная»... [8, арк. 213, 295], «вічне щастя» [9, арк. 812 зв.]) вважається вищим ступенем щастя, якого стаються гідними після смерті праведники.

На небі людині будуть доступні всі блага у їх максимальному вигляді і навіть більше, небесне щастя є істинним на відміну від земного, яке часто є оманю. З цього приводу проповідник пише: «Гды теды... на сёмь світі щастє з нещастєм, веселе з плачём... завшєся лучить, то где маёмь шукати... такового щастя, с которымь нігдыся нелучить нещастє?... в небі... что ся ткнеть щастя без нещастя, ано тамь щасливая вічність й вічная щасливість» [10, с. 1029].

Людська душа прагне цього блаженства через що ніколи не буває задоволена – «Чи не терпимо на сёмь облудномь світі великаго правдивой радости гладу? чи не терпимо правдивого щастя й веселя недостатку? терпимо» [10, с. 1030]. Щодо змістовного наповнення такого правдивого щастя, проповідник, традиційно для релігійної літератури, констатує його невимовність в порівнянні з земними благами [9, арк. 812 зв.]. Так, Антоній Радивилівський пише, що праведник, який полюбив Господа, отримає на небі вічне життя й блага яких ніхто не мав й не міг мати: «Кто всімь серцемь своимь, всею душею своею, й всею мыслію своею любить Господа Бога, той въ Царствіи Небесномь от него одержить вінець живота, той таких доступить добрь, якихъ тутна земли ніколи неміль, й міти бы не могль, хочь бы найдолшей жилъ... Чтося ткнеть одержаня вінца живота, мовить Іаковъ святыи: Блаженъ мужъ иже претерпитъ искушеніє, злиє искушенъ бывъ, пріймуєть вінець жизни, егоже обіща Богъ любящимъ его. Чтося ткнеть одержаня добрь, якихъ тутъ на земли нігды небыло, німашь й небудеть; мовить Павелъ святыи: Яже око невидит, й ухо неслыша, й на сердце чоловіку невзыйдоша, яже уготоваль Богъ любящимъ его. Міти в Небі самого Бога за державу, й за все чога будеть прагнути сердце чоловічское» [8, арк. 227 зв.].

Однак, для унаочнення морального повчання, що було необхідне для кращого пояснення пастві переваг правильної поведінки, часом проповідник надає небесному блаженству цілком земного наповнення, вдаючись до «олюднення небес», наповнення сакрального простору зрозумілим для некомпетентної в богословських тонкощах людині змістом, характерним для повсякденних уявлень про щастя. Таке небесне блаженство набувало в текстах Антонія Радивилівського вигляду цілком земного щастя, але вічного та в максимально можливому (й навіть неможливому для земних умов) вигляді.

Так, посилаючись на Августина проповідник пише: «поспішаймо до Неба сердцемь й умысломь; відаючи же... тамь богатства, чести й слава не подлежат отмене: в чом ся колвекъ кохаєть сердце наше, в чомся кохають очи, уши й иннии смысли, все тамь высменитшимь способом зажити можемь... Въ небі єсть что колвекъ любите, чога колвекъ желаете. Если утішаєт чоловіка пієнкность// Просвітяться Праведници яко солнце, если прудкость, кріпость, волность; подобны будутъ Аггломь. Если утішаєт долгій й здоровый животъ, тамь єсть здоровая вічність, й вічне здоровіє, бо Праведници въ віки живутъ. Если укріпляетъ насыщеніє, Насытятся ввєгда явится слава Господня. Если утішаєть напитокъ, Упіются от обилия дому его. Если музыка, тамь Аггли без конца співають. Если премудрость, всі будутъ премудрыми й разумными. Если утішаєт чоловіка на сёмь світі честь, слава й багатство; в Небі всі будутъ честны, славны й богаты...» [8, арк. 67 зв.-68]. З даного фрагменту ми можемо також зрозуміти перелік благ, які, на думку проповідника, приносять щастя людині: краса, сила, свобода, здоров'я, саме життя, тілесні втіхи (їжа, напої,

музика), мудрість, честь, слава, багатство тощо. Ці блага (добра щастя), що на землі є мінливими або здатні збити людину з істинного шляху, в небі будуть доступні завжди і давати чисту насолоду. В іншому місці, знову цитуючи Августина, Антоній Радивилівський надає цим благам сакрального значення, відзначаючи, що всі земні блага замінить сам Господь, що буде виступати в ролі небесних багатств, честі, слави тощо: «Бог буде підпорою его, если захочеть богатства, чести, славы, счастья, живота; Богъ будетъ и богатствомъ, и честію, и славою, и счастьемъ, и животомъ его» [8, арк. 228].

Святі праведники є щасливими, оскільки обрані Богом для щастя – «избраннии щасливіи» [8, арк. 106-106 зв.], на таку людину звернув увагу Бог, який дивиться на неї «веселим оком» [8, арк. 110], – пише проповідник. Розмірковуючи про блаженність святих, зокрема мучеників, Антоній Радивилівський називає їх благословенними та вказує на те, що вони були передвічно передбачені Богом до вищого щастя (небесного блаженства) – «Если кто зъ мчниковъ стыхъ часу мчнія своего такъ добрымъ подвигомъ віры подвизался для наслідствія Црствія Нбсного и его неизреченныхъ добръ и роскошей которые Бгъ еще предъ віки каждому зъ избранныхъ до Црствія Нбсного наготоваль» [11, с. 1471]. Проте, проповідник зауважує, що передбачені вони були саме через їх вільний вибір на користь «духовного подвигу». Тож, кожен святий мученик отримав блаженство через те, що проявив подвиг: «мужественно и скоро свій добрый подвигъ віры въ добываню онаго небесного Іерслиму отпраоваль, же презъ конечное претерпеніе въ мукахъ впадши въ оный всякихъ добр, роскошей, славы и Блженства вічнаго въ немъ участникомъ зосталь... мужественный и скорый былъ въ добрымъ подвизі Віры, для осягненя славы и блаженства вічнаго» [11, с. 1476].

Тож, Антоній Радивилівський відкидає фаталістичне сприйняття блаженності християнина, як прояву виключно Божої волі, та стверджує провідне значення свідомого, вільного (хоч і передбаченого Богом) вибору людини на користь істинного щастя. Дана теза підтверджується й тим, що відповідальність за нещастя й втрату небесного блаженства й «добр вічних» перекладається на самого грішника: «О несчастливый чоловіче! признати мусиш тое, жесь коли грішил й кривду чинил іншим, отважилеся на утрату добръ твоихъ, далеко болшихъ, бо всі добра Небесные чрезъ гріхъ утратиль...» [8, арк. 523]. Так само, у владі людини з Божою поміччю виправити ситуацію покаянням та добрими справами, що можуть мати характер жертви: «якось былъ отважный на утрату добръ вічныхъ гды грішилъ, так тепер маешь быти отважнымъ на утрату добръ дочасныхъ гды покутуеш!» [8, арк. 523 зв.].

Таким чином, людина за Божим обранням та своїм вибором може досягти небесного та земного блаженств. Щодо останнього, то воно в текстах Радивилівського виступає як вищий ступінь земного щастя, що досягається за життя «добрим християнином», має відношення до «споглядального» способу життя, свободи, вільного нехтування «земними спокусами» заради духовних благ та майбутньої небесної нагороди. Таке блаженство розглядається як проміжний етап на шляху до вищого блаженства.

Одним із засобів досягти земного блаженства та звільнення від скорботи є послух божественній волі, пише проповідник посилаючись на Сенеку: «быти послушнымъ Богу, есть то быти на волности, хочешъ быти волнымъ от скорби, служи Богу... жадного праві немаш болшого зла, яко непослушнымъ быти Бгу, чили не відаешъ члче, же имъ кто барзій есть послушны Бгу, тымъ болшую от него одержит ласку?» [11, с. 510].

Блаженна людина всі свої здібності застосовує для слави Божої та отримає за це вищу нагороду, в цьому й полягає її щастя: о щасливый, о Благословенный есте, что взявши от Христа Спасителя противу силі своей тыи таланты, оними купчите ку славі Божей, ку спасенію самыхъ себе й ближнихъ» [8, арк. 233 зв.]. Однією з ознак блаженної людини та одночасно умовою досягнення блаженства є мудрість, що є Божим даром та допомагає «догодити Богу». З цього приводу Антоній Радивилівський пише: «о якъ щасливые вы есте, которые в себі маєте мудрость, она албовімъ много вам помагає, же Бога хвалити можете...» [8, арк. 223 зв.]. Також мудрість досягається наукою і служить запорукою «блаженності» мудреця, оскільки через науку людина пізнає божественні речі й стає ближча до Бога,

споглядаючи його розумом – «барзо есть потребное Христіяномъ Пренасвятейшей Троицы познане: поневажь Науки нашей, й Віры есть головою, причиною, й початкомъ вічної щасливости й Благословенія» [10, с. 132]. Тут проповідник передає сформований античністю та християнізований схоластиком образ блаженного мудреця, що пізнав «божественні і людські речі». Умовою та результатом такого пізнання є плекання різних моральних чеснот, що є ознакою блаженної людини.

Висновки і перспективи подальших досліджень. Таким чином, у творчості Антонія Радивилівського відбилися сформовані Отцями Церкви три аспекти розуміння блаженства: едемського, небесного та земного. Повторюючи ці ідеї, зокрема, активно посилаючись на Августина, Антоній Радивилівський намагається надати їм оригінального звучання й форми, додаючи до традиційних ідей про ознаки й зміст цих видів блаженства власні міркування та насичуючи їх ідеями, запозиченими з античної традиції. Так, описуючи едемське блаженство, Антоній Радивилівський вдає з нього втрачений через гріх «золотий вік», активно використовуючи цей образ для моральних повчань. Небесне блаженство проповідник наповнює образами земного щастя та його благ, а земний блаженний отримує виразні риси античного мудреця, що пізнав себе, світ та сферу божественного. Антоній Радивилівський розділяє ідею обраності (благословенності) людей до блаженного життя на землі та небесах, однак не приймає фаталістичного її розуміння, стверджуючи активну роль людини у здобутті блаженства і врахуванні цієї активності Господом при здійсненні Його вибору. Подальші дослідження поставленої проблематики видаються достатньо перспективними і потребують подальшої уваги.

Список використаної літератури

1. Татаркевич В. О счастье и совершенстве человека / В. Татаркевич. – М.: Прогресс, 1981. – 368 с.
2. McMahon, Darrin. *A History of Happiness* / Darrin McMahon. – New York: Grove Press, 2006. – 544 p.
3. Bradley, Denis. *Aquinas on the Twofold Human Good: Reason and Human Happiness in Aquinas's Moral Science* / Denis Bradley. – Washington: Catholic University of America Press, 1997. – 610 p.
4. Хорьков М. Л. Coincidentia oppositorum и aeterna felicitas: философско-богословский синтез или параллелизм традиций? / М. Л. Хорьков // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. – 2009. – № 3. – С. 26-35 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://cyberleninka.ru/article/n/coincidentia-oppositorum-i-aeterna-felicitas-filosofsko-bogoslovskiy-sintez-ili-parallelizm-traditsiy>
5. Tucker, Ericka. Diversity and Felicity: Hobbes's Science of Human Flourishing. / Ericka Tucker // *Science et Esprit*. – 2016. – № 68/1. – P. 35-47.
6. Кошелева О. Е. Ракурсы «щастья» в России XVII-XVIII веков / О. Е. Кошелева // Казус. Индивидуальное и уникальное в истории. – Вып. 4. – М.: ОГИ, 2002. – С. 108-117 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://ec-dejavu.ru/h/Happiness_Russia.html
7. Воркачев С. Г. Счастье как лингвокультурный концепт / С. Г. Воркачев. – М.: ИТДГК «Гнозис», 2004. – 192 с.
8. Радивилівський Антоній. «Вінець Христов...» / Антоній Радивилівський. – К.: Друкарня Києво-Печерської Лаври, 1688. – 554 арк.
9. Радивилівський Антоній. «Огородок...». Рукопис. – Книга 1 / Антоній Радивилівський, І. Р. ЦНБУ ім. В. І. Вернадського. – П. Ник. М. П. 560. т. 1. кн. 1. – 955 арк.
10. Радивилівський Антоній. «Огородок...» / Антоній Радивилівський. – К.: Друкарня Києво-Печерської Лаври, 1676. – 1128 с.
11. Радивилівський Антоній. «Вінець Христов...». Рукопис / Антоній Радивилівський, І. Р. ЦНБУ ім. В. І. Вернадського. – П. Ник. М. П. 560. т. 2. – 1615 с.

References

1. Tatarkevich, V. (1981). *On the happiness and perfection of man*. Moscow: Progress (in Russ.)
2. McMahon, Darrin (2006). *A History of Happiness*. New York: Grove Press.
3. Bradley, Denis. (1997) *Aquinas on the Twofold Human Good: Reason and Human Happiness in Aquinas's Moral Science*. Washington: Catholic University of America Press.
4. Khorkov, M. (2009). Coincidentia oppositorum и aeterna felicitas: Philosophical-theological synthesis or parallelism of traditions? *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A. S. Pushkina (Bulletin of the Leningrad A. S. Pushkin State University, 3, 26-35*. Retrieved from: <http://cyberleninka.ru/article/n/coincidentia-oppositorum-i-aeterna-felicitas-filosofsko-bogoslovskiy-sintez-ili-parallelizm-traditsiy> (in Russ.)
5. Tucker, Ericka. (2016). Diversity and Felicity: Hobbes's Science of Human Flourishing. *Science et Esprit, 68/1, 35-47*.
6. Kosheleva, O. (2002). Perspectives of "happiness" in Russia of XVII-XVIII centuries. *Kasus. Individualnoie I unikalnoe v istorii (The Casus. Individual and unique in history), 4, 108-117*. Retrieved from: http://ec-dejavu.ru/h/Happiness_Russia.html (in Russ.)

7. Vorkachev, S. (2004). *Happiness as a linguistic culture concept*. Moscow: ITDGK "Gnosis" (in Russ.)
8. Radyvylovskiy, A. (1688). *The Crown of Christ*. Kyiv: Typography of Kiev-Pechersk Lavra (in Ukr.)
9. Radyvylovskiy, A. (1671). *Ohorodok, I, I*. Kyiv: Manuscript (in Ukr.)
10. Radyvylovskiy, A. (1676). *Ohorodok*. Kyiv: Typography of Kiev-Pechersk Lavra (in Ukr.)
11. Radyvylovskiy, A. (1688). *The Crown of Christ, 2*. Kyiv: Manuscript. (in Ukr.)

SPIVAK Volodymyr Vasyliovych,
Candidate of Sciences (Philosophy),
Postdoctoral student,
Tchaikovsky National Music Academy of Ukraine,
e-mail: vova3006@ukr.net

THE VISION OF "BLISS" AS A TYPE OF HAPPINESS IN ANTONIY RADIVILOVSKIY'S HOMILETICS

Abstract. *Introduction. The article is devoted to the research of visions about bliss as a type of happiness in the homiletics heritage of Antony Radivilovskiy. This topic is an integral part of moral-ethical teaching of Ukrainian thinkers of baroque epoch. The research of it should give us more solid vision about moral philosophical part of Ukrainian spiritual culture of the 2d half of the 17th century. Purpose. The purpose of our research is the analysis of interpretation specifics of the bliss concept in the Antony Radivilovskiy's homiletics heritage. Methods. Methodological framework of the research are general scientific methods of analysis and synthesis, contextual and genetic approaches, hermeneutic method. Results. It was established that three aspects of understanding of bliss defined by Church Fathers were reflected in the work of Antony Radivilovskiy: edenic, heavenly and earthly. Repeating these ideas, Antony Radivilovskiy tries to give them the freshness of sound and form by adding his own thoughts to them and giving them ideas borrowed from antique tradition. Antony Radivilovskiy divides the idea of people's chosenness for the blessed life on earthly and heavenly, however he doesn't accept fatalistic understanding of it, establishing an active role of people in achieving the bliss. Originality. For the first time, the vision of Ukrainian Church thinkers of the baroque epoch about bliss as a type of happiness was researched, taking texts of Antony Radivilovskiy as an example. Conclusion. We can observe the process of forming of moral-ethical paradigm of Ukrainian spiritual culture of the baroque epoch, taking visions of Antony Radivilovskiy about bliss as an example. The research of the visions of Antony Radivilovskiy about bliss showed the potential of further study of integral parts of the general happy life concept.*

Key words: *Ukrainian philosophy, happiness, bliss, baroque, homiletics.*

*Одержано редакцією 12.03.2017
Прийнято до публікації 07.06.2017*

УДК 111.1 (09)

БОРИСОВА Татьяна Викторовна,
кандидат философских наук,
доцент кафедры философии и политологии
Днепропетровской национальной
металлургической академии Украины,
e-mail: tborisova78@mail.ru

МЕТАФИЗИКА «УМИРАНИЯ» В РАБОТЕ Л. КАРСАВИНА «ПОЭМА О СМЕРТИ»

Центральной проблемой метафизических размышлений является вопрос о природе и сущности феномена смерти. Определение ее онтологического, гносеологического, феноменологического, аксиологического и культурологического статуса делает возможным связать этот феномен со всеми важными трансцендентными и имманентными аспектами бытия индивида. Установлена связь «метафизики умирания» с вопросами творчества, страха, Бога, любви, трагедии и греха. Определено, что богословское измерение проблемы смерти в работах русского мыслителя выявляет специфику

личностного духовно-практического опыта автора в раздумьях на тему бытия и небытия. Христианский взгляд на проблему смерти у Л. Карсавина излагается в контексте скорее онтологической, чем аксиологической дихотомии добро-зло. Стилизация философской рефлексии на тему смерти в русле поэтического изложения материала дала возможность автору избежать субъективного психологизма и раскрыть мистические горизонты исследуемой проблемы.

Ключевые слова: *смерть, бытие, трагедия, Бог, творчество, страх, боль, любовь, грех, зло.*

Постановка проблемы. Удивительно, но некая тайна философской метафизики у русского мыслителя Л. Карсавина находит свое разрешение в размышлениях о таинстве смерти. Это важный посыл нашего анализа. Касательно предметного поля нашего исследования следует отметить, что обширность этой темы допускает раскрытие вопроса в рамках данной статьи лишь очерчиванием смысловых горизонтов проблемы смерти в работе Л. Карсавина.

Целью нашего исследования выступает анализ образа метафизики «умирания» в работе Л. Карсавина «Поэма о смерти». Основная задача данной работы заключается в том, чтобы указать основные позиции русского мыслителя в понимании «смерти» через призму философско-поэтического и религиозного измерений.

Анализ последних исследований и публикаций. Раскрывают современное звучание и актуальность философского наследия Л. Карсавина исследователи наших дней. Среди наиболее активных следует отметить Ю. Мелиха, С. Хоружего, А. Польского, И. Евлампиева, Е. Родина и других.

Знакомство с работой Л. Карсавина настраивает нас по-новому посмотреть на уже знакомые мотивы философской рефлексии русского мыслителя XX века. Следует признать, что за последние годы в сфере историко-философских исследований многие авторы брались за рассмотрение вопросов смерти, но даже в этом полифоническом многообразии предпринятая Л. Карсавиным попытка обращения к анализу этого вопроса смотрится философски выпукло и оригинально.

Изложение основного материала. Помня о том, что избранный нами для исследования русский мыслитель относится к русскому религиозно-философскому течению, следует воспринимать его работы в контексте православной культуры мышления.

Проблема смерти и бессмертия имеет множество аспектов. Она имеет биологические, социально-культурные и мировоззренческие измерения. Биологическая смерть не является абсолютным отрицанием жизни, потому и выходит, что культурно-философские срезы вопроса о смерти не совпадают с биологическими.

«Поэма о смерти» Л. Карсавина своей центральной проблемой избирает некое самоистолкование метафизики. Философ рисует ее портрет, обрамляя вопросами смерти, драмы, тоски, страдания. Однако по своему духу и содержательному смыслу работа не угнетает читателя пессимизмом, она довольно оптимистична, по-христиански оптимистична. В этом, на наш взгляд, и заключается один из ее парадоксов. Взяв за основу несколько игривый жанр общения с читателем, делая ссылки на идеи Аристотеля относительно самой метафизики и толкования категорий, автор сохраняет строгость и трезвость мысли православного христианина. Отметим, что далеко не всем философам этого направления удавалось сочетать авторскую оригинальность подачи материала с традиционной картиной христианского мировоззрения. Как правило, на этом пути философ может впасть в субъективный идеализм, теософский мистицизм, эсхатологический персонализм и другие отклонения. В этом Л. Карсавин верен себе, чувствуя по ритму истории трансформации в метафизических измерениях человека философским сообществом XX века.

В рассматриваемой нами работе Л. Карсавина прослеживается тот факт, что автор выбрал не навязчивый стиль изложения мыслей и при этом нисколько не отказывается от онто-гносеологической полноты мыслей. Философу вообще было свойственно созерцать саму жизнь под знаком вечности, а не необходимости. И это определяет доброжелательный и жизнеутверждающий характер философского осмысления феномена смерти у Л. Карсавина. Так как о ней говорил русский мыслитель – мало кто говорил в истории философии.

Прежде должно очертить горизонт основных проблемных моментов этого феномена, что были затронуты и выражены метафизическим анализом русского мыслителя. Мы имеем в виду такие как:

- постановка проблемы смерти как поэмы и ее драматические акценты;
- анализ понятия «смертная тоска» и ее экзистенциальные характеристики;
- вопросы соотнесенности понятия «вечность» с понятиями «жизнь», «смерть», «тоска», «хандра», «любовь», «мука», «страх», «боль»;
- проблема душевных мук и страдания героя и обыкновенного человека;
- философское обоснование поэтического творчества;
- установление взаимосвязи между поэзией и метафизикой;
- трагичный и оптимистичный характер самой философской метафизики;
- о «безмолвной муке» творчества;
- поиски смыслообразующих основ человеческого бессмертия;
- выявление пошлости и пессимизма в человеческом творчестве;
- метафизические измерения человеческого бытия в категориях «Я-прошлый» и «Я-настоящий»;
- проблема сопоставления творческих мук актера и мыслителя-метафизика;
- раскрытие экзистенциальных аспектов человеческого одиночества (одинокое умирания человека), пустоты и праздности человеческих желаний;
- созидаящая и развращающая роль разума в личности и истории культуры;
- проблема осознания телесного тления и вечного бытия души;
- постулирование понятия «боль» как условие сочувствия к себе и другим.

Над всеми этими философскими артикуляциями Л. Карсавина довлеет его фундаментальная онто-гносеологическая установка о всеединстве и теофании. Помня об этом, следует признать, что в данной работе мыслителя нам трудно понять его до конца. Возможно в силу иносказательности и символизма языка его философских конструкций. Вместе с тем, мы не находим в его размышлениях наслоения интерсубъективных смыслов, как к примеру это имело место в творческом наследии М. Бахтина. Это скорее ближе к паскалевой «Гефсиманской ночи», когда разум узревает собственную метафизику, очерчивает границы своих возможностей, внимает себе и слышит там «теофанию» (присутствие Бога).

Вот и выходит, что работу Л. Карсавина «Поэма о смерти» осмыслить буквальным прочтением не представляется для нас возможным. Прямое же провозглашение того, что истинно и справедливо, является недостаточным для Л. Карсавина. Наше реалистичное толкование этого текста работы будет весьма ограниченным и только поэтично-художественное изложение метафизики «смерти» дает возможность увидеть основные задумки его автора.

Жизнеутверждающий мотив этой работы обнаруживает себя в самом уже обращении Л. Карсавина к метафизике как способу осмысления великой тайны жизни – смерти. Вместе с тем, по мнению русского философа, всей онтологической и экзистенциальной полноты бытия человека язык метафизики так же не способен ни выразить, ни охватить собой. Сокрушаясь по этому поводу, мыслитель отмечает: «Метафизик – древний-древний старец. Величавой волною сбегает его седая борода. Но слаб он и зябок: солнечным лучам не согреть его желтых, прозрачных рук. Он знает смысл исчезающей жизни; знает цену всякому горю и место всякой радости. Но для него нет уже ни радости, ни горя; и светлая, как холодный прозрачный родник, грусть останавливается в его выцветших глазах. Он всю жизнь превратил в стройную мысль, все понял. Но где это все, если он уже не живет?» [1; с. 461].

Много трагизма и драматической патетики в изложении его мыслей. Однако стоит отметить, что преодолеваются они самим же автором приравнением трагизма обыденной действительностью жизни человека: «Но ведь все это – сама жизнь. К чему же бессмысленную действительность называть совсем не подобающим ей именем? Ибо трагедия не действительность, а – жизнь, уже преображенная поэзией. Трагическая поэма – вещий сон поэта и метафизика о преображенной жизни. Она просветляет, ибо говорит о том,

чем должна быть наша жизнь и что она в таинственном своем существе уже есть. Зло и бессмыслица еще не трагедия. Гибель в них добра и смысла еще не трагедия. Трагичен лишь катарсис – очищение и оправдание зла (не добро же надо оправдывать!) в умерщвляемом им добре, осмысление бессмыслицы в убиваемом ею смысле» [1; с. 461].

Нам трудно тут согласиться со словами Л. Карсавина об очистительной силе катарсиса. Причин несогласия с ним в этом несколько. Одна из них кроется в сущностном понимании самого «зла». Оно вообще не может быть мыслимо с позиций оправдания, поскольку ни человек, ни оно само по себе не нуждаются в оправдании. Вспоминаются слова В. Вейдле о рассуждениях, об искусстве, что даже не осознанное зло не перестает быть для человека злом, а творческая личность не может этого не видеть. Однако, более важной причиной отказаться от идеи об очистительной роли катарсиса мы считаем, что само зло не упраздняется никакими культурологическими и поэтическими попытками его оправдания.

Не следует забывать, что сам Л. Карсавин считал себя православным христианином и проблема трагического в свете этого обстоятельства его мировоззрения осмысливается в особенной интерпретации. Трудно дать определение «трагическое» в христианском его понимании. Страдания исчезают для того, кто видит в них способ достижения блаженства в раю. Возможно, Г. Лессинг был прав в том, что настоящей трагедии, заслуживающей названия христианской, еще придется подождать человечеству. Можно лишь предположить, что драматическая развязка всех смысловых горизонтов человечества перенесена на конец самой истории.

Л. Карсавин признает, что многие аспекты переживания страданий, мук и умирания даже для самой человеческой души до конца не выразимы. Философ убежден, что великая и настоящая мука не выразима, потому как она безмолвна. Ее никаким словом не высказать и никаким криком не выкричать. Многие европейские мыслители сходились в яростных и громких спорах вокруг этой темы, столь привлекательной для одних и отталкивающей для других, вопроса о жизни и смерти духа человеческого. Важно отметить, что все споры вокруг этого вопроса всегда останутся спорами по сути своей религиозными. Поскольку научно-рационально и философски-теоретически эту тему во всей ее онто-гносеологической полноте не раскрыть.

Работа «Поэма о смерти» несколько противоречива и для самого автора, возможно по этой причине он не ссылается в ней на идеи Отцов Церкви, что делал в большинстве своих других философских трудов.

Интересна и сама постановка вопроса о смерти через призму поэзии. Такая субъективная образность литературного стиля и стиля мышления Л. Карсавина иногда вырождается в психологический аффект. Взяв ориентацию на иносказательность, философ в этом своем произведении иногда уходит в мифологические, космополитические и пантеистические области. Вследствие чего строгость христианского мирозерцания размывается и в этих разветвлениях сами рассуждения просто онтологически мельчают.

В тексте произведения много самоироничного и желчного сарказма. Хотя не стоит в этом видеть схожесть с творческим наследием Н. Гоголя – о «видимом миру смехе сквозь невидимые миру слезы». Нет этого у Л. Карсавина. Он не высмеивает пессимизм и пошлость. Они ему нужны для другого – раскрыть проблему человеческого эгоцентризма, что проявляет себя в муках, сомнениях и умирании тела. Усиливает этот момент философ отождествлением всей рассудочной деятельности ума с тотальным сомнением. Отметим, что в этом сходство с «сомнением» Р. Декарта лишь внешнее. Для ума в размышлениях Л. Карсавина была отведена иная миссия: «Разум высмеивает все, даже себя самого, бесстрастно убивает всякое желание. В царстве разума все распадается, рассеивается; и он один, холодный, скользит, как змей, в облаке праха. Ибо разум и есть тот самый древний змий, который хитрыми и гибкими, как его извивающееся тело, словами обманул светловолосую Еву, а цветущий рай превратил в безводную пустыню. Он не смотрит на небо и не видит неба, хотя небо в нем отражается: он пресмыкается. Ему недоступно живое: все он должен сначала умертвить. Он питается прахом, древо жизни делает деревом познания и смерти» [1; с. 470].

Такими своими крайностями русский философ доводит пессимизм в его иррациональной трактовке до абсурда. Примером тому могут служить его вопросы типа «как может умереть живущая смерть?» или «есть ли в аду такое же время?» У Л. Карсавина наблюдаем довольно «густые экзистенциальные краски» метафизической картины смерти, где ад и слуги его тоскуют по Богу.

Бесспорно, мысль о смерти наталкивает человека не только на размышления о жизни в вечности, но и о прошлом земной жизни, уже прожитом и пережитом перед порогом этой вечности. Как экзистенциалист, пусть и не совсем последовательный, Л. Карсавин демонстрирует, таким образом, как прошлое может мучить человеческую душу – еще при жизни умерщвляя ее, делать из человека живую мумию. И происходит это не по причине крайней драматичности человеческой судьбы в прошлом, а в силу немоги и бессилия, что являют себя в эгоцентризме. Желание преодолеть его еще тут и сейчас (в земной жизни) накаляют градус такого напряжения души.

В свое время близко к обсуждению этой темы подошел и А. Камю с идеей об «абсурде». Как и выше упомянутый французский философ, Л. Карсавин пытается занять безопасную дистанцию по отношению к эгоистичному образу человека (у А. Камю это философский нигилист). Цель такого приема – показать его безысходность и положение по отношению к миру, Богу и другим человеческим Я.

В этих философских инсталляциях русского мыслителя прослеживается идея о том, что падшество человека перед лицом смерти вовсе не является последним и абсолютным его состоянием. Наоборот, предельное падение «на дно» греховного способа бытия, осознаваемое и переживаемое духовно-творчески, а не просто творчески и свободно – уже есть источник великой жизненной мощи, возрождения из пепла отчаяния и мук. Как философ, что пытается быть богословом, Л. Карсавин понимает, что философская антропология богословию не нужна, она нужна, прежде всего, самой философии.

Эгоцентричная личность в философии русского мыслителя дерзит, искажая идею теодицеи: «Мог ли я подозревать, что Бог, говоривший со мною, как старый добрый Отец, из-за маленькой неосторожности сразу же впадет в ярость, выгонит меня из рая, а из всех Своих даров оставит мне вечность, которая для меня будет вечною мукой? Всезнающий должен был это предвидеть. Объявивший Себя Любовью должен был меня пожалеть. А если хотел Он быть только справедливым, так должен сообразить, что кара не пропорциональна вине. – Дал Он мне жизнь, а я согрешил. Ну, отбери ее назад! умертви меня, верни в небытие! Смерть легче Твоей вечности» [1; с. 484].

Возникает естественный вопрос: зачем нужны Л. Карсавину такие «экзистенциальные карикатуры»? Зачем он на странице своей работы призывает их к жизни и множит? Думается нам, что в такой способ он словно смеется над гримасой смерти, которую она способна скорчить для человеческой души. Поднимая этим проблему свободы, русский философ постепенно выводит ее за рамки позитивной религиозности. Стоит ли опасаться такой иронии Л. Карсавина? Наш ответ – нет. Тем более, что в истории культуры после Ф. Ницше и на его философском фоне они скромны и малозаметны.

Довольно интересны также философские аллюзии Л. Карсавина об ушедшем в прошлое человечества (и каждого из нас) рая. И пусть философ говорит о смутном воспоминании чувств души о рае в контексте актуального бытия уже падшего человека – сам рай, как форма и способ бытия первых людей для мыслителя приобретает дополнительные метафизические и экзистенциальные измерения нынешней жизни.

Очевиден и тот факт, что в своей работе русский мыслитель при всяком удобном случае пытается культурологически сопрягать понятия «метафизика» и «поэзия», представляя их взаимосвязанными явлениями самой живой ткани бытия. Подобный подход к поэтическому творчеству, к поэзии как виду искусства и сферы культурного пространства сложно назвать академическим. Он не выглядит, на наш взгляд, таким даже беря во внимание тот факт, что русский философ рассуждает на тему с оглядкой на работы самого

Аристотеля. Более того, такие категории как «драма», «трагедия» осмысливаются Л. Карсавиным не как эстетические. Однако и религиозными их в его интерпретации трудно назвать. Можно пуститься в поиски причин такому изложению этих понятий. Наиболее убедительной среди них может заключаться в ярко выраженном субъективном сентиментализме русского философа в изложении этого вопроса. Через художественный сентиментализм мыслитель словно пытается расширить горизонты своих размышлений о бытии и смерти, придавая им аксиологические компоненты.

Выводы. Подводя итоги нашего анализа, приходим к заключению о самых интересных аспектах в метафизических размышлениях о смерти Л. Карсавина.

1. Особый интерес вызывают в работе русского исследователя способы отображения метафизических капризов личности в размышлениях о смерти. Они очередной раз подчеркивают смертную природу человека. Л. Карсавину понятна логика богоотступника. Суть ее в следующем: небытие по смерти не может отличаться от небытия до рождения, а следовательно, не может быть обидней второго. Победа над страхом смерти в этом случае довольно условная и сомнительная: бесконечность до меня не ужаснее бесконечности после меня.

2. Следует выделить тот факт, что данная работа мыслителя по своему содержанию и стилистике отличается от иных его работ. Особенность всего философского наследия Л. Карсавина заключается в том, что он созерцал мир жизни, обращаясь к своему субъективному духовно-практическому опыту, к своему своеобразному восприятию бытия и небытия (смерти). Это позволяет сделать вывод о том, что художественно-концептуальное оформление вопросов метафизики смерти в работе русского философа – это мера измерения всего смыслового поля культуры.

3. В завершающей части произведения «Поэма о смерти» для Л. Карсавина все споры упраздняются и побеждаются любовью и искупительной жертвой Христа. Любовью, что предполагает не только единство, но и свободную волю Бога и человека, поскольку ее цель не во взаимном уподоблении, а во взаимном раскрытии.

4. «Метафизический слепок» смерти в размышлениях Л. Карсавина позволяет нам утверждать, что русский мыслитель не кажется нам растерянным наследником христианской культуры мышления. Философское и поэтическое внимание к проблеме смерти усиливает эсхатологические основы всей религиозно-философской картины мира, в которой все люди умирают, но далеко не все живут истинной жизнью.

Список использованной литературы

1. Карсавин Л. Поэма о смерти / Л. Карсавин // Путь православия. – М.: Издательство «АСТ», 2003. – С. 455-528.
2. Вейдле В. Умирание искусства. Размышления о судьбе литературного и художественного творчества / В. Вейдле // Самосознание европейской культуры XX века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. – М.: Политиздат, 1991. – С. 268-292.
3. Дунаев М. М. Вера в горниле сомнений: Православие и русская литература в XVII-XX веках. Монография / М. М. Дунаев. – М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003. – 539 с.
4. Брянчанинов И. Слово о смерти / И. Брянчанинов // Брянчанинов И. Сочинения в 5-и т. – СПб.: Изд. книгопродавца И. Л. Тузова, 1886. – Т. 3. – С. 69-186.
5. Кримский С. Запити філософських смислів / С. Кримський. – К.: ПАРАПАН, 2003. – 240 с.
6. Мелих Ю., Хоружий С. Философия Карсавина в Серебряном веке и в наши дни / Ю. Мелих, С. Хоружий // Вопросы философии. – 2013. – №4. – С. 76-87.
7. Ропшин Н. Тоска по смерти / Н. Ропшин // Свобода и культура. – 1906. – № 7. – С. 475-482.
8. Холопов И. Религиозный индивидуализм и догматы / И. Холопов // Вопросы философии и психологии. – М., 1912. – Кн. 113 (III). – С. 373-417.
9. Шохин В. Теология. Введение в богословские дисциплины / В. Шохин. – М.: ИФРАН, 2002. – 122 с.
10. Янкелевич В. Смерть / В. Янкелевич. – М.: Из-во Литературного института, 1999. – 448 с.

References

1. Karsavin, L. (2003). Poem about death. *The way of Orthodoxy*, 455-528. Moscow: Publishing House "AST" (in Russ.)
2. Vejdle, V. (1991). The dying of arts. *Reflection about the fate of literary and artistic work. Consciousness of the European culture of XXth century: Thinkers and writers of the West about the place of culture in modern society*, 268-292. Moscow: Politizdat (in Russ.)

3. Dunaev, M. M. (2003). *The belief in the hearth of doubts: Orthodoxy and Russian literature in XVII-XX centuries*. Moscow: Publishing Council of Russian Orthodox Church (in Russ.)
4. Brjanchaninov, I. (1886). Word about death. *Works*, 3, 69-186. S.-Petersburg (in Russ.)
5. Krymskij, S. (2003). *Queries of philosophical senses*. Kyiv: PARAPAN (in Ukr.)
6. Melih, Ju., Horuzhij, S. (2013). Philosophy of Karsavin in the Silver age and in our days. *Voprosy filosofii (The questions of philosophy)*, 4, 76-87 (in Russ.)
7. Ropshin, N. (1906). Melancholy on death. *Svoboda i kul'tura (Freedom and culture)*, 7, 475-482 (in Russ.)
8. Holopov, I. (1912). Religious individualism and dogmas. *Voprosy filosofii i psihologii (The questions of philosophy and psychology)*, 113 (III), 373-417 (in Russ.)
9. Shohin, V. (2002). *Theology. Introduction to theological disciplines*. Moscow: IFRAN (in Russ.)
10. Jankelevich, V. (1999). *The dearth*. Moscow: Literary institute publishing house (in Russ.)

BORISOVA Tatyana Viktorovna,
Candidate of Sciences (Philosophy),
Associate Professor of the Department
of Philosophy and Political Studies,
National Metallurgical Academy of Ukraine,
e-mail: tborisova78@mail.ru

"DYING METAPHYSICS" IN L. KARSAVIN'S "POEM ABOUT DEATH"

Abstract. *Introduction. The main problem of this research is a question of the metaphysical measuring of the phenomenon of death in creative heritage of L. Karsavin. The purpose is to expose life, cognitive, cultural and existential status of the phenomenon of death in the Christian culture of thinking of the Russian philosopher. Methods. A few methods and receptions of research of the phenomenon of death were simultaneously used in-process. Foremost, the question is about phenomenological, hermeneutics and comparative analysis. Results. The problem of death in philosophical anthropology for a thinker was transformed in the problem of the metaphysical measuring of all human life. A question about metaphysics of death became to the questions of plenitude of cognition of all personality life. Cognition of essence and nature of death is this motion of idea of man against animal fear before her. Originality. It was set during an analysis, that the attempt of the Russian thinker to expose metaphysical nature of death of man destroys an analysis in the sphere of Christian mysticism and moral divinity. Circumstance that death is one of not many fundamental categories of culture, grounds to suppose that she is able to find the value for a man only together with self-knowledge and cognition of God. Conclusion. The metaphysical comprehension of problem of the phenomenon of death must be examined in the context of questions of life and nonexistence. The questions of death and life lined up by a scientist in the context of comprehension of all semantic field of culture. In the cultural prospect all questions of the metaphysical measuring of the phenomenon of death for the Russian philosopher stand rather the article of theology than philosophy.*

Key words: death, being, tragedy, God, creativity, fear, pain, love, sin, evil.

Анотація. *Борисова Т. В. Метафізика «вмирання» в роботі Л. Карсавіна «Поєма про смерть». Центральною проблемою метафізичних розмислі постає природа та сутність феномену смерті. Визначення її онтологічного, гносеологічного, феноменологічного, аксіологічного та культурологічного статусу дає змогу пов'язати цей феномен з усіма важливими трансцендентними та іманентними аспектами буття індивіда. Встановлений зв'язок «метафізики вмирання» з питаннями творчості, страху, Бога, любові, трагедії та гріха. Богословський вимір проблеми смерті у роздумах російського мислителя виявляє не приховану суб'єктивність особистого духовно-практичного досвіду автора у міркуваннях на тему буття та небуття. Християнський погляд на проблему смерті у Л. Карсавіна викладається у контексті скоріше онтологічної, а не аксіологічної дихотомії добро-зло. Стилізація філософської рефлексії на тему смерті у руслі поетичного викладення матеріалу дало змогу автору уникнути суб'єктивного психологізму та розкрити містичні горизонти самої проблеми.*

Ключові слова: смерть, буття, трагедія, Бог, творчість, страх, біль, любов, гріх, зло.

Одержано редакцією 22.03.2017
Прийнято до публікації 07.06.2017

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

УДК 165.742

ЩЕНКО Микола Павлович,
доктор філософських наук, професор,
професор кафедри державної служби,
публічного адміністрування та політології
Черкаського національного університету
імені Богдана Хмельницького

ЩЕНКО Олег Миколайович,
кандидат політичних наук, доцент,
доцент кафедри державної служби,
публічного адміністрування та політології
Черкаського національного університету
імені Богдана Хмельницького,
e-mail: nikrav62@mail.ru

ФІЛОСОФІЯ ГУМАНІЗМУ І ДЕМОКРАТІЇ

Стаття спрямована на поглиблену аргументацію та верифікацію авторської системної теорії й методології філософії гуманізму і демократії, її загальноцивілізаційної мегапарадигми, а також цінностей, принципів і законів, які є основними в соціально-гуманістичному становленні людини і світової цивілізації. Системна теорія гуманізму і демократії аргументується на основі авторських наукових концепцій і верифікується у контексті потреб становлення української моделі гуманного, демократичного суспільства.

Ключові слова: *філософія гуманізму і демократії, теорія, методологія, загальноцивілізаційна мегапарадигма, цінності гуманізму, принципи і закони демократії, українська модель гуманного, демократичного суспільства, світова цивілізація.*

Постановка проблеми. Сьогодні актуалізується проблема становлення української моделі гуманного, демократичного суспільства та відповідної аргументації гуманістично-демократичних цінностей, принципів філософії гуманізму і демократії. У цьому контексті має збагачуватись і стверджуватись її нова системна теорія й методологія, прогресивна загальноцивілізаційна мегапарадигма та нові цінності, принципи і закони розвитку світової цивілізації, які є найвищими сутнісними пріоритетами людства. Складаючи основи та рівень гуманності і демократичності людини, її способу життя, філософія гуманізму і демократії рятує конфліктний поліцивілізаційний світ від самознищення та торує її поступ до вершин суспільного прогресу.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. З давніх часів філософія ставила ідеї, цінності й принципи гуманізму і демократії на одне з найважливіших місць у розвитку людства. У творах таких відомих дослідників як В. Андрущенко, З. Бжезинський, Г. Берман, Л. Губерський, Р. Даль, Л. Зідентоп, А. Конверський, В. Кремень, Т. Кун, І. Лакатос, М. Михальченко, А. Токвіль, А. Тойнбі, А. Фергюссон, А. Філіпенко, Ф. Фукуяма, С. Хантінгтон та ін. проголошувались ідеї гуманності, демократичності і справедливості, дружби, миру цінностями для всіх людей і з часом набули сутності і змісту загальнолюдських, загальноцивілізаційних цінностей.

Але у визначеному автором контексті розроблення сучасної системної теорії й методології філософії гуманізму і демократії зазначені проблеми є практично малорозробленими чи навіть нерозробленими взагалі. У науковій літературі тільки

визначається постановка проблеми необхідного розроблення загальноцивілізаційної мегапарадигми та впровадження нових принципів і законів в розвиток світової цивілізації.

Метою статті є подальше розроблення моделі гуманного, демократичного суспільства на основі аргументації і верифікації системної теорії й методології, загальноцивілізаційної мегапарадигми, цінностей, принципів та законів сучасної конкурентної філософії гуманізму і демократії, а також ефективних шляхів її впровадження в життя як окремої людини, так і світової цивілізації.

Виклад основного матеріалу. Становлення гуманного, демократичного суспільства в Україні має відбуватися на основі системної теорії й методології філософії гуманізму і демократії, розроблення якої автором здійснювалось відповідно до умов катастрофічно зростаючої загрози третьої світової війни. Саме тоді ідеї гуманізму, миру і демократії вийшли на перший план у житті українського суспільства і всієї світової цивілізації. Тому розроблення моделі гуманного, демократичного суспільства на основі філософії гуманізму і демократії розпочалось ще у середині 80-х років ХХ ст.

Для впровадження в життя матриці української моделі демократичного, гуманного суспільства необхідно виконати всі вимоги методології еволюціонізму, коеволуції і людиноцентризму та нової загальноцивілізаційної мегапарадигми, а також системної теорії й методології філософії гуманізму і демократії, що аргументується і верифікується на принципах системності, плюралістичності, світоглядно-антропоцентричної детермінації і нелінійного, поліцентричного мислення. Далі конкретизуємо ці складники викладеної методології.

Визначальне місце в системній теорії й методології філософії гуманізму і демократії відводиться людині. Її основою є вселюдська рівність, соціально-гуманістичні цінності. Сюди відносяться також пріоритети та принципи сучасної демократії [5, с. 58-62]. Серед них основними є: право всіх рас, цивілізацій, народів, націй на мир, на мирне, щасливе життя, визнання гуманізму і демократії, прав особи, свободи, рівності, справедливості, недоторканності особистості невідчужуваними цінностями у людини.

Особливо зростає необхідність впровадження в українську модель державотворення матриці найвищих гуманістичних, ліберально-демократичних цінностей. Ними є не формальні, а реальні гарантії цінності людини як особистості, мирне співіснування, самоцінність життя, захист прав, свободи особистості, забезпечення справедливості, соціальної рівності, демократії, дружби між людьми. Найактуальнішими на сьогодні соціально-гуманістичними цінностями автором визначені самоцінність людини, невідчужуваність її прав і свобод, соціальне становлення суверенної, гармонійної особистості, забезпечення миру, демократичний розвиток гуманного суспільства, поліпшення добробуту людей, їхнього здоров'я і безпеки.

Можливість системного впровадження в життя цінностей філософії гуманізму і демократії ґрунтується на відповідній методології – вченні про структуру, методи і способи організації та побудови теоретичної і практичної діяльності людей. Саме методологія надає всю багатоманітну сукупність методологічних і методичних принципів та засобів, операцій і форм побудови життєздатного гуманного, демократичного суспільства в Україні. Методологія визначає вихідні принципи і способи не тільки наукового пізнання, а й практичного перетворення дійсності.

Сьогодні найсильніший вплив на народи і країни справляє концепція глобального еволюціонізму, за якою весь світ і все, що діється в ньому, є величезною, внутрішньо цілісною еволюціонуючою системою [3, с. 298-307]. Вона спирається на ідею про єдність Всесвіту і відзначається універсальністю, величезним інтеграційним потенціалом. Глобальний еволюціонізм вимагає негайного переходу до загальноцивілізаційної мегапарадигми в соціально-економічній і політичній еволюції людства. Це означає відхід усіх країн світу від конфліктної, конфронтаційної (зіткнення цивілізацій) цивілізаційної парадигми та перехід до глобального конструктивного міжцивілізаційного співробітництва й

інтеграції на засадах визнання пріоритету соціально-гуманістичних і ліберально-демократичних цінностей, спільний пошук найефективніших шляхів формування цілісної життєздатної світової цивілізації без зіткнення цивілізацій. До цілісності ведуть, незважаючи на розколотість світу, формування глобальних соціально-політичних і економічних мереж, різко інтенсифікованих зв'язків і взаємодій, розв'язання загальних проблем і криз, які вимагають міждержавних зусиль.

У світовій цивілізації всі країни переживають кризи під тиском глобалізації, яка породила глобальні проблеми, порушила баланс між суспільством і природою, поставила під сумнів саме існування всієї світової цивілізації. Силами окремих чи ізольованих країн їх не можна перебороти, неможливо розв'язати. Необхідна коеволюція різних цивілізацій, країн та всіх частин глобальної макросистеми, що розвиваються різними темпами, в еволюційну цілісність, основними суб'єктами якої є національні держави, транснаціональні корпорації та міжнародні організації.

Нині разом з відходом від цивілізаційної парадигми розпочався перехід до нової глобальної світової цивілізації, зорієнтованої на розв'язання локальних суспільних проблем з урахуванням їхнього взаємозв'язку з проблемами глобальними, з передбаченням наслідків для світових загальнопланетарних процесів. На межі II – III тисячоліть світова цивілізація почала переживати глобальні метаморфози в усіх сферах свого ареалу. Гуманізація і демократизація світових соціально-економічних і політичних процесів стали загальноновизнаними пріоритетами, які розвиваються на основі універсалізації гуманної, демократичної моделі суспільно-державного устрою [8, с. 23-32].

Тому наукова аргументація найефективніших шляхів становлення гуманного, демократичного суспільства можлива тільки на методологічній основі коеволюції біосфери, соціосфери, техносфери і ноосфери. Йдеться про таку високоефективну коеволюцію, яка здатна забезпечити спільний взаєморозвиток людини, природи і суспільства як основної умови виживання людства на Землі. Необхідно досягнути паритету взаємозв'язків в системі «природа – людина – суспільство – техніка». Принцип коеволюції забезпечує прогресування світової системи, інтегрування всіх її складових еволюційних процесів в їх взаємоузгодженні, взаємодії і взаємоспрямованості. Тому коеволюція ставить завдання забезпечити сумісну еволюцію природних, біологічних, соціальних і культурних чинників життя людини [4, с. 264].

Дотримання вимог принципу коеволюції забезпечує еволюційне сходження по шляху все більш ускладнених форм і структур економіки, бізнесу та політики, що попереджує виникнення непрогнозованих наслідків, явищ. Шлях до складного у світовій політиці, до глобального – це шлях до макросвіту з новими властивостями, з набагато складнішим спектром форм і структур. Коеволюція формує світ у вигляді об'єднаної, взаємоузгодженої мережі цивілізацій, країн і народів та веде до глобальної макроетносоціосистеми людства. Вона позбавлена центру симетрії, але її компоненти, маючи велику амплітуду (розвиток та інтенсивність), зберігають і підтримують цілісність системи та узгодженість з вектором її соціально-еволюційного сходження.

Дійсно, доля кожної країни і всієї світової цивілізації залежить від коеволюції держав і народів, інтеграції різноманітних суб'єктів політики в одну глобальну макроетносоціосистему, яка відбувається шляхом досягнення загального ритму і темпу розвитку. При цьому інтенсивність процесів у соціально-політичній, економічній, духовно-ідеологічній підсистемах може бути різною. У результаті інтеграції всі країни, народи, різні політичні суб'єкти потрапляють в один ритм і темп, тому починають розвиватись з однаковою швидкістю. Провідним імперативом у макроетносоціосистемі стає вже не цивілізаційна або поліцивілізаційна парадигма, чи силова політика, не зіткнення цивілізацій, а пошук прогресивних способів коеволюції геополітичних і соціально-економічних підсистем та забезпечення міжцивілізаційного миру.

За умов криз і конфліктів продовження силової політики зіткнення цивілізацій стає дедалі небезпечнішим у нестійкому світопорядку, коли навіть випадкові зриви можуть призвести до глобальної катастрофи. Чим складніше організована і більш функціональна світова цивілізація, тим вона нестійкіша і більше вимагає досконалої системи виживання людства. Тому конструктивною альтернативою зіткнення цивілізацій сьогодні є спільне підтримання форм сумісного функціонування різних за рівнем розвиненості соціальних, політичних, економічних і духовно-ідеологічних підсистем і пошуку найефективніших шляхів коеволюційного руху до міжцивілізаційного миру.

Коеволюція забезпечує сполучену та взаємозумовлену зміну систем або складових частин і елементів усередині цілого, яка тісно пов'язана із поняттям «саморозгортання» і «самоорганізація». Відмінність між ними полягає в тому, що принцип коеволюції пояснює співвідношення між принципово різними системами, що розвиваються (наприклад, природними і соціальними), з урахуванням їх взаємозв'язку, взаємоприспосовування, кореляційних еволюційних змін, а саморозгортання і самоорганізація пояснюють взаємодію між елементами окремої структури, стан розвитку певної системи.

У вирішенні будь-яких проблем життєдіяльності суспільства методологічною основою є людиноцентризм – теорія, за якою людина є центром доступного Всесвіту, природного, суспільного і техніко-технологічного світу. Відповідно історія є інтегративним процесом сумісного існування і зміни не лише етносів, культур чи цивілізацій, а й окремих людських індивідів. Людиноцентризм – це одна із закономірностей історії, що становить предмет сучасного неklasичного підходу до розгляду історичної дійсності як нелінійного і поліцентричного процесу, взаємозв'язаного самоосягнення та самоздійснення різноманітних людських індивідів.

У такому інтервалі людиноцентристського виміру передумовою і основою становлення гуманного, демократичного суспільства постає сама людина. Її буття є основою і формою вияву раціональності світоустрою. Відповідно до людиноцентризму світоглядно-антропоцентрична детермінація означає переконання, згідно з яким людина розглядається вищою метою розвитку світової цивілізації. На противагу геоцентричній, екоцентричній, теоцентричній або космоцентричній, чи іншій детермінації вона розглядає людину, її долю сенсом і метою історії. Класично антропоцентризм є основою гуманістичного характеру філософії гуманізму і демократії.

Гуманне, демократичне суспільство може бути сформоване тільки на цінностях системної теорії та методології філософії гуманізму і демократії. А під ними розуміються універсальні положення про те, що всі предмети і явища світу поєднані у системи різних типів і видів цілісності й складності. Принцип системності об'єднує і синтезує кілька ідей та уявлень: системності, цілісності, співвідношення частини і цілого, структурності та елементарності об'єктів, універсальності, загальності зв'язків, відносин, нарешті, розвитку. Ними передбачається не тільки статичність, а й динамічність, мінливість системних соціально-політичних об'єднань цивілізацій, країн, держав.

Як один із провідних і синтезуючих принципів, системність лежить в основі системного підходу – загальнонаукової міждисциплінарної і конкретно-наукової системної методології, що розглядає об'єкти як системи. Розширюючи пізнану реальність, він допомагає будувати нові суб'єкти і об'єкти соціально-економічної й політичної життєдіяльності, задаючи їм характеристики, пропонує нові схеми їх вдосконалення, особливо в аспекті нелінійного мислення.

Значення нелінійного мислення особистості особливо зростає у процесі наростання нестабільності та конкурентності в поліцивілізаційному світі. Його найважливішими ознаками є: багатоваріантність та альтернативність еволюції; можливість оптимального вибору національно-патріотичних шляхів такої еволюції; можливість прискорення темпів розвитку, зокрема ініціювання прискореного нелінійного зростання. До нього входять також вплив кожної країни, кожної особистості на макросоціальні процеси; неприпустимість

зовнішнього нав'язування соціально-економічним і політичним системам шляхів розвитку; перебіг соціально-економічних процесів в умовах нестабільності, криз, ризиків тощо; незворотність розвитку; еволюційність і цілісність світу.

У процесі глобалізації на мегарівні розвитку світової цивілізації закономірно починає превалювати загальноцивілізаційна мегапарадигма – загальна модель сучасної світової цивілізації, загальнопланетарний світогляд, який зумовлює собою соціально-гуманістичне і ліберально-демократичне забезпечення способу життя людей, народів, країн за умов техногенної цивілізації. Вона включає соціокультурні досягнення сприйняття світу і проблем, що в ньому виникають, а також спосіб адаптації до них, способи, методи і засоби вирішення життєвих проблем на основі сучасного рівня розвитку світової культури. Загальноцивілізаційна мегапарадигма інтегрує в собі всі цивілізаційні парадигми та інші різновиди парадигм.

Доцільно уточнити, що в науці парадигма (від грец. *paradigma* – приклад, зразок) визначається як категорія, яка використовувалася ще в античній і середньовічній філософії для характеристики взаємовідносин духовного і реального світу. У сучасній науці категорія «парадигма» інтерпретується як вихідна теорія, як модель постановки проблем, що береться за зразок вирішення дослідницьких завдань. Парадигма є умовою певного виду теоретичної діяльності і включає в себе сукупність ідей, цінностей та переконань, визначених і визнаних науковими колами та слугує розвитку і збереженню наукових традицій.

За смислом і призначенням категорія «парадигма» аналогічна поняттю «дослідницька програма», яка містить набір вихідних ідей та методологічних установок, на які спирається наукове пізнання. І. Лакатос інтерпретує парадигму як «стиль мислення». У філософії науки поняття парадигми було введено позитивістом Г. Бергманом для характеристики нормативності методології. Але широкого розповсюдження категорія набула після робіт американського історика фізики Т. Куна, який довів, що зміна парадигм є науковою революцією.

Загальноцивілізаційна мегапарадигма розробляється сьогодні в якості основної одиниці вимірювання розвитку науки, культури і техніки, всієї світової цивілізації. Вона є концептуальною схемою, яка протягом тривалого часу визначатиметься науковим співтовариством як основа наукової та практично-перетворювальної діяльності людства і на багато років визначатиме коло проблем і методів їх розв'язання в тій чи іншій галузі науки й практики. Цей процес є науковою революцією, яка пов'язана з частковою, а пізніше і повною заміною старої цивілізаційної парадигми.

Заміна старої цивілізаційної парадигми, яка вже вичерпала себе, новою загальноцивілізаційною мегапарадигмою являє собою діахронічний процес, який включає послідовні етапи: 1) аргументацію нової тези, концепції науки в допарадигмальному періоді; 2) «нормальну науку» парадигмального періоду; 3) кризу «нормальної науки» і наукову революцію, зміну парадигми; 4) ствердження і оформлення нової загальноцивілізаційної мегапарадигми.

Становлення сучасної загальноцивілізаційної мегапарадигми характеризується суперництвом різних шкіл, теорій і відсутністю загальноприйнятих концепцій та методів дослідження. На певному етапі ці розходження зникнуть у результаті перемоги наукової школи філософії гуманізму і демократії. З визнання загальноцивілізаційної мегапарадигми починається розвиток і вдосконалення нової загальнопланетарної наукової традиції. Це поглиблює стан кризи цивілізаційної парадигми. Вузькість її усталених правил стимулює пошук нових правил. Результатом цього процесу є наукова революція, тобто повне витіснення старої парадигми новою дисциплінарною матрицею. Далі відбувається процес утвердження і поширення нової загальноцивілізаційної мегапарадигми.

Сьогодні категорія «загальноцивілізаційна мегапарадигма» інтерпретується як вихідна теорія, як модель постановки проблем, що береться за зразок вирішення не тільки дослідницьких завдань, а й усіх світових суперечностей. Наука переміщується в принципово

новий соціокультурний контекст, в основі якого лежить ідея цілісності людства. Світ став єдиним глобальним, інтернаціональним цілим. Тому наука і життя людства виходять на новий загальноцивілізаційний світогляд і звертаються до феномену культури. Загалом загальноцивілізаційна мегапарадигма ширша від наукової теорії і передеу її.

Як пише А. Філіпенко, загальноцивілізаційна мегапарадигма витісняє за кризових умов, міжринкових війн сучасну економічну парадигму, але збагачує ринкову мегапарадигму [7, с. 61]. Проте остання також відіграла вже свою інтегративну роль у зростанні цілісності міжнародної економічної системи в період постколоніальної глобалізації. Вона разом з цивілізаційною парадигмою гальмує суспільний прогрес і дещо суперечить потребам виживання людства перед загрозою третьої світової війни, яка може знищити Світ. Адже вони побудовані на розколі людства і на зіткненні ряду локальних цивілізацій, які насправді й не пов'язані між собою. Сьогоднішні глобалізаційні й інтеграційні процеси ведуть до утвердження нової загальносвітової цивілізації, на основі якої відбувається становлення нової загальноцивілізаційної мегапарадигми. Вона ґрунтується не на поділі і зіткненні різних цивілізацій, а на єдиній світовій цивілізації, що розвивається на основі філософії гуманізму і демократії.

На відміну від цивілізаційної парадигми загальноцивілізаційна мегапарадигма виключає гіперболізацію особливого в розвитку різних країн і цивілізацій, що раніше поділяло світ на суперечливі, навіть ворогуючі культури і країни, вона спрямована на подолання визначеного (абсолютизованого) С. Хантінгтоном у праці «Зіткнення цивілізацій» розколу людства на особливі цивілізації і стрижневі країни та їх зіткнення між собою [9]. Крім того, вона збагачує світову цивілізацію досягненнями всіх країн і цивілізацій.

Сьогодні загальноцивілізаційна мегапарадигма стає загальновизнаною, що, в свою чергу, вимагає визначення категорії «цивілізація» (лат. *civilis* – громадянський, державний, гідний, вихований). Ця багатозначна категорія у сучасному науковому обігу вживається у декількох значеннях. Найпоширеніше значення цивілізації зводиться до характеристики того або іншого ступеня суспільного розвитку і матеріальної культури, характерної для певного суспільно-економічного устрою. Цивілізація – багатозначний історико-етнографічний термін, введений у 1768 р. А. Фергюссоном. Так він назвав у запропонованій ним періодизації історії останню сходинку історичного розвитку, що змінила дикунство та варварство. Вона була позначена веденням хліборобства та встановленням законодавчо закріпленої приватної власності.

Аргументуючи розвиток світової цивілізації, доцільно верифікувати цей процес в таких основних координатах цивілізації: форма існування живих істот, наділених розумом; синонім культури, ступінь розвитку матеріальної і духовної культури (антична, сучасна цивілізація); ступінь суспільного розвитку, наступний за варварством. Йдеться про цивілізацію як етап, що був досягнутий після заміни безкласового суспільства класовим, загальною, об'єднуючою основою якого є держава. У цьому розумінні цивілізація співставляється з народовладдям та зрівняльністю первісного суспільства; як рівень культурного розвитку, досягнутий суспільством з низькою культурою первісного суспільства. Цивілізація – окремий просторово-часовий різновид культури суспільства (наприклад, антична, європейська, християнська).

Отже, виходячи з цих дефініцій, загальноцивілізаційну мегапарадигму можна конкретизувати як таку, що є визначальним критерієм рівня суспільного розвитку, матеріальної і духовної культури, всієї сучасної світової культури, науки і техніки. Вона відображає модель розвитку світової цивілізації і включає всю наявну сукупність народонаселення планети Земля, всіх людей з певною духовною і матеріальною культурою та техніко-технологічними інноваціями у способі життя, особливо молоді.

Адекватним відповідником цим критеріям і вимогам науково-технічного прогресу є соціальне становлення суверенної, гармонійної особистості та вікової групи молоді, гуманізація і демократизація її способу життя. Саме потребами гуманізації і

демократизації життя суспільства детерміноване відкриття у 1989 р. автором закону соціального становлення молоді. Закон стверджує: міра демократизації і гуманізації соціального становлення особистості та вікової групи молоді прямо пропорційна мірі її деєтатизації і децентралізації та мірі подолання авторитарності, бюрократичності освітньо-виховної системи в суспільстві. Тут міра як філософська категорія відображає органічну єдність якісної і кількісної визначеності інститутів та процесів, явищ у соціальному становленні особистості.

Прогресивна сутність закону соціального становлення особистості та молоді полягає в тому, що молодь, складаючи за даними ООН близько 20% суспільства, є автономною його частиною і кожна нова генерація молоді формує свою філософію гуманізму і демократії, свій специфічний молодіжний спосіб життя, свій власний менталітет, свої антропоцентричні детермінанти поведінки. Вона здатна своєю силою здійснювати формуючий демократичний і гуманістичний вплив на підростаюче покоління і протистояти архаїчним впливам, які здійснює авторитарна виховна система суспільства.

Висновки. Аргументаційно-верифікаційний метод вимагає, щоб всі ідеї і теорії підтверджувались експериментально, тобто аргументувались матеріальними причинами і факторами. Сьогодні такими факторами є кардинальні зміни у розвитку світової цивілізації та реформування всіх сфер суспільної життєдіяльності в Україні. Саме вони переконують, що становлення гуманного, демократичного суспільства можливе тільки на основі цінностей і принципів філософії гуманізму і демократії. Її загальноцивілізаційна парадигма ставить в центр суспільного прогресу людину, соціальне становлення суверенної, гармонійної особистості. Це означає тим самим перехід до нового типу світової цивілізації – гуманної і демократичної, яка виключає війни між різними цивілізаціями і країнами, їх зіткнення, вимирання людей від голоду в різних країнах тощо. Загальноцивілізаційна мегапарадигма ґрунтується на якісно новій філософії гуманізму і демократії.

Філософія гуманізму і демократії забезпечує нове нелінійне, поліцентричне мислення, загальнолюдське розуміння світових подій і процесів замість властивого цивілізаційній парадигмі вузькокраїнового чи вузькодержавного, а також змінює перебільшення останньою ролі економічних і виробничих чинників в стрижневих країнах на необхідність забезпечення єдності матеріального і духовного та підвищення ролі соціально-культурних чинників в різних країнах заради виживання світової цивілізації.

Список використаної літератури

1. Ищенко Н. П. Социальное становление советской молодежи: монография / Н. П. Ищенко. – К.: Выща школа, 1989. – 239 с.
2. Іщенко М. П., Руденко І. І. Філософія науки: питання теорії і методології / М. П. Іщенко, І. І. Руденко; за ред. д-ра філос. наук, проф. М. П. Іщенка. – К.: УБС НБУ, 2010. – 442 с.
3. Іщенко М. П., Іщенко О. М. Соціально-політична енциклопедія: наукове видання / М. П. Іщенко, О. М. Іщенко; за ред. д-ра філос. наук, проф. М. П. Іщенка. – Черкаси: ІнтролігаГОР, 2012. – 636 с.
4. Іщенко М. П., Руденко І. І. Людина у Всесвіті і світовій цивілізації: монографія / М. П. Іщенко, І. І. Руденко; за ред. д-ра філос. наук, проф. М. П. Іщенка. – К.: УБС НБУ, 2013. – 458 с.
5. Зидентоп Ларри. Демократія в Європі / Ларри Зидентоп; пер. с англ.; под ред. В. Л. Иноземцева. – М.: Логос, 2004. – 360 с.
6. Тойнби А. Постижение истории / А. Тойнби; пер. с англ. – М.: Прогресс, 1991. – 736 с.
7. Філіпенко А. С. Глобальні форми економічного розвитку: історія і сучасність / А. С. Філіпенко. – К.: Знання, 2007. – 670 с.
8. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции / Ф. Фукуяма; пер. с англ. М. Б. Левина. – М.: ООО «Издательство АСТ»; ОАО «ЛЮКС», 2004. – 349, [3] с.
9. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон; пер. с англ. Т. Велимеева. Ю. Новикова. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 603, [5] с.
10. Huntington S. P. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. – New York: Simon and Schuster, 1996. – 367 p. [Electronic recourse]. – Accessed mode: http://lib.uni-dubna.ru/search/files/kult_nov_post_volna/20.html

References

1. Ishchenko, M. P. (1989). *Social formation of Soviet youth: a monograph*. Kyiv: Higher School (in Ukr.)

2. Ishchenko, M., Rudenko, I. (2010). *Philosophy of science: the theory and methodology*. In M. Ishchenko (Ed.). Kyiv: UBA NBU (in Ukr.)
3. Ishchenko, M., Ishchenko, O. (2012). *Socio-Political Encyclopedia*. In M. Ishchenko (Ed.). Cherkasy: IntrolihaTOR (in Ukr.)
4. *The man in the universe and world civilizations: Monograph* / M.P. Ishchenko, I. Rudenko; Ed. M. Ishchenko. – K.: UBA NBU, 2013. - 458 p.
5. Siedentop, Larry (2004). *Democracy in Europe*. Moscow: Logos (in Russ.)
6. Toynbee, A. (1991). *Comprehension of history*. Moscow: Progress (in Russ.)
7. Filipenko, A. S. (2007). *Global Forms of Economic Development: History and the Present Day*. Kyiv: Znannia (in Ukr.)
8. Fukuyama, F. (2004). *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. Moscow: AST Publishing House; OJSC «LYUKS» (in Russ.)
9. Huntington, S. (2003). *Clash of Civilizations*. Moscow: AST Publishing House (in Russ.)
10. Huntington, S. P. (1996). *Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster.

ISHCHENKO Mykola Pavlovych,

Doctor of Sciences (Philosophy), Professor,
Professor of the Civil Service,
Public Administration
and Political Science Department
Bohdan Khmelnytsky National University of Cherkasy

ISHCHENKO Oleh Mykolayovych,

Candidate of Sciences (Political),
Associate Professor of the Civil Service,
Public Administration
and Political Science Department
Bohdan Khmelnytsky National University of Cherkasy
e-mail: nikpav62@mail.ru

PHILOSOPHY OF HUMANISM AND DEMOCRACY

Abstract. *Introduction. Theory and methodology of philosophy of humanism and democracy is based on the concept of socio-humanistic, liberal-democratic values and principles developed by the author in 1980s. It provides competitiveness to Ukrainian model of humane and democratic society and introduces humanistic and democratic values and ideas of peace and humanity, the non-violent methods of fighting and refusal from inciting interethnic, interracial, interreligious strife, war prevention, protection of peace in Ukraine. The purpose is a further development of the model of humane, democratic society on the basis of argumentation and verification of the systemic theory and methodology, values, principles and laws of modern competitive philosophy of humanism and democracy. Conclusion. These problems are developed on the basis of the methodology of evolutionism, coevolution and humanocentrism and a new general civilizational megaparadigm as well as a system theory and methodology of philosophy of humanism and democracy that discusses the principles of plurality, outlook-and-anthropocentric determination and non-linear, polycentric thinking. Humanism requires to recognize a person, the protection of life, rights, freedom and happiness as the main evaluation criterion and coefficient of efficiency of humanity and democracy of government and leaders of any country and guaranteeing on this basis sustainable peace, progress, building a humane, democratic society, the growth of material and spiritual well-being and happiness of all people in Ukraine and throughout the world civilization. Fundamental changes in the development of world civilization and reforms in all spheres of public life in Ukraine prove that the formation of a humane and democratic society is possible only on the values and principles of the philosophy of humanism and democracy, and on providing cultural and intellectual progress in different countries in order to survive global civilization.*

Key words: *philosophy of humanism and democracy, theory, methodology, general civilizational megaparadigm, values of humanism, principles and laws of democracy, Ukrainian model of humane democratic society, world civilization.*

Одержано редакцією 18.04.2017
Прийнято до публікації 07.06.2017

СВИЩО Юрій Юрійович,
аспірант кафедри філософії
Національного педагогічного університету
імені М. П. Драгоманова,
e-mail: yurii.svyshcho@gmail.com

СВОБОДА ЯК КЛЮЧОВИЙ ЛІБЕРАЛЬНИЙ ПРИНЦИП

У статті запропоновано концептуальний підхід до проблеми свободи як ключового принципу лібералізму. З цієї метою здійснено компаративний аналіз премодерного та сучасного тлумачення свободи та показано, що чільна увага домодерних суспільств до проблеми свободи супроводжувалася істотними відмінностями у її тлумаченні. Зокрема, на відміну від давніх суспільств, де людина була цілком і повністю підпорядкована колективному цілому, в сучасному світі свобода, і особливо у її ліберальному тлумаченні проявляється крізь призму індивідуальних прав. Так, у сучасному світі, вільною почувається людина, яка підкоряється встановленим у певному соціальному середовищі законам, якими водночас вона захищається від сваволі та наруги інших людей. Поряд із вказаним виявлено, що класичний лібералізм пропонує негативне тлумачення свободи, яка есплікується не стільки як конструктивна програма розвитку соціуму, скільки як інтенція на руйнування усталеного соціального порядку. Утвердження негативної свободи в конкретно-історичному вимірі, не призвело до встановлення дійсної рівності, зумовлюючи переосмислення базових принципів лібералізму, у підсумку чого індивідуальна свобода починає розглядатися вже не тільки крізь призму індивідуальних прав, а як умова та частина загального добробуту спільноти.

Ключові слова: свобода, рівність, добробут, лібералізм, премодерн, модерн.

Постановка проблеми. Однією з наріжних проблем сучасності є свобода. Сьогодні вона розглядається не тільки як головна цінність людини і суспільства, а й як запорука та умова економічного процвітання та встановлення соціальної рівності. У зв'язку з цим, політики та політичні мислителі провідних західноєвропейських країн, проголошують ліберальний шлях розвитку найбільш ефективним та гідним людини, адже тільки він ґрунтується на принципі свободи, яка відкриває широкі можливості для реалізації творчого потенціалу людини, тим самим сприяючи економічному розвитку, забезпечуючи водночас індивідуальний та суспільний добробут.

Незважаючи на те, що свобода в сучасному інтелектуальному дискурсі розглядається як головна соціальна цінність, її тлумачення супроводжується низкою дискусійних моментів, що зумовлені не тільки некритичним використанням історично змінних підходів до її тлумачення, а й виразними політичними спекуляціями, які супроводжують практичну реалізацію цього політичного принципу. Істотні труднощі зумовлює й те, що свобода – це абстрактне поняття, що позбавлене чіткої і однозначної дефініції; відповідно практична реалізація свободи як одного із ключових ліберальних принципів, особливо у транзитивних суспільствах, на зразок України, супроводжується істотними складнощами, зумовленими поліваріативністю політичних парадигм та стратегій.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Суперечливість та неоднозначність змістового наповнення поняття «свобода» супроводжується чільною увагою мислителів до цієї проблематики на різних етапах суспільного та інтелектуального розвитку. Приміром, неабияку увагу проблемі свободи приділяють такі античні мислителі як Сократ, Епікур, Сенека. Вони розглядали свободу як зміст людського існування та стверджували, що свобода людини полягає у володінні свободою розуму і волі, які у неї ніхто не може відняти. Очевидно, що такий підхід формував підвалини для твердження, що раб може бути абсолютно вільним, оскільки його господарю належить тільки тіло, яке використовується як знаряддя виробництва. Натомість душа завжди залишається вільна.

Нового і часто дискусійного характеру проблема свободи набула у творчості середньовічних мислителів – Августина Блаженного, Ансельма Кентерберійського, Фоми

Аквінського та ін. У творчій спадщині цих мислителів, свобода розглядається або ж як нейтральна здатність людини до сваволі або ж навпаки – до творення добра. В окремих випадках свобода асоціюється з позбавленою будь-яких проявів зовнішньої необхідності інтелектуальною здатністю. Істотні відмінності тлумачення змісту свободи у творчій спадщині середньовічних мислителів супроводжувалися єдністю концептуальних інтенцій – проблема свободи у кожному випадку розглядалася в контексті християнських догматів і була тісно пов'язана із проблемою теодицеї.

Зміна світоглядної парадигми в період Нового часу, призвела до формування нових підходів до проблеми свободи. В цей час, вона починає розглядатися як одна із характеристик природного стану людини і водночас шлях до встановлення миру та соціальної рівності, що блискуче висвітлено у творчості Т. Гоббса, Дж. Локка, Ш. Монтеск'є, Ж.-Ж. Руссо та ін. Чільну увагу питанню свободи приділили і представники німецького Просвітництва й передусім І. Кант, який, розглядаючи проблему свободи, акцентує увагу на тому, що в емпіричному світі людина підпорядкована причинно-наслідковим зв'язкам, однак на рівні інтелегібельного світу вона керується власним розумом та волею і є абсолютно вільною [1].

Одну із найбільш оригінальних модерних концепцій свободи, знаходимо у філософії права Й. Фіхте. Остання, як стверджує П. Гайденко, формувалася під впливом Французької революції та ліберальних цінностей, у підсумку чого мислитель обстоює думку про те, що кожна людина, що живе в суспільстві, яке істотно обмежує її свободу, не зводячи водночас її нанівець. Вказана амбівалентність у відношенні до проблеми свободи у філософії Й. Фіхте, постала на тлі обґрунтованого ним права на вільний вибір держави, закони якої найбільш імпонують людині і яких вона має неухильно дотримуватися [2].

Одним із найбільш розлогих концептів свободи представлений у філософії Г. Гегеля, який на відміну від своїх попередників обстоює думку про те, свобода людини починається з цивільного стану, а тому проявляється тільки в державі. На думку німецького мислителя, свобода без держави – це тільки призначення, яке немає нічого спільного з дійсністю людського існування.

Свого подальшого вивчення та концептуалізації проблема політичної реалізації свободи набула у творчості мислителів XIX – XX ст., зокрема, творчій спадщині Дж. С. Мілля, Дж. Дьюї, Дж. Бенґама, А. Сміта, А. Токвіля, Ч. Тейлора, Ф. А. Гаєка, М. Фрідмана та ін. Праці згаданих мислителів є тим теоретико-методологічним ядром, на якому можуть бути відтворені ключові положення ліберальної теорії і передусім ключовий для цієї ідеологічної та світоглядної парадигми принцип свободи.

Незважаючи на чільну увагу інтелектуального дискурсу до проблеми свободи, в українському інтелектуальному дискурсі спостерігається дефіцит досліджень присвячених окресленню концептуальних засад та принципів ліберальної теорії.

Зважаючи на це, **метою** нашого дослідження є формування концептуального підходу до проблеми свободи як ключового принципу лібералізму.

Виклад основного матеріалу. На перший погляд, свобода, яку так вперто захищають ліберали, вважалася найголовнішою цінністю у всі періоди соціокультурного розвитку. Водночас, у нас немає підстав вважати, що свобода, якою користувалися громадяни античного полісу, це та ж сама свобода, яку так ревно відстоюють сучасні ліберали, оскільки, як доводить Б. Констан, в соціокультурній площині проявляються два основні види свободи. Зокрема, у премодерних, і особливо античних суспільствах, свобода на соціокультурному та політичному рівнях проявлялася у колективному і водночас прямому здійсненні кількох функцій, а саме: вільний громадянин мав право «дискутувати у громадському місці про війну і мир, укладати з чужинцями союзи, голосувати за прийняття законів, виносити вироки, перевіряти рахунки, акти й управління магістратів, ставити управлінців перед судом народу, звинувачувати їх, засуджувати або визнавати невинними; одночасно з усім цим, що древні називали власне свободою, вони

вважали, що повне підпорядкування індивіда авторитетові загалу цілком сумісне з такою колективною свободою» [3**Ошибка! Источник ссылки не найден.**, с. 424]. Заразом, усі приватні дії вільного громадянина підлягали суворому нагляду, у підсумку якого він був позбавленим права обирати віру, крім того, влада була уповноважена втручатися у найзвичайнісінькі домашні взаємовідносини, в тому числі й відносини з дружиною. Таким чином, підсумовує дослідник, в античному світі, закони «регулюють звичаї, а оскільки звичаї стосуються всього, то не знайдеш нічого, що не регулювалося б законами» [3**Ошибка! Источник ссылки не найден.**, с. 424].

Окреслений нами різновид свободи визначав суспільно-політичні відносини до початку доби модерну, тобто часу, коли починають переосмислюватися та спростовуватися цінності премодерну. Очевидно, що першою і головною підвалиною вказаних змін стала розробка концепту суспільного договору, в межах якого руйнувалися світоглядні підвалини станового суспільства та зароджувалася тенденція на звільнення людини від зовнішнього примусу. Звичайно, як свідчать праці Дж. Локка, якого сьогодні є всі підстави вважати засновником ліберальної теорії, свобода в період модерну тлумачилася вкрай односторонньо, оскільки поширювалася тільки на рівень суспільних відносин. Так, за твердженням мислителя, повністю вільною людина була тільки в природному стані, оскільки тут вона мала найбільш повну свободу – своїм майном та особистістю вона розпоряджається відповідно до власних бажань. Мислитель доводив, що в природному стані людина керувалася природним законом, який проявлявся як розум, який вимагав не «завдавати шкоди життю, здоров'ю, свободі або власності іншої людини» [4]. Іншими словами, за Дж. Локком, у природному стані людина була абсолютно вільною і зазвичай слідувала власним бажанням, водночас усвідомлюючи, що вона не може і не має права зазіхати на свободу іншої людини.

Свобода та рівність, що були притаманні людині в природному стані, на думку Дж. Локка, є тими базовими цінностями, від яких людина не може відмовитися добровільно. Однак, розум, яким керується людина в природному стані, не спроможний захистити її від сваволі інших. Таким чином, людина, намагаючись захиститися від сваволі інших, була змушена відмовитися від частини своєї свободи заради збереження мирного співіснування таких самих як вона сама вільних та рівних у своїх правах і можливостях особистостей та сформувати громадянське суспільство. Життя останнього регулюється не природним правом кожної людини (самозбереження, свобода, власність) чи прагненням особисто їх захищати, а законом, якому підпорядковуються усі. Відповідно, підпорядковуючись законам громадського співжиття, людина може користуватися своєю свободою «у всіх випадках, коли цього не забороняє закон». Відтепер її дії і бажання не можуть бути обмеженими невизначеною, невідомою самовладною волею іншої людини, а тільки загальним для усіх законом [4].

Експлікуючи свободу як головну цінність, яку прагне захистити людина утворюючи громадянське суспільство, Дж. Локк продовжив започатковану Т. Гоббсом [5] лінію на руйнування патріархальних стереотипів і особливо станових привілеїв. Між тим, їх повна нівеляція відбулася не раніше XIX ст., що найповніше втілилося у твердженні Ф. Ніцше про «смерть Бога» [6]. Вказана ідея, як доводив М. Гайдеггер була вкрай важливою, адже мислитель, як ніхто інший до нього усвідомив руйнацію усієї тієї метафізичної сфери, яка впорядковувала життя окремої людини та усього суспільства [7]. Водночас, експлікована Ф. Ніцше «смерть Бога» стала усвідомленням того, що цінності, якими жило премодерне суспільство, повністю зруйновані, на їх місце приходять Ніщо, яке й задає новий вектор тлумачення свободи – відтепер вона есплікується як індивідуальна свобода.

Іншими словами, на відміну від древніх суспільств, де людина була цілком і повністю підпорядкована колективному цілому, в сучасному світі свобода, і особливо у її ліберальному тлумаченні, проявляється у індивідуальних правах. Так, у сучасному світі, вільною почувається людина, яка підкоряється встановленим у певному соціальному

середовищі законам, якими водночас вона захищається від сваволі та наруги інших людей. Свобода у кожному випадку розглядається як право «висловлювати свою думку, обирати собі заняття і ним займатися, розпоряджатися своєю власністю і навіть зловживати нею, виїжджати й повертатись, не питаючи дозволу й не пояснюючи ні мотивів, ні намірів. Для кожного це право збиратися з іншими індивідами чи для обговорення своїх інтересів, чи для відправлення культу, якому він і його однодумці віддають перевагу, або ж просто для того, щоб заповнити свої дні й години заняттями, що більше відповідають його нахилам та фантазіям. Зрештою, це право кожного впливати на здійснення правління як через призначення всіх чи окремих урядовців, так і через представництва, петиції або вимоги, що їх влада більшою чи меншою мірою змушена брати до уваги» [3, с. 424].

Зроблене Б. Констаном зауваження досить красномовно виявляє особливості сучасного тлумачення свободи, яка відтепер асоціюється із правом кожної людини користуватися особистою незалежністю. Показово, що вказане право, як показав ще Дж. Локк, з'являється у той момент, коли в суспільстві починає діяти закон, який обмежує абсолютну свободу, водночас захищаючи людину від свавілля інших людей. Іншими словами, поява громадянського суспільства і закону «звільняє індивіда від страху перед свавільною агресією й примусом, і це справді єдиний можливий спосіб домогтися свободи для всього суспільства, і тільки в такому разі ця свобода матиме сенс» [8, с. 472]. Між тим, як видно із прикладу премодерних суспільств, поява закону самого по собі не може забезпечити свободи. Остання зароджується в той момент, коли з'являється безсторонній, незаангажований спільний для усіх громадян спільноти закон, який одночасно утверджує принцип громадянської рівності, забезпечуючи тим самим практичну реалізацію свободи.

Сьогодні концепт громадянської рівності розглядається як самоочевидний факт, який не потребує ні пояснення, ні доведення. Між тим, у період зародження ліберальної теорії та руху на звільнення людини від зовнішнього примусу, він супроводжувався неабияким спротивом передусім привілейованих верств населення, право яких істотно обмежувалося законодавством. Водночас із поширенням ліберальних ідей, встановлення дійсної свободи та рівності суттєво обмежувалося пануючою в ряді країн ієрархічною структурою суспільства, яка із середини руйнувала рівність можливостей, а з ними і свободу. Остання, як стверджував Дж. Дьюї, могла реалізуватися тільки за умов, які забезпечать громадянам реальну, а не тільки правову свободу [9]. Таким чином, ідея свободи починає визначатися не тільки кризь призму концепту рівності, а й всезагального блага. «Загальне благо включає кожного індивіда. Воно засноване на особистості і постулює спільний простір для розвитку кожного члена суспільства. Ось підстава не тільки рівних прав перед законом, але також того, що називається рівністю можливостей» [10, с. 119].

Отже, провідним у сучасному політичному житті є принцип політичної свободи, який першими розробили західні країни в процесі політичного та економічного розвитку і який завдяки їм досяг центральної і східної частини континенту. У підсумку діяльності провідних інтелектуалів та політичних діячів свобода перетворюється на одне із найбільших досягнень Нового часу, адже саме вона забезпечує недоторканність особистих прав індивідів в їх відносинах з державою та, шляхом об'єднання індивідів, створює саму державну владу, завдяки чому народи постають у якості самих самодержців [11, с. 184]. Між тим, конкретно-історичні вияви свободи, яку так ревно відстоювали ліберали, у сучасному політичному просторі вкрай неоднозначні, позаяк у кожному випадку залежать від історичних, соціокультурних та політичних особливостей розвитку соціуму. У цьому випадку, свобода стає наближеною до демократії, яка щоразу виявляє ті аспекти, які кожне окреме суспільство змогло усвідомити в певну історичну епоху.

Висновки. Чільна увага інтелектуального дискурсу до проблеми свободи, яка проглядається у синхронному та діахронному вимірі, зазвичай супроводжується істотними відмінностями у її тлумаченні. Так, на відміну від древніх суспільств, де людина була цілком

і повністю підпорядкована колективному цілому, і безпосередньо реалізувала свою свободу, в сучасному світі свобода, і особливо у її ліберальному тлумаченні, проявляється крізь призму індивідуальних прав на приватне життя. Водночас, реалізація політичної свободи ніколи не відбувається прямо, а тому люди зазвичай не відчувають свого політичного впливу. Поширення ліберальних ідей та встановлення дійсної свободи і рівності у сучасному світі істотно обмежувалося пануючою в ряді країн ієрархічною структурою суспільства, яка із середини руйнує рівність можливостей, а з ними і свободу. Забезпечення реальної свободи можливе тільки у випадку забезпечення всезагального блага, яке зазвичай істотно обмежує економічну свободу.

В ході дослідження показано неоднозначність ліберальних підходів до тлумачення свободи та підкреслено, що лібералізм у період свого зародження відстоював право на негативну свободу, яка есплікувалася не стільки як конструктивна програма розвитку соціуму, скільки як інтенція на руйнування усталеного соціального порядку. Утвердження негативної свободи в конкретно-історичному вимірі, не призвело до встановлення дійсної рівності, зумовлюючи переосмислення базових принципів лібералізму, у підсумку чого індивідуальна свобода починає розглядатися вже не тільки крізь призму індивідуальних прав, а як умова та частина загального добробуту спільноти.

Список використаної літератури

1. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения [Электронный ресурс] / И. Кант. – Режим доступа: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000507/>
2. Гайденко П. П. Парадоксы свободы в учении Фихте [Электронный ресурс] / П. Гайденко. – Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/gaidp01/txt05.htm>
3. Констан Б. Про свободу древних у її порівнянні зі свободою сучасних людей / Б. Констан // Лібералізм. Ліберальна традиція політичного мислення від Джона Локка до Джона Роулза [Текст]: антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий; Наукове товариство ім. Вячеслава Липинського. – 2-ге вид., перероб. – К.: Простір; К.: Смолоскип, 2009. – С. 411-423.
4. Локк Дж. Два трактата о правлении [Электронный ресурс] / Джон Локк. – Режим доступа: <http://grachev62.narod.ru/lock/content.html>
5. Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского [Электронный ресурс] / Т. Гоббс. – Режим доступа: http://www.lib.ru/FILOSOF/GOBBS/leviafan.txt_with-big-pictures.html
6. Ницше Ф. Веселая наука [Электронный ресурс] / Ф. Ницше. – Режим доступа: <http://www.nietzsche.ru/works/main-works/svasian/?curPos=1>
7. Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» [Электронный ресурс] / М. Хайдеггер. – Режим доступа: <http://ec-dejavu.ru/g/God.html>
8. Гобхауз Л. Т. Апологія свободи / Л. Т. Гобхауз // Лібералізм. Ліберальна традиція політичного мислення від Джона Локка до Джона Роулза [Текст]: антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий; Наукове товариство ім. Вячеслава Липинського. – 2-ге вид., перероб. – К.: Простір; К.: Смолоскип, 2009. – С. 458-475.
9. Дьюи Д. Либерализм и социальное действие / Дж. Дьюи // О свободе. Антология мировой либеральной мысли (1-я половина XX века). – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – С. 331-384.
10. Гобхауз Л. Либерализм / Л. Гобхауз // О свободе. Антология мировой либеральной мысли (1-я половина XX века). – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – С. 83-182.
11. Трельч Э. Немецкая идея свободы / Э. Трельч // О свободе. Антология мировой либеральной мысли (1-я половина XX века). – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – С. 183-200.

References

1. Kant, I. *Anthropology from the pragmatic point of view*. Retrieved from: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000507/> (in Russ.)
2. Gaydenko, P. P. *Paradoxes of freedom in Fichte's studies*. Retrieved from: <http://psylib.org.ua/books/gaidp01/txt05.htm> (in Russ.)
3. Konstan, B. (2009). About freedom of ancient in her comparing to freedom of modern people. *Liberalism. Liberal tradition of the political thinking from John Locke to John Rawls: anthology*, 411-423. Kyiv: Prostir; Smoloskyp (in Ukr.)
4. Locke, J. *Two Treatises of Government*. Retrieved from: <http://grachev62.narod.ru/lock/content.html> (in Russ.)
5. Hobbes, T. *Leviathan, or the Matter, Forme, and Power of a Commonwealth, Ecclesiasticall and Civil*. Retrieved from: http://www.lib.ru/FILOSOF/GOBBS/leviafan.txt_with-big-pictures.html (in Russ.)
6. Nietzsche, F. *The Gay Science*. Retrieved from: <http://www.nietzsche.ru/works/main-works/svasian/?curPos=1> (in Russ.)
7. Heidegger, M. *The Word of Nietzsche: "God Is Dead"*. Retrieved from: <http://ec-dejavu.ru/g/God.html> (in Russ.)
8. Hobhauz, L. T. (2009). Apologia of freedom. *Liberal tradition of the political thinking from John Locke to John*

Rawls: anthology, 458-475. Kyiv: Prostir; Smoloskyp (in Ukr.)

9. Dewey, J. (2000). Liberalism and social action. *About freedom. Anthology of world liberal idea (1th half of the XX century)*, 331-384. Moscow: Progress-Traditon (in Russ.)
10. Hobhauz, L. (2000). Liberalizm. *About freedom. Anthology of world liberal idea (1th half of the XX century)*, 83-182. Moscow: Progress-Tradition (in Russ.)
11. Troeltsch, E. (2000). German idea of freedom. *About freedom. Anthology of world liberal idea (1th half of the XX century)*, 183-200. Moscow: Progress-Traditon (in Russ.)

SVYSHCHO Yuriy Yuriiovych,

Postgraduate student of the Department of Philosophy

National Pedagogical Dragomanov University,

e-mail: yurii.svyshcho@gmail.com

FREEDOM AS THE BASIC LIBERAL PRINCIPLE

Abstract. *Introduction.* Nowadays freedom is one of the most important problems. Today it is observed not only as the main value of human and society, but also as a guarantee and condition of economic prosperity and formation of social equality. Politicians and political thinkers of the leading Western countries proclaimed liberal way of development as the most effective and worth human. The purpose of the study is to create a conceptual approach to the problem of freedom as the basic principle of liberalism. *Methods.* The implementation goal is carried out in the context of general methodological rules of philosophical studies, in particular the principles of unity historical and logical, development principle, principles of comprehensiveness and historicism. The use of hermeneutic method provides interpretation and reinterpretation of texts. An important role has cultural method and method of comparative analysis. *Results.* Much attention of intellectual discourse pays to the issue of freedom, which is viewed in synchronous and diachronic dimension, usually accompanied by significant differences in its interpretation. It is emphasized that the implementation of political freedom never comes directly; therefore, people usually do not feel their political influence. *Originality.* The spread of liberal ideas and establish real freedom and equality in today's world is significantly restricted the dominant hierarchical structure of society which took place in some countries. This hierarchical structure destroys the equality of opportunities and freedom itself. Providing real freedom is possible only in case of ensuring the common welfare, which usually restricts economic freedom. *Conclusion.* The study shows the ambiguity of liberal approaches to the interpretation of freedom and turned out that liberalism in the period of its formation defended the right to negative freedom, which was seen not so much as a constructive program of social development, but as the intention of the destruction of established social order. As a result, individual freedom started to be seen not only through the prism of individual rights, but as well as the condition and part of common welfare of the society.

Keywords: *freedom, equality, welfare, liberalism, pre-modern, modern.*

Одержано редакцією 10.05.2017
Прийнято до публікації 07.06.2017

УДК: 101.1

ШЛЯХОВА Ольга Анатоліївна,
аспірантка кафедри культурології та філософії
Національного університету «Острозька академія»,
e-mail: olazelinska92@gmail.com

ІДЕЯ «СТРУКТУРИ ПОВСЯКДЕННЯ» В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

У статті досліджено повсякдення як певну структуровану цілісність, що в умовах глобалізації відображає та визначає логіку багатьох сучасних соціокультурних процесів. Для розкриття означеної теми здійснюється аналіз культурологічних та соціологічних аспектів глобалізації, яка розуміється автором як неоднозначний, багатовимірний та нелінійний процес і є позасистемним фактором впливу на суспільний розвиток. У роботі було проаналізовано «реакцію» структурних зон повсякдення на виклики різних проявів глобалізаційних процесів.

Ключові слова: *повсякдення, структура, глобалізація, система, зони повсякдення, елементи.*

Постановка проблеми. В теоретичних концепціях філософів та дослідників природничих наук поняття «структура» використовується з античних часів. Первинно, походячи від латинського слова *structura* – порядок, зв'язок, конструювання – структура розуміється як сукупність стійких зв'язків між сегментами у системі, що забезпечують її монолітність [1, с. 210]. Із поданого визначення формується трьохрівневий категоріальний блок: «система – структура – елементи». Система – це завжди певна цілісність. Вона існує та функціонує завдяки упорядкованості, яку, в свою чергу, забезпечує структура. Будь-яка структура передбачає наявність двох і більше структурних елементів, між якими постійно існують внутрішні відношення. Кожен елемент займає своє місце і відіграє певну роль у системі. Відтак, у цьому науковому дослідженні світ повсякдення ми спробуємо розглянути як систему, виявити у ній структурні елементи та зрозуміти характер їхніх взаємодій в умовах глобалізації.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Питання, пов'язані з обговоренням місця та значення повсякденності у соціально-гуманітарних знаннях, актуалізувались ще в другій половині ХХ ст. З точки зору екзистенціалізму, повсякденність розглядалась побіжно у пізній філософії Карла Ясперса, Мартіна Гайдеггера, Жана-Поля Сартра. Натомість у феноменології проблема повсякдення стала спеціальним об'єктом дослідження. Першим до нього звернувся Едмунд Гуссерль, а дещо згодом – Альфред Шюц, Пітер Бергер та Бергхард Вандельфельс. Ці філософи заклали основу у розмінні повсякденності як «основної умови пізнання і практики, що є незмінним джерелом соціального конструювання реальності» [2, с. 242].

Структурний підхід до розуміння повсякдення є доволі новим і дискусійним у колах гуманітаристів. Відношення до повсякденності як простору, що існує за принципами системи й наділений її характеристиками (структурною логічністю, чіткістю, причинно-наслідковими зв'язками, тощо), зазнає частоті критики від істориків та політологів, іноді – соціологів і філософів. Така ситуація зумовлена низкою причин, стислий перелік яких подала історик Марина Жигунова. Перша проблема полягає у всюди присутності повсякдення, як виміру людського буття. Внаслідок цього повсякденність постає як поняття розмите, неконкретне, позбавлене будь-яких меж. Друга причина пов'язана з усвідомленням повсякдення як терміну простого і зрозумілого. Оманлива самоочевидність цього поняття не спонукає до його детального аналізу чи, хоча б, базового дослідження. Третя, і, напевне що, найбільш серйозна перепона у об'єктивному означенні та сприйнятті повсякденності є первинно *негативна конотація цього поняття* [3, с. 57-58]. Остання позиція характеризує повсякденність як застій і рутину, а звернення гуманітарного знання у це русло означає регрес – від високого до низького. Такі погляди відстоював, наприклад, відомий соціолог Макс Вебер, який наголошував, що процес «оповсякденення» рівнозначний занепаду та деградації високої культури, а сфера повсякдення – це раціоналізована і формальна сфера, яка може бути лише «тупою» та «гнітючою» [4, с. 331].

У боротьбі із окресленими «помилковими відношеннями» сучасні дослідники намагаються осягнути широту природи повсякдення. Можна стверджувати, що гуманітарному знанню поступово вдається позбуватись поверхневих і однобоких поглядів на цей феномен, адже все частіше зустрічаються наукові позиції, які намагаються розібратись у складній і неоднозначній суті повсякденності. Прикладом таких пошуків є теорія про «повсякденність як систему зі своєю внутрішньою структурою». Вона бере свої витoki з феноменології, і, на даний момент, перебуває на етапі становлення.

Мета статті. Відтак, головною метою цього наукового дослідження є спроба проаналізувати повсякдення як певну структуровану цілісність, яка в умовах глобалізації відображає та визначає логіку багатьох сучасних соціокультурних процесів.

Виклад основного матеріалу. Сприятливою платформою для наших пошуків стала теорія соціального конструктивізму Пітера Бергера та Томаса Лукмана [5]. Тут повсякденність розуміється як вимір соціальної реальності, що має у своїй основі діалектично протилежні характеристики: з одного боку, вона характеризується буденністю,

рутинністю та однотипністю, а з іншого – такою, що трансформується під впливом щоденних змін і є відкритою до новизни. Таким чином, простір повсякдення є одночасно і усталеною (стабільною), і не усталеною (динамічною) сферою соціальної реальності; він сповнений переплетінь різних порядків, що мають свої закони та принципи. По суті, Бергер і Лукман вже ведуть свої роздуми про повсякдення як про систему зі структурою, однак вони все ж не звертаються безпосередньо до цих понять.

Поняття «структура повсякдення» в науковий обіг увійшло в другій половині ХХ ст. Незважаючи на те, що на той час уже активно розвивалась наука про повсякдення (*science of everyday life*), цей термін вперше використав французький історик Фернан Бродель. Досліджуючи історичний процес, вчений запропонував для наукового світу нову категорію «історичного часу», який він поділяв на три рівні: «короткий час», «час середньої протяжності» та «довготривалий час». Повсякденне життя відноситься у цього дослідника до подій «короткого часу», де детально описується багатоманітність власне матеріальної культури побуту: населені пункти, житла та їх інтер'єри, одяг, мода, продукти харчування, знаряддя праці, тощо. Важливим моментом у праці Броделя є його спроба усвідомити та відшукати «правила, щоденності що так довго тримають світ у такій стабільності, яку дуже важко пояснити» [6, с. 38].

Дійсно, досліджуючи природу повсякденності можна помітити, що речі / процеси, які не мають очевидного зв'язку і не перебувають в кореляції – у світі повсякдення впливають, а іноді і взаємообумовлюють існування одне одного. Російська філософія Валентина Федотова, досліджуючи трансформації повсякдення, підкреслила, що усі зміни цього простору завжди мають свою *внутрішню логіку*, яку можна помітити і зрозуміти, дослідивши принципи й закони існування цього простору (мається на увазі використання системного підходу). Феноменологія, герменевтика, філософська антропологія та інші гуманітарні знання роблять аналіз повсякдення своїм предметом і включають його у свій «метод співвідношення жорстких соціальних структур з більш *аморфними структурами повсякдення*» [2, с. 243]. Поглянувши на повсякдення з такого ракурсу, можна зробити висновок, що означені вище характеристики соціального простору – *структурність* і *динаміка* – переносяться також на повсякденність, адже вона є структурним елементом у контексті соціального конструювання реальності, а тому – підпадає під загальні зміни чи реструктуризацію.

Сучасний історик і культуролог Віталій Лелеко розглядає структуровану повсякденність як особливу модальність людського буття. Він, одним із перших запропонував поділити простір повсякденності на зони, де основну увагу приділив просторово-часовим характеристикам. На їхньому фоні вчений розкриває культурні смисли основних зон повсякденності, серед яких головними виділяє: *тіло* людини, *дім* як локус простору, *населений пункт* – як ареал-максимум простору повсякдення [7, с. 342-345]. У нашому дослідженні ми використаємо дану класифікацію для подальшого аналізу повсякденності в умовах глобалізації: охарактеризуємо природу її внутрішніх трансформацій, проаналізуємо їх основний вияв і можливі наслідки.

Епохи трансформацій є кризовими періодами для кожного виміру людського буття. Для повсякдення це супроводжується пошуками нових концептуальних засобів, що будуть об'єднувати уявлення про повсякденність з науковими та філософськими ідеями. Часто це призводить до появи нових понять, статус яких є також новим. У сучасній ситуації постмодерну таким поняттям є *дискурс*.

Ілля Касавін та Сергій Щавльов у свої спільній праці «Аналіз повсякденності» під дискурсом розуміють обговорення проблеми у філософії, науці і, одночасно за їх межами. У дискурсі повсякденність представлена такими елементами як стереотипізація, незмінність, психічна реакція, досвід вирішення соціальних проблем групою, перетворення індивідуальних творчих досягнень в інтерсуб'єктивні, статичність, секуляризація архетипів, адаптивні можливості [8, с. 12-14]. Феноменологічна традиція додає ще кілька

характеристик, таких як хабітулізація¹, інституалізація (для передачі досвіду наступним поколінням), та поділ явищ навколишнього світу на бінарні пари (добро-зло в етиці, прекрасне-потворне в естетиці, друг-ворог в політиці тощо) [1, с. 3-18].

За висновками сучасників, розуміння повсякденності як дискурсу є найбільш підходящою методологією на сьогоднішній день. Вона дозволяє працювати з повсякденністю не лише як зі стійким комплексом інтерсуб'єктивних зв'язків життєвого світу, що повторюються кожного дня, але і з характерними для нашого часу «розривами повсякдення, його руйнуванням і змінами; спробами знову його відновити і перебудувати» [2, с. 243].

Постмодерні зміни, трансформації, розриви повсякденності відбуваються через впливи низки закономірних факторів. Причому такі фактори в культурі не з'являються несподівано: вони розвиваються десятками років, також зазнають змін, збільшують або зменшують свою інтенсивність. В середині минулого століття першим до цього питання звернувся Е. Гуссерль. Таким «проблемним фактором» свого часу він вважає «кризу раціоналізму», описану в праці «Картезіанські роздуми» [10]. На думку філософа, свідома людина ХХ ст. відчуває дисонанс у теоретичній науковій концепції світу і практичного реального життєвого досвіду. Людина не може жити в такому світі й прагне вийти за його межі. Ситуацію, що склалась, Гуссерль називає «кризою європейських наук». Одним із варіантів її подолання є занурення у витоки свідомої діяльності – у «життєвий світ». *Lebenswelt*² (життєсвіт) є першоджерелом будь-якої проблематики та рефлексії. Вивчення первинних, «фундуючих» інтенцій (термін Гуссерля), повинно розкрити процес виникнення з життєвого світу різних систем знання, в тому числі і об'єктивних наук. Таке дослідження пояснить відношення останніх з життєвим світом і наділить їх вкрай важливим людським, духовним наповненням [8, с. 55]. Намагання Гуссерля повернути життєвому світу належне місце у тогочасному світогляді переслідувало двояку мету: і реанімація зруйнованого науковим раціоналізмом життєсвіту, і, в подальшому, його інструментальна функція у подоланні кризи.

Такий напрямок ідей Гуссерля став вкрай важливим у сьогоднішніх дослідженнях трансформації повсякденності, і зокрема – факторів що це зумовлюють. Відтак, тепер у науковому світі здійснено низку спроб піддати аналізу найбільш потужне явище, що впливає на життєвий світ кожної людини ХХІ ст., зумовлює зміни в усіх зонах її життєвого простору і, часто трактується як контекст нашого існування – *глобалізацію*.

Вперше у науковій сфері цей термін з'являється наприкінці минулого століття. В 1983 році американський економіст, професор Гарвардської школи бізнесу Теодор Левітт опублікував статтю в журналі «Гарвард бізнес ревью» [11], у якій поняття «глобалізація» описувало феномен злиття економік окремих ринків та їх продуктів, що виробляються окремими корпораціями. На той момент розуміння даного терміну в економічному ключі не було випадковим, адже формування «глобалізованого суспільства» дійсно розпочиналось із сфери економіки. Спроби зрозуміти глобалізацію теоретиками відбувались одночасно з її активним прогресуванням на практиці. І вже в другій половині 1990-х років, поруч з економістами, цей термін активно використовують історики, політологи, фахівці з міжнародних відносин. Глобалізацією вони називають процес об'єднання економік країн світу, створення єдиного інформаційного та правового простору, підвищення інтенсивності міжкультурної комунікації.

Для розкриття означеної теми, нам важливо дослідити культурологічний та соціологічний аспект глобалізації. Реалізуємо ми це шляхом обґрунтування низки тверджень. Основною установкою, якої ми намагатимемось дотримуватись при подальшій аргументації,

¹**Хабітулізація** – перетворення тих чи інших дій у звичку в результаті багаторазових повторень.

²**Lebenswelt** – термін, запропонований Гуссерлем, що в перекладі з німецької означає «життєсвіт» або «життєвий світ». Це новий напрямок гуманітаристики, покликаний обґрунтувати важливість людського, суб'єктивного у європейській науці, яке здавна витіснене однобоким раціоналізмом.

є розуміння глобалізації як неоднозначного, багатовимірного та нелінійного процесу, що є позасистемним фактором впливу на суспільний розвиток.

Глобалізаційні процеси – це безперервний діалог множини культур, а не монолог однієї (Західної) – це перше твердження, на якому ми наполягаємо. Підтвердження цьому можна віднайти в ідеях Семюеля Хантінгтона, що викладені у історико-філософському трактаті «Зіткнення цивілізацій і перетворення світового порядку» [12] (опублікований в 1996 р.). Першим кроком до розуміння суті глобалізаційних процесів є порушення Хантінгтоном проблеми «поділу світу».

До другої половини ХХ ст. світ умовно ділився на Західний і Східний. В колах гуманітаристів вони розглядалися як бінарні опозиції, і в такому ж ключі мислились суспільством. Хантінгтон першим помітив та описав ситуацію, яка, на його думку, сформувалась після Холодної війни: двополярність світу, що обумовлювалась конфліктом ідеологій, замінюється *багатополярністю*, котра базується вже на культурних протиріччях між цивілізаціями, а не на політичних чи ідеологічних. Філософ виділяє вісім цивілізацій (Західна, Конфуціанська, Японська, Ісламська, Індуїстська, Православна, Латиноамериканська, Африканська), і наголошує на тому, що «кожна цивілізація бачить себе у центрі світу і пише свою історію як центральний сюжет в історії людства» [12, с. 72]. Прийнявши дане твердження як факт, очевидним стає те, що не можна говорити про виняткове значення якоїсь однієї цивілізації (культури) у соціокультурних процесах, й ігнорувати значення всіх інших. Тому варто зважати на те, що «глобалізація не обов'язково (і не так уже і часто) означає гомогенізацію чи американізацію» [13, р. 17].

Всі зони повсякдення піддаються багатополярним впливам. Якщо для прикладу взяти повсякденність європейця і побіжно розглянути його по зонах, то ось що можна помітити без попереднього детального дослідження: надзвичайно популярним є щоденне конструювання нашого тіла за допомогою східних тілесних практик; інтер'єр різних кімнат в одній домівці може бути облаштований в традиціях різних культур (американська, японська, арабомусульманська, тощо); у містах – поруч із американським МакДональдзом, можна відвідати заклади мексиканської, китайської чи французької кухні. Подібних прикладів можна навести не один десяток. І всі вони свідчитимуть, що умови глобалізації запустили процес стирання меж між культурами країн світу, а це призводить до взаємного проникнення повсякденностей, і глобальну трансформацію у їхніх структурних зонах.

Глобалізаційні процеси сучасності зумовили «кризу особистості», що виражається кризою ідентичності, самоідентичності та автентичності. У процесі формування ідентичності кожна людина завжди «зверталась» до свого особливого культурного середовища, відмінного від інших. Такого роду відмінності формувались не десятками років, а століттями, а тому «є більш фундаментальні, ніж різниця у політичній ідеології чи у політичних режимах» [12, с. 17]. Специфічні та особливі культурні норми, укріплені традиціями, звичаями, звичками, релігією ставали для людини частинами її повсякдення – особливого середовища, індивідуальне творення якого відрізняло його від множини подібних. Витворення свого повсякдення відбувалось синхронно із процесом самоідентифікації і творенням рівнів ідентичності, на базі чого – усвідомлювалась етнічна та культурна автентичність.

Глобалізаційні тенденції розмивають, часто нівелюють і стирають межі культур шляхом уніфікації та універсалізації. Наслідком цього є поява таких феноменів як «поліідентичність» і «розмита ідентичність». При творенні власного «Я» у процесі самоідентифікації особі необхідно звернутись до ідентичності «Іншого» – того, хто вже мислить себе членом певного суспільства. Однак якщо Інші такої ідентичності не мають, вона розмита, або їх декілька – людина відчуває дисонанс, через який процес самоідентифікації теж лишається незавершеним. Криза автентичності у просторі повсякдення простежується не менш чітко. Свідомо чи не свідомо, піддавшись глобалізаційним впливам, наше тіло перестає бути виключно нашим: зачіска, макіяж, одяг, тату, пластична хірургія здатні зробити його інакшим, ніж у представників нашої сім'ї,

етносу, і навіть раси (наприклад відомий американський співак, зірка поп-культури Майкл Джексон змінив колір шкіри шляхом оперативного втручання). Популярність окремих речей та явищ у різних культурах сповнює наш дім та поселення, в якому ми мешкаємо, предметами, з якими нас історично і культурно нічого не пов'язує.

Науково-технічний прогрес є одним із основних показників та засобів глобалізації, який може бути як корисним людині й суспільству, так і нашкодити їм. Це третя, і остання теза, яку ми спробуємо роз'яснити. Позитив науково-технічного прогресу, напевне що, є очевидним. Розвиток інноваційних технологій, підвищення продуктивності діяльності, доступність інформації через цифрові носії та мережу Інтернет, розширення комунікативних можливостей тощо. Однак все це має і зворотній вплив. Не важко, наприклад, помітити, що для сучасної людини головною цінністю стає новизна, і шкала цінностей будується за відповідною схемою: остання модель будь-якого предмета споживання апріорі є кращою від попередньої. В культурі, як дуже вдало зауважив польський письменник і філософ Станіслав Лем, відбувається підміна критеріїв, де вартісним вважається те, що є популярним, а «диктат популярності – це диктат грошей» [13, с. 138-139]. Український філософ, лінгвіст і публіцист Іван Дзюба також зазначає, що відкритий інформаційний простір часто маніпулює людиною: «Ненав'язлива» реклама різноманітних товарів, зразків поведінки, ідеалу краси і потреби у споживацтві скрізь і постійно підказує суспільству, що купувати, чим користуватись і взагалі – як жити [14, с. 8-10].

Глобалізація, що здійснюється через науково-технічний прогрес, має чітко виражений амбівалентний вплив на всі сфери буття людини – від різко позитивного до різко негативного. Людина ХХІ ст. стає заручником речей та ідеалів, що часто змінюються. Світ повсякдення заповнюється останніми новинками техніки, одягом, предметами розкоші, пріоритетом при їхній покупці є не функціональність, а власне новизна. Поки що ми можемо констатувати лише одне: усі сфери повсякденності підпадають під вплив *ідеології новизни*. Це стало основним рушієм у витворенні нового типу повсякденності.

Проте, з усіма описаними впливами повсякденність здатна справитись. Як зауважив А. Шюц: «Звісно і в повсякденності є нові ситуації, непередбачувані події. Вдома, навіть відхилення від буденної рутини, керуються тими ж способами, якими людина зазвичай справляється з екстраординарними ситуаціями. Існують звичні способи реагувати на кризу в бізнесі, для врегулювання сімейних проблем, відношення до хвороб чи навіть смерті. Як не парадоксально, існують рутинні способи вирішувати справи з інноваціями» [16, с. 551].

Висновки. Зваживши на все вище сказане, можна зробити висновок, що погляд на повсякденність, як на систему зі своєю внутрішньою структурою, дає хороший результат при дослідженні її внутрішніх процесів. Особливо актуальним такий підхід став в епоху постмодерну, де підвищуються впливи та роль нових культурних факторів. Таким новим явищем, яке провокує та реалізує сучасні зміни і трансформації планетарних масштабів, є глобалізація. Засобами науково-технічного поступу вона проникла у всі сфери соціальної реальності ХХІ ст. Найбільш відчутно для кожного індивіда це відобразилось на просторі повсякдення, а саме – на його зонах. Тіло людини, дім і поселення – це ті сфери, де відбувається зіткнення людського «Я» із глобальним суспільством. Зміни у цих зонах є найбільш значущі для кожного, адже вони є платформою для процесів самоідентифікації, створення цілісної людської ідентичності та усвідомлення культурної автентичності. Відтак, будь-які зміни у просторі повсякденності можуть відобразитись і, зрештою, відображаються на процесах розуміння людиною себе і свого місця у світі. Зрештою, дана проблематика є вкрай перспективною для подальших досліджень, адже питання самоідентичності, ідентичності та автентичності в умовах «нового повсякдення» поки що залишаються недостатньо проаналізованими.

Список використаної літератури

1. Философский энциклопедический словарь / Под ред. Ильичёва Л. Ф., Федосеева П. Н., Ковалёва С. Н., Панова В. Г. – М.: Советская энциклопедия, 1983. – 840 с.
2. Федотова В. Г. Меняющаяся повседневность как неизменная граница познаний и практики / В. Г. Федотова // Эпистемология & Философия науки. – 2005. – № 2. – С. 242-252.

3. Жигунова Г. В. Повседневность как социальный феномен / Г. В. Жигунова // Современные исследования социальных проблем. – 2015. – №8(52). – С. 56-71.
4. Вебер М. Избранные произведения / М. Вебер; пер. с нем. М. Левин, А. Филиппов и др. – СПб.: Прогресс, 1990. – 804 с.
5. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – М.: Медиум, 1995. – 323 с.
6. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV – XVIII вв. В 3-х томах/ Ф. Бродель // Структуры повседневности: возможное и невозможное. – Том 1. – М.: Весь мир, 2007. – 592 с.
7. Лелеко В. Д. Теория культуры / В. Д. Лелеко: под ред. С. Н. Иконниковой, В. П. Большакова. – СПб.: Питер, 2008. – 381 с.
8. Касавини И., Щавлев С. Анализ повседневности / И. Касавини, С. Щавлев // Современная философия. – М.: Канон+, 2004. – 432 с.
9. История философии: Запад-Россия-Восток / Под ред. проф. Н. В. Мотрошиловой, проф. А. М. Руткевича // Философия XX в. – Книга четвертая. – 2 изд. – М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 2000. – 448 с.
10. Гуссерль Э. Картезианские размышления / Э. Гуссерль. – СПб.: Наука, 2001. – 286 с.
11. Levitt T. The Globalization of Markets / T. Levitt. – Harvard Business Review. – May–June 1983. – P. 3-15
12. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. – М.: АСТ, 2003. – 605 с.
13. Appadurai A. Modernity At Large: Cultural Dimensions of Globalization / A Appadurai. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996. – 229 p.
14. Наука не винна. Розмова зі Станіславом Лемом // Нова Польща. – 2000. – № 1. – С. 137-143.
15. Дзюба І. Україна перед сфінксом майбутнього / І. Дзюба. – К.: Український історичний журнал. – 2002. – №3. – С. 3-22.
16. Шюц А. Избранное. Мир, светящийся смыслом / А. Шюц. – М.: РОССПЭН, 2004. – 1054 с.

References

1. *Philosophical encyclopaedic dictionary* (1983). In L. F. Ilcheva, P. N. Fedoseeva, S. N. Kovaleva, V. G. Panova (Ed.). Moscow: Soviet encyclopaedia (in Russ.)
2. Fedotova, V. G. (2005). *Changing daily occurrence as unchanging border of cognitions and practice*, 2, 242-252 (in Russ.)
3. Zhigunova, G. V. (2015). *Daily occurrence as social phenomenon*, 8(25), 56-71 (in Russ.)
4. Weber, M. (1990). *Selected works*. Saint Petersburg: Progress (in Russ.)
5. Berger, P. Luckmann, T. (1995). *Social constructing of reality*. Moscow: Medium (in Russ.)
6. Brodel, F. (2007). *Material civilization, economy and capitalism of XV-XVIII centuries. Structures of daily occurrence: possible and impossible*. Moscow: Whole world (in Russ.)
7. Leleko, V. D. (2008). *Theory of culture*. Saint Petersburg: Progress (in Russ.)
8. Kasavini, I., Shchavlev, S. (2004). *Analysis of daily occurrence*. Moscow: Canon+ (in Russ.)
9. *History of philosophy: West-Russia-East* (2000). In N. V. Motroshilova, A. M. Rutkevich (Ed.). Moscow: Y. A. Shichalin «Greco-Latin cabinet» (in Russ.)
10. Husserl, E. (2001). *Cartesian reflections*. Saint Petersburg: Science (in Russ.)
11. Levitt, T. (1983). The Globalization of Markets. *Harvard Business Review*, May-June, 3-15.
12. Huntington, S. (2003). *The Clash of Civilizations*. Moscow: AST (in Russ.)
13. Appadurai, A. (1996). *Modernity At Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
14. Lem, S. (2000). Science is not guilty. *Nova Polshcha (New Poland)*, 1, 137-143 (in Ukr.)
15. Dziuba, I. (2002). Ukraine is before the sphinx of the future. *Ukrainskii istyrychnyi zhurnal (Ukrainian historical magazine)*, 3, 3-22 (in Ukr.)
16. Schutz, A. (2004). *Collected Papers. World which luminous sense*. Moscow: ROSSPEN (in Russ.)

SHLIAKHOVA Olha Anatoliivna,

Post-graduate student

of the Department of Cultural Studies and Philosophy

National University of Ostroh Academy,

e-mail: olazelinska92@gmail.com

AN IDEA OF «STRUCTURE OF DAILY OCCURENCE» IN THE CONDITIONS OF GLOBALIZATION

Abstract. «A structure» as a concept is known in different sciences from ancient times. It understands as totality of proof connections between segments in the system, that provide her monolithic nature. The culture of everyday life, as new direction of humanitarian researches, also plugged this term in the category block. However, the concept of space of daily occurrence yet is not enough investigational. Therefore, first, it is needed to define the structural elements of daily occurrence, analyze their internal

relations. A primary purpose of this scientific research is an attempt to analyze a daily occurrence as certain integrity that in the conditions of globalization represents and determines logic of many modern socio-cultural processes. During the research different methods were used. The main of them are: an analysis – dividing of space of daily occurrence into component parts for their independent study; a synthesis – real and mental association different elements of everyday life in single unit. Abstracting is a process of distraction from factors that is not expression of globalization. As a result of research three basic structural elements of culture of everyday life were distinguished: human body, house, settlement. The scientific originality: it was investigated a transformation of zones of daily occurrence in the conditions of globalization and was analyzed copulas between these zones. In conclusions we came to the idea, that changes in these zones are most meaningful to every individual. They are a platform for the processes of self-definition, creation of integral human identity and realization of cultural authenticity. Each of these processes needs separate research.

Keywords: daily occurrence, structure, globalization, system, zones of daily occurrence, elements.

Одержано редакцією 19.04.2017
Прийнято до публікації 07.06.2017

УДК 1.147

БОЙКО Ольга Петрівна

доктор філософських наук,
професор кафедри філософії
Сумського державного університету,
e-mail: boykoolga0204@ukr.net

ДИСКУРС ЯК ІНСТРУМЕНТ СОЦІАЛЬНОЇ ВЛАДИ

Стаття присвячена проблемі дискурсу. Розглянуто основні тенденції розвитку вчення про дискурс в історичному аспекті. Показано, що реаліями сучасного життя є дискурсивне проявлення завдяки інформації та комунікації. Представлені різноманітні підходи до визначення та розуміння поняття «дискурс», що спираються на домінуючі в гуманітарних та соціально-політичних науках теоретико-методологічні підходи. Звернуто увагу на різноманітність цих підходів та визначень у зв'язку з неоднозначністю окреслення предмету вивчення. На основі праць М. Фуко та П. Бурдьє доведено, що дискурс є соціокультурним феноменом, який виступає комплексом комунікативних подій, що відбуваються між суб'єктами, які в свою чергу наділені певним статусом, грають відповідні ролі в процесі комунікації. Акцентовано увагу на тому, що дискурс завжди має владний ресурс, який на сучасному етапі розвитку людства спирається на наявність інформації, канали комунікації та засоби масової комунікації.

Ключові слова: дискурс, дискурсивна практика, комунікація, соціальна взаємодія, владний ресурс.

Постановка проблеми. Останнім часом поняття «дискурс» є одним з найбільш вживаних в сучасній гуманітаристиці, політичних, мас-медійних та ділових колах. Цей термін використовують і вчені і журналісти, діячі культури та бізнесу, при цьому, позначаючи ним досить різнопланові феномени суспільного життя. Словники та енциклопедії надають різноманітні визначення та тлумачення, в літературі і на сайтах інтернету можна знайти різноманітні аналітичні дослідження того, що називають дискурсом. Але, навіть враховуючи таку багатоманітність та в цілому невизначеність цього поняття, наприклад, в плані його дисциплінарної належності (лінгвістика, політологія, соціологія, філософія тощо), слід визнати, що сьогодні дискурс є широковживаним терміном. І це можна пояснити рядом факторів: сучасні технології зв'язку, влада ЗМІ, активна міждисциплінарна дифузія, лінгвістичний поворот у філософії тощо. Досить важливо відмітити, що в сучасному суспільстві все більшого значення набувають не інститути і норми, а безпосередньо діючі особи та їх дискурси. Отже, важливо підкреслити, що інформація як соціальний ресурс має

цілий ряд принципово нових якостей, які можна використовувати в будь-якій сфері. Перш за все, вражає універсальність інформації, яка на відміну від природних, трудових та фінансових ресурсів, не зменшується по мірі її використання, тому її впливу достатньо на будь-яку аудиторію. Особливі властивості інформація проявляє у просторі: вона швидко розповсюджується і її одночасно можуть використовувати різні актори. Інформаційний ресурс має перевагу всеохопності та одночасності впливу. Новим кредо сучасного суспільства став лозунг: «Все, що не показано на телебаченні, те взагалі не відбулося», тобто те, що дискурсивно не проявлено – того взагалі не існує.

Отже, термін «дискурс», пройшовши значний шлях від використання у якості розмови, бесіди, мовлення вчених (Стародавній Рим), терміну лінгвістики (50-ті роки ХХ століття), еквіваленту поняття тексту (70-ті роки ХХ століття) до розуміння дискурсу як висловлювання, що включає суб'єктів, які говорять або пишуть, слухачів або читачів, що є об'єктами дискурсу. При цьому дискурс відбувається в соціокультурному просторі і має владний ресурс.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Термін «дискурс» (discursus (лат.), discourse (англ.), discours (фр.), discusso (італ.)) походить від латинського «discurrere» – «перемови», «обговорення». Вперше як термін він почав використовуватися в епоху Відродження, і здебільшого вживався у негативному сенсі: довгий та незрозумілий монолог. Але з часом дискурс вже набуває рис, де приховані відповідні розумові здібності, відшукуються приховані істини щодо сутності предмета.

В Новий час з дискурсом стали пов'язувати обговорення наукових проблем в есеїстичному стилі з використанням національної (а не латинської) мови. Поступово «дискурсивним» стало називатися таке систематичне, методичне і особливо понятійне мислення, яке поступово, по частинам, представляло деяке ціле і тим самим робило його пізнаваним (Р. Декарт).

В ХУІІІ столітті дискурс і трактат існують поряд один з одним, причому, як правило дискурсивно-есеїстично обговорюються природничі проблеми, а систематично трактуються гуманітарні.

В ХІХ столітті з форми презентації точних наук зникає літературність, і дискурс використовується в сфері естетичного, тим самим готуючи стилістичне підґрунтя для гуманітарних наук, які почали формуватися.

В ХХ столітті почали складатися різноманітні підходи щодо розуміння та визначення поняття дискурсу. Якщо раніше дискурс виступав як категорія суто лінгвістики, то вже з середини 50-х років починає формуватися філософське підґрунтя цього поняття. На таку трансформацію вплинула герменевтична філософія (М. Гайдеггер, Г.-Г. Гадамер П. Ріккерт) з її ідеєю щодо впливу соціальної дійсності на людину та її інтерпретації світу, а також французька школа дискурс-аналізу та ототожнення дискурсу з феноменом влади (М. Фуко, Ж.-Ф. Ліотар, Ж. Дерріда). Надалі поняття дискурсу проникає у психологію, соціологію, етнологію та інші соціогуманітарні науки.

В українській науковій літературі поняття дискурсу і надалі здебільшого сприймається крізь призму лінгвістики. Філософській контекст дискурсу досліджують такі українські філософи як Р. Височанський, А. Карась, А. Свящук, І. Пухта та ін.

Мета. Метою роботи є показати, що використання дискурсу не обмежується лінгвістикою, політикою тощо; дискурс є соціокультурним феноменом.

Виклад основного матеріалу. Поняття «дискурс» має достатньо визначень та інтерпретацій. Наприклад, дискурс – це тип комунікативної діяльності, інтерактивне явище, мовленнєвий потік, який має різні форми вияву (усну, писемну, паралінгвальну), відбувається в межах конкретного каналу спілкування, регулюється стратегіями і тактиками учасників; синтез когнітивних, мовних і позамовних (соціальних, політичних, психологічних тощо) чинників, які визначаються конкретним колом форм життя, залежних від тематики спілкування, має своїм результатом формування різноманітних мовленнєвих жанрів [1, с. 138].

На думку Тойн ван Дейка, дискурс – це комунікативна подія, що відбувається між мовцем і слухаючим (спостерігачем тощо) у процесі комунікативної дії в певному часовому, просторовому й інших контекстах. Ця комунікативна дія може бути мовною, письмовою, мати вербальні й невербальні складові [2, с. 11]. В цілому, на наш погляд, все різноманіття існуючих трактувань дискурсу можна певним чином класифікувати, взявши за основу домінуючі в гуманітарних та соціально-політичних науках теоретико-методологічні підходи.

Так, по-перше, різноманітні лінгвістичні підходи до аналізу дискурсу, включаючи методи соціолінгвістики, лінгвокультурології та інші лінгвістичні дисципліни; по-друге, кратологічні тлумачення дискурсу, які фокусують увагу на владних характеристиках дискурсу; по-третє, семіотичні тлумачення дискурсу, які розглядають його як знаково-символічне культурне утворення, як культурний код; по-четверте, соціально-комунікативні тлумачення, які акцентують увагу на комунікативних цілях та соціальних функціях дискурсу; наступний підхід представляє дискурс як мережевий комунікативний простір, де відбувається конструювання та переформатування реальності. Постмодерністський підхід поєднує елементи різних тлумачень дискурсу.

Означивши різноманітні підходи, слід звернути увагу на те, що всі вони доповнюють один одного, і, в той же час, пропонують ту або іншу методологічну оптику, яка дає можливість сфокусувати увагу на певних аспектах та властивостях дискурсу.

Можна зазначити, що дискурс – сукупність принципів, правил та істин, які дають можливість індивідові зорієнтуватися в просторі й часі. Причому він відображає не лише теоретичні уявлення, а ментальний простір індивіда, який співіснує з іншими. Отже, майже всі названі вище підходи, в своєму тлумаченні дискурсу враховують реальність, тобто соціокультурне оточення, тому дискурс завжди виступає як соціокультурний феномен.

Що мається на увазі? А саме, дискурс розглядається як важливий і невід'ємний агент комунікації, що виступає носієм і ретранслятором змісту, цінностей, ідей, образів, думок, інтерпретацій та інших ментальних і віртуальних утворень. Тому, дискурс можна розглядати як потужний владний ресурс, за допомогою якого соціальні інститути й індивіди здійснюють свою саморепрезентацію, легітимацію, конструювання й просування тих або інших образів реальності, роблять позиціонування себе в соціокультурному й політичному просторі. За право контролювати зміст дискурсів і канали дискурсивних комунікацій між суб'єктами соціально-політичного й культурного життя ведеться напружена конкурентна боротьба. Дискурс виступає як владний ресурс, який представляє собою систему способів позначення, інтерпретацій, оцінок, позиціонування та ідентифікації суспільних суб'єктів, відносин та об'єктів реальності, які закріплені та легітимуються соціальними інститутами.

Для кожного виду дискурсу характерна своя міра співвідношення між статусним та особистісним компонентами. При цьому, безпосередньо і сам учасник дискурсу виступає у різних дискурсивних ролях: індивіда, що рефлексує, саморозвивається та класичного споживача інформації.

Дискурсу об'єктивно притаманні такі системоутворюючі ознаки, як статусна кваліфікованість його учасників; локалізований хронотоп; конвенціонально обумовлена в рамках даного соціального інституту ціль; ритуально зафіксовані цінності; інтенціонально означені стратегії (послідовність мовленнєвих дій в типових ситуаціях) тощо.

Для розуміння дискурсу, а саме як соціокультурного явища, доречно звернутися до термінології П. Бурдьє, який ввів такі категорії як «поле», «соціальний капітал», «символічний капітал» тощо. На його думку, «поле» – це соціальний простір, який функціонує як конкурентний ринок, де інші особи або групи змагаються між собою за вище статусне положення. Той, хто займає вищі статусні позиції, має і більший соціальний капітал, а отже, має більше можливостей панувати над тими, чий соціальний статус є нижчим, а капітал (економічний, культурний, політичний тощо) поступається за своїм обсягом.

Такий підхід сьогодні є досить цікавим, тому що стрімкі соціальні зміни, підвищена соціальна мобільність відривають людину від зв'язків у малих групах. А відчуття належності до

великої маси людей, або включення у велику організацію, все ж таки, не компенсує їй нестачі справжнього спілкування. Функція соціалізації поступово переходить до засобів масової комунікації. Всі ці та інші новації разом призводять до того, що життєвий шлях особистості починає виступати як окремо взятий часовий сегмент, який майже не пов'язаний зі спадковістю поколінь. Традиційні життєві орієнтири мало працюють при вирішенні та подоланні суб'єктивних криз. Але це не означає абстрагування індивіда з контексту соціального життя. Навпаки, індивід, щоб адаптуватися до соціальних реалій, вирішити ризики, повинен більшою мірою ніж раніше опанувати соціальними відносинами та обставинами, включаючи їх у свою сутність. При цьому мова йде не про формаційні зміни, не про зміни структур та їх функцій, а про соціальні практики, зразки поведінки людей. І, як наслідок, для опису та дослідження сучасного суспільства з'являються нові терміни – соціальна практика, соціальна реальність, наслідування правила, габітус, дискурси. Отже, для розуміння будови та розвитку сучасного соціуму потрібно спиратися не тільки на психо-ментальні, а й на соціально конструйовані структури. Саме такою категорією дослідження сучасності, де поєднано усвідомлення ментальних структур, завдяки яким суб'єкт сприймає світ, та об'єктивних структур, які надають можливість «вписуватися» в ситуацію, конструювати практики, і виступає таке поняття як дискурс або, як його називає П. Бурдьє, габітус.

Таким чином, дискурс генерує соціальні практики та регулює оціночні сприйняття і виступає як символічний капітал, що функціонує у соціальному просторі. Соціальні інститути та безпосередньо особистості виступають джерелами формування певної картини світу, яка легітимується та нав'язується людям. Вони виробляють та транслують дискурси (у формі ідей, понять, категорій, принципів, образів та інших символічних фігур), які задають певні рамки нашого бачення та усвідомлення реальності. «Будь-який соціальний агент, – пише Бурдьє, – має деякі принципи сприйняття та ділення. Ми завжди приходимо у світ, і особливо у світ соціальний, з окулярами на очах. У нас «завжди вже» є категорії сприйняття, принципи бачення та ділення, які самі частково є продуктом інкорпорації соціальних структур» [3, с. 121].

З появою різного роду наук і суспільних дисциплін як інтелектуальних соціальних інститутів виникли професійні групи виробників наукових і гуманітарних дискурсів. Представники цих груп взяли на себе функції дискурсивного пояснення, класифікації та легітимації тих або інших способів конструювання картини світу. Дані способи вони демонструють у своїх текстах та публічних виступах.

В працях М. Фуко ми знаходимо трактовку дискурсу як поля дискурсивних практик, які нав'язують суспільству певну оціночну і когнітивну базу, установлюють режими комунікації та порядок мислення тощо. У М. Фуко різні соціальні інститути та сфери знання розглядаються як сфери придушення та дискурсивного контролю, нагляду за дотриманням встановленого порядку слововикористання та порядку речей [4, с. 5].

М. Фуко наголошує на тому, що влада має репресивний характер стосовно як діяльності конкретних осіб, або суб'єктів, так і структури, яка пронизує сучасне суспільство. Далі слід підкреслити, що особливості дискурсу влади ґрунтуються на констатації її можливостей монополізувати слова і смисли, що виводить на рівень розуміння природи домінування через мову, як універсальну структуру комунікації.

Отже, можна зазначити, що дискурс як соціокультурний феномен – це комплекс комунікативних подій, які відбуваються між суб'єктами, які в свою чергу наділені певним статусом, грають відповідні рольові ігри в процесі комунікації.

Слід враховувати, що дискурси не є раз і назавжди сталими, незмінними. Навпаки, в різних країнах вони є різними та навіть в одній і той же країні в різні періоди її історії розрізняються. А оскільки кожна країна це певна культура, яка має етнічне забарвлення, то контексти матриці дискурсу, які мають етнокультурні особливості, розглядаються з позицій їх символічної функції.

Отже, дискурс може вважатися особливим ідеальним соціокультурним утворенням та одночасно комплексом поведінкових програм, реалізація яких забезпечує його відтворення.

Н. Еліас стверджує, що «... будь-яка окрема людина, при всіх її відмінностях від інших людей, несе на собі також специфічний відбиток, загальний для всіх членів суспільства, до якого вона належить» [6.]. Взагалі, дискурс спирається на психічні та ментальні структури індивіда, визначаючи особливості його поведінки та можливості адаптації до оточуючого середовища. А тому дискурс завжди пов'язаний з картиною світу, з ментальністю певного індивіда, або народу. При цьому, як вже зазначалося, дискурс завжди має владний ресурс, який на сучасному етапі розвитку людства представлений, перш за все, володінням інформацією, каналами комунікації та засобами масової комунікації. Тому, «суспільство представляє нам цінності, логіку і запас інформації (як, до речі, і дезінформації), які складають наше «знання». І далеко не кожен в змозі здійснити переоцінку не тільки всієї нав'язаної суспільством картини світу, але навіть її окремих фрагментів. Насправді людина просто не відчуває потреби в такій переоцінці, так як прищеплений в процесі соціалізації світогляд здається їй самоочевидним» [7, с. 110].

Висновок. Дискурс як суспільне, соціокультурне явище стоїть над людиною, тому що інститути «об'єктивовані в тілах» і вимагають визнавати та підкорятися вимогам середовища засобами соціалізації, адаптації. Таким чином, саме за допомогою такого поняття як дискурс ми можемо розкрити символічні механізми впорядкування соціального світу. Саме дискурс виступає як інтеріоризація зовнішніх детермінацій, стає, з одного боку, чимось ментальним, глибинним, а з іншого – відбувається інституційне обмеження способів думати, діяти та говорити, яке цілком підвладне свідомим трансформаціям і змінам. Дискурс, як сукупність набутих диспозицій, є структурованим, тому, що він відображає соціальні умови, за яких він був засвоєний.

Список використаної літератури

1. Бацевич Ф. С. Основи комунікативної лінгвістики / Ф. С. Бацевич. – К.: Академія, 2004. – 344 с.
2. Teun A. van Dijk. The Study of Discourse / van Dijk Teun A. // Discourse as Structure and Process / Ed. by T. van Dijk. – Vol. 1. – L.: SAGE Publications, 1998. – P. 1-34.
3. Социоанализ Пьера Бурдьё. Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии Российской Академии наук. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2001. – 288 с.
4. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. / М. Фуко. – СПб.: Academia, 1994. – 405 с.
5. Фуко М. Порядок дискурса / М. Фуко // Воля к истине: по ту сторону власти, знания и сексуальности. Работы разных лет; пер с франц. – М.: Касталь, 1996. – С. 47-96.
6. Элиас Н. Общество индивидов / Н. Элиас; Пер. с нем. – М.: Практика, 2001. – 336 с.
7. Бергер П. Приглашение в социологию: гуманистическая перспектива / П. Бергер; Пер. с англ. – М.: Аспект Пресс, 1996. – 168 с.

References

1. Batsevich, F. (2004). *Fundamentals of communicative linguistics*. Kyiv: Academia (in Ukr.)
2. Teun A., van Dijk (1998). The Study of Discourse. *Discourse as Structure and Process*, 1, 1-34. London: SAGE Publications.
3. *Socioanalysis of Pierre Bourdieu. Almanac of the Russian-French center of sociology and philosophy of Russian Academy of sciences Institute of sociology* (2001). Moscow: Institute of experimental sociology; SPb.: Aleteia (in Russ.)
4. Foucault, M. (1994). *Words and things. Archeology of Humanitarian Sciences*. SPb.: Academia (in Russ.)
5. Foucault, M. (1996). The order of discourse. *The will to truth: beyond authority, knowledge and sexuality*, 47-96. Moscow: Kastal (in Russ.)
6. Elias, N. (2001). *Society of Individuals*. Moscow: Praxis (in Russ.)
7. Berger, P. (1996). *Invitation to Sociology: Humanistic Perspective*. Moscow: Aspect Press (in Russ.)

BOYKO Olga Petrivna,

Doctor of Sciences (Philosophy),
Professor of the Department of Philosophy
Sumy State University,
e-mail: boykoolga0204@ukr.net

DISCOURSE AS A SOCIO-CULTURAL PHENOMENON

Abstract. Introduction. The article deals with the problem of discourse. The main trends of the doctrine of the discourse in historical perspective have been considered. It has been shown that the realities of modern life are the discursive manifestation through information and communication. The attention has been paid to the

diversity of these approaches and definitions due to the ambiguity of defining the subject of study. Purpose. The objective of this work is to show that the use of discourse is not limited by linguistics, politics and etc. Discourse is a socio-cultural phenomenon with a certain empowered resource. Methods. In the article a method of comparative analysis and the methodological principles of power analysis of M. Foucault and P. Bourdieu have been used. Results. On the basis of works of M. Foucault and P. Bourdieu it has been proved that discourse is a socio-cultural phenomenon, which serves as a complex of communication events occurring between entities, which in their turn are endowed with a certain status and play relevant role games in the communication process. It is quite important to note that in today's society not institutions and norms become increasingly important, but directly acting personalities and their discourses: image, images, etc. The attention has been paid to the fact that discourse is always authoritative resource which at the present stage of human development is based on the availability of information and mass communication. Originality. It has been shown that in the modern world discourse serves as internalization of external determinations, and becomes on the one hand mental, deep, and on the other hand there are institutional restrictions ways to think, act and speak, which is entirely subject to conscious transformations and changes. Discourse as a set of acquired dispositions, is structured so that it reflects the social conditions in which it was learned. Conclusion. Discourse as social, socio-cultural phenomenon is over a human being as the institutions demand to recognize and to submit to the requirements of environment by means of socialization and adaptation. Thus, namely through such concept as discourse we can reveal the symbolic mechanisms of organization of the social world.

Key words: *discourse, discursive practice, discourse analysis, communication, social interaction, empowered resource.*

Одержано редакцією 24.05.2017
Прийнято до публікації 07.06.2017

УДК: 167/168:140.8:62/"04/14"

ТЕРЕШКУН Оксана Федорівна,
кандидат політичних наук,
доцент кафедри філософії, соціології
та релігієзнавства, ДВНЗ
«Прикарпатський національний
університет імені Василя Стефаника»,
e-mail: efforat@gmail.com

ОСОБЛИВОСТІ СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ ПАРАДИГМИ ТЕХНІКИ

Середньовічна парадигма техніки досліджується у контексті історичних трансформацій парадигм техніки. Мета дослідження полягає у виявленні специфіки середньовічної парадигми техніки. Функціональний підхід, історична реконструкція та експлікації дозволили розкрити тісний, нерозривний зв'язок між конституюванням і функціонуванням техніки у Середні віки та середньовічними світоглядними універсаліями. Доведено, що особливість середньовічної парадигми техніки зумовлена пануванням релігійного світогляду. Відповідно технічна діяльність здійснювалась не в раціоналістичних формах, а в рамках християнськи орієнтованого світогляду, де основними універсаліями виступали креаціонізм, теоцентризм, провіденціалізм та ревелюціонізм. Встановлено, що філософське пояснення техніки отримало християнське релігійне трактування як наслідування ремісником Бога-творця. Прообразом та моделлю речі виступає божественна ідея, яку ремісник втілює через технічну діяльність.

Ключові слова: *техніка, середньовічна техніка, світогляд, світоглядні універсалії, світоглядна картина світу, парадигма техніки, Бог.*

Постановка проблеми. Кожна історична епоха – це своєрідна світоглядна арена боротьби та протистояння різних типів світоглядів з їх світовідчуттям, світосприйняттям та світорозумінням. Домінування певного світогляду в ту чи іншу епоху зумовлювало розвиток

чи гальмування суспільства, його різноманітних сфер. Світоглядний центризм історичних епох завжди був предметом філософського дослідження. Проте до ХХІ ст. світоглядний центризм не розглядався у контексті філософії техніки. На це є дві основні причини: по-перше, пізнє становлення філософії техніки, а, по-друге, домінування матеріалістичної (зокрема марксистської) позиції щодо розвитку суспільства, де базовим чинником вважався матеріальний (технічний) аспект.

Мета дослідження полягає у виявленні специфіки середньовічної парадигми техніки. Завдання: визначити світоглядні універсалиї, які детермінували середньовічну картину світу, пов'язати розвиток та функціонування середньовічної техніки зі світоглядною картиною світу, виявити залежність техніки від світоглядних універсалиї Середньовіччя.

Методологія дослідження ґрунтується на, по-перше, парадигмальному підході щодо історичних епохальних трансформацій техніки, по-друге, історичній реконструкції, виокремленні та експлікації середньовічної парадигми техніки, по-третє, аналізі середньовічної парадигми техніки як моделі осмислення та пояснення техніки, її включеності у світоглядну картину світу, по-четверте, функціональному підході, який дозволив виявити і розкрити тісний, нерозривний зв'язок між конституванням і функціонуванням техніки в епоху Середньовіччя та світоглядними універсалиями зазначеної епохи. Дана методологія дозволить зрозуміти логіку історичних зрушень у розвитку техніки та її осмисленні. Головна інтенція у дослідженні парадигмальної трансформації техніки у Середні віки – пов'язати історію техніки зі світоглядними змінами, що відбувалися в історії людства, надати історії техніки більш «людяніших рис» [1, с. 14-18].

Аналіз останніх досліджень і публікацій. У філософії техніки склалася низка підходів до дослідження історії розвитку техніки: історичний, соціологічний, марксистський, цивілізаційний, природничонауковий та технознавчий [більш детальний аналіз підходів див. 2, с. 79]. Незважаючи на важливість таких досліджень, вони мають обмежений характер, оскільки відривають розвиток техніки від світоглядної картини світу, яка має важливе значення для конститування, розвитку та функціонування техніки.

Філософсько-методологічною базою даного дослідження виступили праці відомих філософів ХХ ст. – М. Гайдеггера, Ж. Еллюля, Л. Мамфорда, Х. Ортеги-і-Гассета, О. Шпенглера, К. Ясперса та ін., які осмислювали техніку в історико-культурному контексті та надавали історії техніки гуманітарного спрямування. Техномістичним ідеям та практикам минулого, що працюють в сучасних умовах, присвячено монографію американського філософа Е. Девіса «Техногнозис: міф, магія і містицизм в інформаційну епоху» [3]. В ній автор пов'язує витoki технологій з містичними імпульсами, поєднуючи різноманітні технології з духовністю. Продовжуючи їх традицію щодо рефлексії техніки, ми здійснили спробу співвіднести розвиток техніки зі світоглядними універсалиями Середньовіччя, звертаючи увагу на «нетехнічні» засади техніки.

Виклад основного матеріалу. Світогляд людини формується за допомогою світоглядних універсалиї (світ, буття, рух, простір, час, природа, людина, Бог, добро, зло, істина, космос та ін.). В них акумулюється історично накопичений соціально-культурний досвід, за допомогою якого людина осмислює, оцінює та переживає світ, зводить у єдине ціле всі явища дійсності, що потрапляють у сферу її життєдіяльності, досвіду. Проявляються світоглядні універсалиї у різноманітних формах духовного та практичного освоєння людиною світу в буденній мові, феноменах моральної свідомості, естетичному освоєнні світу, функціонуванні техніки тощо. Для людини «смисли універсалиї виступають як своєрідні глибинні програми, які обумовлюють зчеплення, відтворення і варіації всього багатоманіття конкретних форм і видів поведінки та діяльності, характерних для певного типу соціальної організації» [4, с. 57]. Смисли універсалиї кожної культури найчастіше виступають як щось само собою зрозуміле і відповідно з чим люди вибудовують свою діяльність, як правило, не усвідомлюючи їх як глибинні основи свого світовідчуття, світосприйняття та світорозуміння.

Основу середньовічної парадигми техніки заклало християнське віровчення. Християнське світосприйняття, хоча і не було суто філософією, однак містило низку

філософських ідей і служило підґрунтям середньовічних філософських систем та світоглядної картини світу. Середньовічний світогляд включає три начала: архаїчне у вигляді елементів язичництва, античне (філософські системи Платона та Аристотеля, неоплатонізм) і християнське віровчення. Християнська ціннісна система виступає домінуючою і цементує та надає нового смислу і язичницьким, і античним формам свідомості та поведінки. Однак вагомим є й зворотній вплив архаїчних (зокрема ритуальних) та античних філософських форм свідомості, які в елліністичну добу були вже достатньо раціональними, на християнське світосприйняття.

У середньовічній картині світу переосмислюються основні світоглядні універсалії, а саме: уявлення про природу, світ (космос), Бога, людину, працю, науку тощо. З утвердженням християнського світогляду основні світоглядні універсалії істотно трансформуються. Вони починають переосмислюватися з монотеїстичної позиції уявлення про християнського Бога. Окрім монотеїзму, який відрізняє середньовічну світоглядну картину від попередніх, християнський Бог усемогутній і всеблагий, він досконалий у всіх аспектах, володіє всіма чеснотами. На противагу безликому першопочатку, що фігурував у попередніх картинах світу, християнський Бог – особистість, з якою людина може встановити відносини через віру. Язичницькі та античні боги були просто безсмертними істотами зі всіма своїми вадами. Вони підпорядковувалися безликій долі чи необхідності. Християнський Бог вищий за закони природи, він надприродний. Створивши закони, він може і порушити їх шляхом сотворення чуда. Керує світом Премудрість Божа, а не безликі (механічні) закони. Поряд із Богом немає ніякого первоначала, все створено Богом. Світова історія постає як прямолінійний і незворотний процес, який має початок (сотворення Богом світу) і кінець. З точки зору технічної ретроспективи Бог, який створив світ і людину за шість днів, виступає передвісником «майбутнього проектувальника й інженера», для яких функції замислу та його реалізація сутнісні [5, с. 125].

Базовими принципами, які змінили смисл основних світоглядних універсалій середньовічної світоглядної картини, були: *креаціонізм, теоцентризм, провіденціалізм та ревелюціонізм*. Принцип креаціонізму стверджує, що «все змінюване створене богом з нічого і, навпаки, все створене змінюється і прагне до нікчемності» [6, с. 390]. Теоцентризм вважає Бога джерелом всякого буття, блага та краси. Провіденціалізм виходить з того положення, що «бог перманентно править створеним ним світом, людською історією та поведінкою кожної окремої людини» [6, с. 391]. Згідно з ревелюціонізмом, «найбільш надійний і достовірний спосіб пізнання найважливіших для людини істин полягає в осягненні смислу священних писань, які містять у собі божественне одкровення», тобто розкриття божественної волі і таємниць буття вже дано людям в божественному одкровенні [6, с. 393].

У середньовічному розумінні природа одночасно виступає і як Боже творіння, і як «служниця бога, котра втілює в матерії його думки і плани» [7, с. 51]. На відміну від християнського тлумачення, природа у греків виступала як така, що існує одвічно, вона позаісторична і є началом всіх речей та джерелом їх змін. Середньовічне трактування вважає природу, по-перше, створеною Богом; по-друге, і саму «творящою», оскільки нею керує Бог, а тому все, що вона творить, пов'язано з волею Божою; по-третє, створеною Богом для людини, тому що у світовій ієрархії людина є найвищим Божим творінням за його образом і подобою. Християнський світогляд долає зневагу, байдужість, яка була характерна для попередніх світоглядних картин матеріального світу, заперечує думку, що світ – це ілюзія. Ні архаїчна, ні антична людина не протиставляла себе світові. Навпаки, вона вважала себе частинкою (мікрокосмом) світу (макрокосмосу). У християнській світоглядній картині світу людина і світ розділені, протиставлені. Людина створена для того, щоб правити природою. Природа отримує статус практичного функціонального значення для людини, технічного оперування нею.

У Середні віки людина мислиться двояко: з одного боку, вона має смертне тіло, а з іншого – наділена безсмертною душею. В християнському світогляді ідеалом та головною властивістю людини є не розум, а віра, яка потребує великих вольових зусиль. Пізнавальна

здатність людини не є її основною властивістю. Розум виступає як функція віри, він підкорений вірою, підпорядкований їй, а його рух і внутрішню форму визначають дві тези: перша – вірую, щоб розуміти (*credo ut intelligam*), і друга – розумію, щоб вірити (*intelligo ut credam*) (Августин Блаженний).

Під впливом трактування природи як «творючої», продуктивної сили, спостерігаючи за всіма її змінами, людина ніби прозирає, вона бачить божественні сили, процеси та енергії, доступ до яких їй в принципі відкритий через розум. Адже людина є образом Бога, а тому наділена спорідненими з Богом якостями: безсмертною душею та розумом. Джерело перманентних природних змін міститься не в природі, а в Богові, через його посередництво у природі відбуваються всі зміни: «Бог діє у всіх речах потаємно. Через це у Святому Письмі природна діяльність приписується діючому в природі Богу, відповідно до сказаного: «Ти шкірою і плоттю одягнув мене, кістками і жилами скріпив мене» (Іов. 10:11)» [8, с. 396]. Світ, створений Богом з нічого, лише за допомогою його благої волі, трактується як такий, що позбавлений онтологічної основи в собі, а Бог «не просто є у власному сенсі слова, не просто містить у собі повноту буття, він є... *суб'єкт* буття» [9, с. 25]. Переносячи продуктивність природи і на себе, людина усвідомлює свою можливість теж творити, оскільки наділена розумом, частково подібним до Божого. Вона спроможна зрозуміти божественний замисел і божественні закони розвитку та функціонування природи. Але все, що людина пізнає і творить, вона здійснює не для власних потреб, не для покращення і полегшення земного життя (у земному житті вона має пройти через муки, страждання, спокутувати гріхи), «не для стороннього вжитку, а «для слави Божої»», тобто для того, щоб виявити досконалість божественного мистецтва: «Весь світ є не що інше, як мистецтво божественного майстра» [9, с. 28]. У своїх трактатах Т. Аквінський наводить безліч прикладів аналогії праці ремісника і Бога.

Світ, створений Богом, був досконалим, але вчинивши гріхопадіння, людина і світ стали перебувати у зіпсутому, занепалому стані, наражатися на муки, страждання, хвороби, смерть. Всі люди при народженні успадковують первородний гріх, який нівечить, спотворює душу. Смысл буття людини – не у творчості й пізнанні світу, не в самореалізації, а в спасінні душі. В попередніх картинах світу тема спасіння душі вирішувалась через медитацію, споглядання ідей та пізнання. Такі форми спасіння душі були недоступні більшості людей, тому спастись могли лише обрані. Шляхом спасіння у християнстві постає віра в Бога та дотримання заповідей Божих. Цей шлях під силу кожній людині. Моральні заповіді Бога – це «правила духовної гігієни», і той, хто не дотримується, переступає їх, завдає шкоди своїй душі [10, с. 32]. Крім того, спасіння душі залежить від виконання важкої, виснажливої праці, яка, по-перше, очищає душу, по-друге, приборкує плоть, по-третє, робить покірним серце.

На відміну від духовної, трудова активність людини, її технічна діяльність з метою покращення світу засуджувалась християнством. Світом править Бог, а тому це його прерогатива, а не справа людини: «всі природні речі було створено божественним мистецтвом, і тому їх можна вважати витворами мистецтва Бога» [8, с. 261]. Людині необхідно відмовитися, якщо це можливо, від природних потягів або максимально їх обмежити (піст, утримання, неспання тощо) і займатися спасінням душі, готуватися до кінця світу, до суду Божого. Той, хто заслужить спасіння, буде вічно насолоджуватися блаженством. Відповідно важка, виснажлива праця – це шлях до очищення, спасіння душі. Полегшувати працю за допомогою техніки не потрібно. Треба терпіти земні муки і страждання заради спасіння душі.

З поширенням християнських цінностей змінюється ставлення до фізичної праці, «бо ми співробітники Божі» (1 Кор. 3:9). Якщо в античності важку фізичну працю прирівнювали до рабської, невільної праці, а тому вважали негідною вільної людини, то ставлення до неї у середньовіччі радикально змінилося під впливом християнського віровчення та долучення до ремісницької діяльності чернецтва: «Все, що може рука твоя робити, під силу роби» (Проп. 9:10). У посланні св. апостола Павла зазначається, що треба старатися ретельно «робити свою справу і працювати власними руками, як ми заповідали вам» (1 Сол. 4:11). У заповідях Божих Старого Завіту багаторазово звучать настанови: «шість днів працею і роби [в них] усілякі справи

твої» (Вих. 20:9). Як робота, так і відпочинок («шість днів працюватимеш, сьомого ж дня відпочиватимеш», є християнським обов'язком (Вих. 34:21). Винагородою за працю буде благодать Божа. Господь дав «мудрість у серце» всім, «кого хист тягнув узятися до діла, щоб довести його до кінця» (Вих. 36:2). Неробство, байдикування, гультьяйство суворо засуджували та вважали смертним гріхом: «Піди до мурашки, ледащо, подивись на дії її, і будь мудрим. Немає у неї ні начальника, ні приставника, ні повелителя; але вона заготовляє влітку хліб свій, збирає під час жнив їжу свою. [Або піди до бджоли і дізнайся, яка вона працелюбна, яку поважну роботу вона виконує; її працю споживають задля здоров'я і царі, і простолюдини; її люблять і славлять усі; хоча вона силою слабка, та мудрістю шанована]. Доки ти, ледащо, спатимеш? Коли ти встанеш зі сну твого? Трохи поспиш, трохи подрімаєш, трохи склавши руки, полежиш: і прийде, як перехожий, бідність твоя, і нужда твоя, як розбійник. [Якщо ж не лінуватимешся, то, як джерело, придуть жнива твої, злидні ж далеко втечуть від тебе]» (Прип. 6:6-11) Даром Божим вважали те, що людина бачить «добре у всякій праці своїй» (Проп. 3:13). Саме в Біблії ми знаходимо всім відомий імператив: «хто працювати не хоче, нехай і не їсть!» (2 Сол. 3:10). Таким чином, ставлення до праці було суперечливим: і негативним, і позитивним. З одного боку, це покарання людини за її гріховність, а тому у праці вона спокутує свої і людського роду гріхи, а з іншого – це Божий дар, служіння Богу та спасіння душі.

Людина повинна служити Богу, для цього їй потрібен час. Тому у ремісницькій діяльності вона використовує сили природи (воду, вітер), і тим самим робить працю більш продуктивною, вивільняючи час для богослужіння. З метою заміни мускульної сили людини енергією джерел природи – вітру і води – у Середні віки було застосовано для виробничих цілей вітряні та водяні млини, які в античності були лише гаджетами (іграшки-автомати Герона Александрійського). Вирішальним був той факт, що до технічної діяльності долучилося багато рабів та ченців, які займалися шевським, кравецьким, столярським, ювелірним ремеслами. Монастирі, як відносно замкнуті господарства, могли процвітати лише при достатній забезпеченості ремісницькими виробами. Звідси достатньо розвинене монастирське ремесло Середньовіччя. Навіть апостоли заробляли собі на життя ремеслом: «а що був він того ж ремесла, то в них позостався та працював; ремесло ж їхнє було виробляти намети» (Діян. 18:3). Повсюдне поширення чернецького ремесла підсилило значущість фізичної праці та її позитивну оцінку. Ремісницьку працю почали усвідомлювати як: по-перше, форму служіння Богу, по-друге, радісну жертву Богу, по-третє, умертвіння плоті і вже аж, по-четверте, засіб отримання господарських результатів. Займаючись брудною ручною роботою, ченці очищали та одухотворяли її. *Повага до чернецької праці не тільки змінила ціннісні настанови щодо повсякденної праці ремісників, а й загалом змінила ціннісну орієнтацію зі споглядально-теоретичної на діяльнісно-практичну.* Завдяки практичному технічному розвитку в середньовічних монастирях, які були своєрідними «фабриками» з виробництва необхідних речей, зароджуються «лабораторії» технічного експериментування.

Спільною рисою середньовічного та архаїчного ставлення до успішності людської діяльності було підтримання зв'язку з Богом, отримання його благословення. Для цього залучали такий релігійний ритуал як техніку очищення душі: молитву, сповідь, піст, обряд тощо. Релігійні ритуали мали велике значення у соціальному та культурному житті середньовічної людини. Вони сприяли потужному розвитку символізму у соціальній практиці. Соціальний символізм та ритуальна техніка є різновидами архаїчної світоглядної картини. Середньовічний виробничий і природний цикли об'єднувалися у низку релігійних ритуалів, обрядів, церемоній та свят, яких належало суворо дотримуватися. Для ефективного та успішного виготовлення речей і загалом будь-якої практичної дії необхідною умовою було здійснення християнських ритуалів. Початок важливих виробничих процесів завжди відзначали молебнем та релігійно-магічними діями.

У рамках Середньовіччя техніка розвивалася у двох напрямках: духовному і ремісницькому. Особливо потужний розвиток отримала техніка богослужіння, ритуалу, обрядовості, техніка екзегетики, техніка мислення завдяки правильно побудованому логічному

силогізму для обґрунтування буття Бога тощо. Духовна техніка була провідною і досягла значних висот у своєму розвитку, заклавши основи духовності. Матеріальний технічний арсенал складався в основному з простих знарядь, інструментів, які давали низький рівень продуктивних сил. У Середньовіччі неподільно панувало натуральне господарство зі слабким суспільним поділом праці. Знаряддя праці залежали від фізичної сили та вправності майстра. Технічна діяльність була репрезентована ремеслом, яке було суто емпіричним та безсистемним набором знань з міфологічним оформленням. Середньовічні рецептурні збірники містили дивні технологічні вказівки щодо виготовлення речей, наприклад, золота з міді за допомогою додавання екзотичного засобу «золи василиска» (змія-дракона) чи розм'якшення коштовних каменів у «крові козла» [11, с. 126]. Рецептурні посібники відображали середньовічне мислення, яке в своїй основі ще не було технологічним, а міфологічним, анахронічним, народним віруванням, істотно відрізнялось від офіційного християнського віровчення. За ремісницькою діяльністю стоїть магіко-міфологічна картина світу. Відповідно у рецептурних збірниках тієї епохи знайшло відображення світосприйняття ремісниками своєї діяльності, а саме: міф про героя-змієборця, коваля-деміурга тощо. Діючи за такими чаклунськими рецептами, ремісник ніби здійснював магічний ритуал, що відтворював міфологічний сюжет. Він виявлявся ніби непричетним до спільноти звичайних людей, тому, що був наділений особливою магічною мудрістю і вмінням. Відповідно ремісницька діяльність усвідомлювалась як магічне знання і вміння, яке використовувалося як «теоретична» основа ремісницького виробництва. Для ремісника міф не був певною сумою знань, міф – це життя, «його не вивчали, в ньому жили, в ньому мислили» [11, с. 127]. Найімовірніше, ремісник навіть не знав до пуття міфів, тому що до кінця XIII ст., коли появилися рецептурні збірники, стародавні міфи в основному були вже забуті. Але вони продовжували жити в культурі на неусвідомленому рівні. Міфів не знали, але їх дотримувалися. Середньовічна система мислення – це міфомислення, яке організовувало світосприйняття того часу.

Магічність ремесла стала важливим чинником байдужості його до науки. Місце наукового знання займає магіко-міфологічна система знання і вміння. Навіть якщо наукові знання (математичні, а саме геометричні чи арифметичні) потрапляли в систему поглядів ремісника, то вони досить швидко міфологізувалися, набували магічного значення.

Під впливом християнського світогляду переосмислюється наука. З'ясовуючи сутність речей, наукові знання в середньовіччі не просто відповідають логіці та онтології, а зобов'язані відповідати божественному провидінню, розкривати його замисел. Розум людини має уподібнитися Божественному Розуму. Людина повинна сприймати світ як творіння Боже, а наука – займатися не тільки описом об'єктів пізнання, а й описом божественного провидіння, виявляючи при цьому всюди присутню божественну сутність. Відповідно середньовічна наука була не тільки дескриптивною, а й прескриптивною, нормативною, канонічною. На світоглядну картину світу та середньовічну парадигму техніки великий вплив мали трактати відомих та впливових мислителів тієї доби: Альберта Великого, Августина Блаженного, Томи Аквінського, Роджера Бекона, Вільяма Оккама, Бонавентури та менш відомих: технохіміка-ремісника Ар-Разі (IX-X ст.), Роберта Гросетеста – оксфордського вчителя Р. Бекона, який займався дослідженнями у сфері оптики (трактат «Про світло»), Петра із Марікура, або «Пeregринуса», який винайшов компас («Лист про магніт», 1269 р.) та працював над створенням вічного двигуна – *perpetuum mobile*.

Середньовічна ремісницька техніка розвивалась традиційно, оскільки середньовічна культура була у своїй основі канонічною та орієнтувалася на освячену століттями традицію. Вона була заснована на священному тексті, що виступав головним канон-концептом традиційної культури, а «всі інші канони, наприклад ті, які осмислювали і регламентували діяльність та професійну поведінку ремісника, були ніби продовженням, проєкціями головного канону на конкретні сфери певного цілісного образу культури співвіднесеного із сакральним текстом» [12]. Ця особливість середньовічної культури наклала відбиток на розвиток ремісницької техніки.

Основним підґрунтям середньовічної науки і техніки був авторитет (Святого письма, Церкви, теологів). Посилання на авторитети було безумовним доказом правоти. За таких умов ефективний розвиток був неможливим. Допускалися лише коментарі до канонічного тексту. Феномен канонічності притаманний і ремісницькій техніці. Наприклад, до ремісницьких виробів висували певні вимоги, своєрідний стандарт, який за жодних умов не можна було порушувати. Виріб повинен бути не гіршим за стандарт, бо тоді він не відповідатиме вимогам споживача, але і не кращим, оскільки він створить «небажану конкуренцію в цеховій організації» ремісників [13, с. 157]. Цехові організації ремісників суворо регламентували виробництво не тільки поганих, неякісних товарів, а й надто хороших, які виходили за формат канону. Вони контролювали не тільки якість ремісницьких виробів, а й їх кількість, адже різниця в якості та кількості виготовленої продукції могла «привести до того, що у когось купуватимуть більше, у кого буде нижча собівартість продукції і, значить, він виявиться багатшим за іншого, а це викличе розшарування і конфлікти у спільноті» виробників [14, с. 120].

Будь-які зміни, нововведення, інновації, винаходи вважали неприйнятними, якщо вони не були зафіксовані у каноні. Цехові організації, гільдії ремісників суворо наглядали та забороняли користуватися новою технікою, технологією, рекламувати вироби та продавати їх за нижчими цінами, ніж ті, які були встановлені статутами цехів та гільдій. Винахідництво не тільки не схвалювали, а й вважали шкідливим, оскільки модернізація техніки і технології могли призвести до втрати роботи або її здешевлення, зруйнувати традиційну структуру ремесла. Середньовічний світогляд не сприймав світ у русі та розвитку. У своїй Божественній основі він здавався незмінним, нерухомим: «Вічність, а не час, була визначальною категорією свідомості; час вимірює рух, а вічність означає постійність. Зміни відбуваються лише на поверхні» [7, с. 265]. Нове не мало соціальної підтримки, оскільки проблеми сталості, традиції домінували у свідомості людей того часу. Звичайно, за тисячолітній період епохи Середньовіччя модернізація у ремісницькій діяльності відбувалася. Особливо важливими виявилися винаходи окулярів, зорової труби, компаса, пороху, книгодрукування та механічного годинника. Але в основному зміни здійснювалися за рахунок запозичень зі східних культур (здебільшого з Китаю: папір, порох тощо) та їх удосконалень відповідно до умов. Наприкінці Середньовіччя в результаті надмірної регламентації діяльності майстрів цехова організація ремісників гальмує розвиток виробництва і не відповідає новим вимогам та запитам ринку.

Через неприйняття новизни середньовічним світоглядом техніка ремесла здебільшого була анонімною. Винахідники часто приховували своє авторство або приписували його якомусь авторитету. І навіть якщо майстер ставав відомим, то свою головну місію він розумів як відтворення вже існуючих традиційних технічних прийомів та одержання досконалої форми виробу, яка б якнайкраще відтворювала «досконалий взірець продукту, канонізований цеховими або церковними установками на тій підставі, що він найбільш близький до божественного першообразу речі» [12].

У свідомості ремісника важливу роль відігравала форма виробу, оскільки форма має божественні витоки. Доказом того, що ремісник правильно відтворив форму, побачивши її духовними очима, була краса технічного виробу. Середньовічне ремесло нерозривно пов'язане з мистецтвом. Терміни «*techne*» і «*ars*» у середньовіччі означали вміння, майстерність і практичні знання, якими володів ремісник: «Коли неук потрапляє в майстерню ремісника і бачить там безліч інструментів, призначення яких йому незрозуміле, то, якщо він не вельми розумний, вони можуть видатися йому непотрібними. Більше того, якщо через необережність він обпечеться або пораниться гострим інструментом, то він, ще може статися, подумає, що багато інструментів шкідливі. Майстер же, знаючи, що до чого, просто посміється з його глупости» [15, с. 304].

У Середні віки ще не відбулося розмежування техніки і мистецтва. Вони охоплювали сім механічних мистецтв (*artes mechanical*) та сім вільних мистецтв (*artes liberales*). До

механічних мистецтв належали землеробство, полювання, мореплавство, ткацьке, зброярське ремесла, лікування, театральне мистецтво, а також усі споріднені ремесла і мистецтва, всі види діяльності, що пов'язані з виготовленням інструментів, підготовкою природних матеріалів до виробництва. Сім вільних мистецтв поділяли на три (тривіум): граматики, діалектика, риторика і чотири (квадрівіум): арифметика, геометрія, астрономія і музика. Провідним принципом у тривіумі був логічний, тобто вміння мислити. Так само як у механічних мистецтвах, у квадрівіумі – вміння робити. Вміння мислити цінували більше, ніж вміння робити. Представник схоластики Бонавентура зазначав: «Світло зовнішнє, тобто світло технічних умінь... осягає рукотворні форми, зовнішні людині і вигадані нею для усунення недоліків власного тіла... Кожне технічне вміння служить або для полегшення, або для зручності, спрямоване воно або на позбавлення від смутку, або на користь і насолоду» [16, с. 132].

Висновки. Отже, у Середньовіччі філософське пояснення техніки отримало християнське релігійне трактування як наслідування ремісником Бога-творця. Прообразом та моделлю речі виступає божественна ідея, яку ремісник втілює через технічну діяльність. Ремісницька техніка – це продовження і завершення діяння Божого. Все природне сотворене Богом, а все штучне – людиною. Майстер лише копіює божественні форми, втілюючи їх у матеріальних речах. Техніка, яка трактується як рукотворне долучення до творчості божественної, сприяє зміні матеріального світу як «світу зовнішнього» хоча і стоїть нижче стосовно філософії як «світу внутрішнього» та благодатно Божою як «вищого світу», проте займає гідне місце у світоглядній картині світу в силу реалізації дарованого Богом людині права на володіння земним світом. І хоча техніка у Середньовіччі набула поширення, структурувалася, широко використовувалася і навіть розвивалася, а також неодноразово згадувалася у філософських трактатах, все ж сподіватися на технічний прогрес було марно, оскільки для християнськи орієнтованого світогляду, що думав і дбав лише про спасіння душі, техніка залишалась значно нижче за своїм статусом. Все нове, у тому числі техніку, здебільшого оцінювали негативно, а тому середньовічні мислителі та ремісники посилалися насамперед на спадкоємність та авторитет. Крім того, розрив технічної діяльності і науки, вся соціально-культурна атмосфера традиційної цивілізації ускладнювали або навіть перешкоджали процесу винахідництва. Емпірично намагаючись кращий та ефективніший спосіб створення виробу, ремісник часто не усвідомлював, що творить щось нове. Крім того, паростки нового світосприйняття та зміна ціннісних орієнтацій змінили ставлення до ручної праці. У середньовіччі ремісницька діяльність поєднується з інтелектуальною, духовною завдяки діяльності монахів, які були освіченими, добре володіли різними ремеслами і не соромилися ручної роботи. Саме через ремісницьку діяльність ченців окреслюється тенденція поєднання інтелектуальної та ремісницької праці, яка проявляється як покращення, вдосконалення запозичених технічних операцій та інструментів з інших регіонів і культур. Поєднання інтелекту з ремеслом створювало передумови для вдосконалення техніки і ремісницької майстерності в епоху Відродження, а також розвитку ідеї експериментального природознавства у науці Нового часу. Вважаємо перспективним дослідженням ренесансну парадигму техніки, яка зумовлена пануванням нового світогляду, наповненого новим змістом, відмінного від попередніх епохальних світоглядів.

Список використаної літератури

1. Тавризян Г. М. Философы XX века о технике и «технической цивилизации» / Г. М. Тавризян. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. – 216 с.
2. Терешкун О. Ф. Антична парадигма техніки / О. Ф. Терешкун // Антропологічні виміри філософських досліджень: збірник наукових праць. – 2016. – № 9. – С. 78-88.
3. Дэвис Э. Техногнозис: миф, магия и мистицизм в информационную эпоху / Э. Дэвис [пер. с англ. С. Кормильцевича, Е. Бачинской, В. Харитоновна]. – Екатеринбург: Ультра. Культура, 2008. – 480 с.
4. Степин В. С. Философская антропология и философия культуры / В. С. Степин. – М.: Академический проект; Альма Матер, 2015. – 542 с.
5. Розин В. М. Философия техники / В. М. Розин. – М.: NOTA BENE, 2001. – 456 с.
6. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии (латинская патристика) / Г. Г. Майоров. – М.: Мысль, 1979. – 431 с.

7. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры / А. Я. Гуревич. – М.: Искусство, 1984. – 350 с.
8. Аквинский Ф. Сумма теологии / Ф. Аквинский. – К.: Эльга, Ника-Центр, 2005. – Ч. 1, Т. 3. – 576 с.
9. Ахутин А. В. Понятие «природа» в античности и в Новое время («фюсис» и «натура») / А. В. Ахутин. – М.: Наука, 1988. – 208 с.
10. Попкова Н. В. Антропология техники: Становление / Н. В. Попкова. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – 376 с.
11. Котенко В. П. История и философия технической реальности / В. П. Котенко. – М.: Академический Проект; Трикста, 2009. – 623 с.
12. Сидоренко В. Ф. Генезис проектной культуры и эстетика дизайнерского творчества. Автореф. дис. на соискание уч. степени доктора искусствоведения / В. Ф. Сидоренко. – М.: ВНИИТЭ, 1990. – 32 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://cheloveknauka.com/genezis-proektnoy-kultury-i-estetika-dizaynerskogo-tvorchestva>.
13. Горохов В. Г. Концепции современного естествознания и техники / В. Г. Горохов. – М.: ИНФРА-М, 2000. – 608 с.
14. Харитонович Д. Э. Ремесло. Цехи и миф / Д. Э. Харитонович // Город в средневековой цивилизации Западной Европы. – Т. 2: Жизнь города и деятельность горожан. – М.: Наука, 1999. – С. 118-124.
15. Аквинский Ф. Сумма теологии / Ф. Аквинский. – К.: Эльга, Ника-Центр, 2003. – Ч. 1, Т. 2. – 336 с.
16. Бонавентура. О возвращении наук к теологии / Бонавентура // Вопросы философии. – 1993. – № 8. – С. 132-171.

References

1. Tavrzyan, G. M. (2009). *Philosophers of the twentieth century on the technique and "technical civilization"*. Moscow: Russian Political Encyclopedia (ROSSPEN) (in Russ.)
2. Tereshkun, O. F. (2016). Antique paradigm of technology. *Antropologichni vymiry filosofskiykh doslidzhen' (Anthropological dimensions of philosophical research)*, 9, 78-88 (in Ukr.)
3. Davis, E. (2008). *Techgnosis: Myth, Magic and Mysticism in the Age of Information*. Ekaterinburg: Ultra. Culture (in Russ.)
4. Stepin, V. S. (2015). *Philosophical Anthropology and the Philosophy of Culture*. Moscow: Academic project; Alma Mater (in Russ.)
5. Rozin, V. M. (2001). *Philosophy of technology*. Moscow: NOTA BENE (in Russ.)
6. Mayorov, G. G. (1979). *Formation of medieval philosophy (Latin patristic)*. Moscow: Thought (in Russ.)
7. Gurevich, A. Ya. (1984). *Categories of medieval culture*. Moscow: Art (in Russ.)
8. Aquinas, F. (2005). *Sum of theology, 1, 3*. Kyiv: Elga, Nika-Center (in Russ.)
9. Akhutin, A. V. (1988). *The concept of "nature" in antiquity and in the New Time ("fūsis" and "nature")*. Moscow: Nauka (in Russ.)
10. Popkova, N. V. (2009). *Anthropology of technology: Formation*. Moscow: Book House "LIBROKOM" (in Russ.)
11. Kotenko, V. P. (2009). *The History and Philosophy of Technical Reality*. Moscow: Academic Project; Triksta (in Russ.)
12. Sidorenko, V. F. (1990). *Genesis of design culture and aesthetics of designer work*. Retrieved from: <http://cheloveknauka.com/genezis-proektnoy-kultury-i-estetika-dizaynerskogo-tvorchestva>.
13. Gorokhov, V. G. (2000). *Concepts of Modern Natural Science and Technology*. Moscow: INFRA-M (in Russ.)
14. Kharitonovich, D. E. (1999). Craft. Workshops and myth. *City in the medieval civilization of Western Europe, 2. The life of the city and the activity of the townspeople*, 118-124. Moscow: Nauka (in Russ.)
15. Aquinas, F. (2003). *Sum of theology, 1, 2*. Kyiv: Elga, Nika-Center (in Russ.)
16. Bonaventure (1993). On the Return of Sciences to Theology. *Voprosy filosofii (Questions of Philosophy)*, 8, 132-171 (in Russ.)

TERESHKUN Oksana Fedorivna,

Candidate of Political Science,
Associate Professor of the Department of Philosophy,
Sociology and Religious Studies,
Vasyl Stefanyk Precarpathian national University,
e-mail: efforat@gmail.com

FEATURES OF THE MEDIEVAL PARADIGM OF TECHNIQUE

Abstract. *Introduction. Each historical epoch is a kind of world-view arena of struggle and confrontation of different types of world-views that shape the world outlook picture of world with their sensation of world, perception and understanding of it. The domination of a certain world outlook in one or another era predetermined the development or inhibition of society, its various fields. The world outlook centrism of historical epochs has always been the subject of philosophical research. However, until the XXI century, world outlook centrism was not considered in the context of the philosophy of technique. The purpose of the research is to identify the specifics of the medieval technique paradigm. The methodology of*

the research is based on, firstly, the paradigmatic approach to the historical epochal transformations of technique, secondly, the historical reconstruction, the isolation and explication of the medieval paradigm of technique, thirdly, the analysis of the medieval paradigm of technique as a model of comprehension and explanation of technique, its inclusion in the worldview picture of the world, fourthly, a functional approach, which allowed to reveal inextricable link between the constitution and the functioning of technique in the Middle Ages and ideological universals of this era. The main intention in the research of the paradigm transformation of technique in the Middle Ages – to link the history of technique with worldview changes that occurred in the history of mankind, to give the history of technique more humane features. Results. It was established that the philosophical explanation of technique was Christian religious interpretation as an imitation of the artisan of God-creator. The prototype and model of the thing is the divine idea that the artisan embodies through technical activity. Craftsmanship is the continuation and completion of the act of God. The artisan only copies the divine forms, embodying them in material things. Originality. Scientific novelty consists in a paradigmatic approach to the historical transformations of technique and research of technique within the framework of the medieval worldview picture of the world. Conclusion. It is proved that the peculiarity of the medieval technique paradigm is due to the domination of the religious worldview. Accordingly, the technical activity was carried out not in rationalist forms, but in the framework of the Christian-oriented worldview, where the main universals were creationism, theocentrism, providentialism and divine revelationism.

Key words: *technique, medieval technique, world-view, worldview universals, world view picture of the world, paradigm of technique, God.*

Одержано редакцією 28.03.2017
Прийнято до публікації 07.06.2017

УДК 159.955:316.75

ДОНІЙ Наталія Євгенівна,
доктор філософських наук,
професор кафедри економіки та соціальних дисциплін
Академії Державної пенітенціарної служби України
(м. Чернігів),
e-mail: doniyne@ukr.net

ПСИХОЛОГІЗАЦІЯ ЯК ПОЗИТИВНА НЕГАТИВНІСТЬ СОЦІАЛЬНОГО ПРОСТОРУ ПОСТ-ПРОСВІТНИЦТВА

Зазначено, що серед характерних для межі ХХ-ХХІ ст. штрихів доцільно окремо виділити нестандартність процесів, що відбуваються в соціальному просторі та які детермінують новий характер відносин і діяльності. Саме в такому ключі розглянуто процес психологізації – тенденції до розширення простору впливу психологічного знання. Констатовано, що психологія на цій стадії еволюції людства стала більше пропагувати самопомогу, здійснювану під керівництвом фахівця. В такій ситуації індивід спрямовується на варіант «допоможіть хто може» й починає діяти в просторі хаосу та персональної дезінтеграції, що в свою чергу дає підстави стверджувати про позитивну негативність означеного процесу.

Ключові слова: *психологізація, динаміка, індивідуальний сенс, атомізація, потреба, байдужість.*

Постановка проблеми. Серед характерних для межі ХХ-ХХІ ст. штрихів доцільно окремо виділити динамізм і нестандартність процесів, які відбуваються в соціальному просторі та які детермінують новий характер відносин і діяльності. При цьому все більш стає явним прагнення людей до соціальної домінантності, самовиразу та комфортності в повсякденному житті і трудовій діяльності. Таке прагнення було породжене не тільки змінами в соціально-економічній сфері, але й виникненням феномену психологізації – тенденції до розширення простору впливу психологічного знання.

Треба відзначити, що масштаби поширення психологічних знань вражають. Так, з маленької за розмірами академічної університетської науки, якою вона була наприкінці XIX ст., вона перетворилася на величезну науково-практичну сферу діяльності й посіла домінуючу позицію в соціальному просторі XX ст. На початку XXI ст. психологія стала зазіхати на те, щоб пояснювати людині її вчинки, керувати її рішеннями, консультувати з тих питань, які раніше майже ніколи не озвучувалися вголос. Все це дозволило певному колу науковців говорити про сучасний соціальний простір західного зразка як такий, що спирається на психологію у вирішенні проблем людини і глобальних соціальних проблем.

Метою публікації визначені аналіз психологізації як процесу проникнення психологічних поглядів і практик в життя сучасної людини та наголос на тих проблемних моментах процесу, які при збереженні загальної позитивності, надають психологізації негативного забарвлення.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Взагалі, треба зазначити, що взаємодія психологічного знання із соціальним простором у вітчизняній науковій думці рідко ставала об'єктом зацікавлення. В СРСР, після заборони у 1936 р. через вигадану псевдонауковість педології, при майже повній відсутності практичної психології, в наукових публікаціях ставалося виключно питання про необхідність залучення психологічних підходів у здійсненні соціальних практик (О. Леонт'єв, В. Зінченко, В. Лучков та ін.) Переломним моментом для появи питання психологізації в колі наукової цікавості стало зростання обсягів співробітництва психологічного знання із соціальним простором, який характеризує 90-ті рр. XX ст. (публікації Ф. Василюка, П. М'ясоїда, О. Сосланда, М. Ярошевського й ін.).

На даному етапі питанню розкриття місця психологізації в сучасному соціальному просторі присвячені публікації російських дослідників А. Бондаренко, Н. Конюхова, А. Сergyгіна, І. Сироткіної, А. Юрєвича, в західноєвропейській та американській науці – в роботах К. Гергена (Джерджена), К. Данцигера, П. ван Друнена, К. Леш, Г. Річардса, Н. Роуза, Р. Сеннет, Р. Сміта, С. Уорда, Й. Янша та ін.

Серед публікацій західних дослідників, присвячених психологізації, в окремий блок виділяються роботи послідовників М. Фуко – Р. Кастеля, Ф. Кастеля, А. Ловелла, О. Мадсена, зосереджених на доведенні, що більшість знань є регресивними, адже це знання відчужене від традиції, а найбільш істинне та аутентичне знання є формою інструменту соціального контролю [Див.: 1; 2]. Наприклад, Ніколас Роуз відстоює думку, за якою сучасний проект психологізації соціального простору є прямим продовженням попередніх спроб «узаконити» технології насилля замість того, щоб напряду контролювати і управляти населенням [3].

Виклад основного матеріалу. Доба Модерну, за словами Ю. Габермаса, – це проект відмови від традицій, орієнтацій та цінностей, реалізація якого відбувалася в формі виходу суспільства за межі релігійних інститутів і уявлень. Наочним наслідком відмови від традиційного стає згасання сакрального початку, міфологічної свідомості та нагнітання раціоналізму. В підсумку, утвердження проекту Модерну призвело до суттєвої зміни позиції головних діючих осіб світу, а саме: «Бог втрачає своє місце, а з ним втрачає його й людина» [4, с. 261]. Втрата позиції Богом спричинила перехід парадигми з гетерономії (погодимось з сучасним німецьким дослідником Б. Хюбнером, який зазначив, що гетерон (інший) – це Бог, держава, телос, ідея, тобто все те, що має відношення до ідеології) на автономію, де Інший – це «Я-потребуюче» [5, с. 11]. Р. Гвардіні, відзначаючи такі трансформації влучно зазначив: «людина стала переживати світ і саму себе в ньому зовсім по-новому. Її наповнила непереборна впевненість, що тепер-то нарешті і починається те Справжнє, для якого все попереднє було або підготовкою, або перешкодою. Людина Нового часу переконана, що вона стоїть, нарешті, обличчям до обличчя з дійсністю і тепер їй повинні відкритися всі джерела буття. Енергія розгаданої нею природи зіллється з її власною енергією, і все заживе, нарешті, повним життям» [4, с. 269]. Підсумком виходу Розуму на перші позиції в ціннісній ієрархії стало перетворення кінцевого світу в безкінечно-різноманітний та поступове усвідомлення людиною важливості самої себе й свого непересічного селфу в якості нових критеріїв цінності життя.

Нагородивши людину сильною потребою в індивідуальному сенсі й постійному динамічному наповненні життя, соціальний простір одночасно позбавив її внутрішніх стимулів пошуків сенсу, відзвичаїв від самостійного його продукування та виробив залежність від його зовнішнього постачання. Зміни в світосприйнятті спричинили й зміни цілепокладання: людина почала ставити перед собою цілі й завдяки механізмам масової культури майже миттєво стала їх досягати. За такого сценарію час очікування задоволення потреб також скоротився: потреба виникає – задовольняється – на її місці виникає нова потреба. Швидкість угамування потреб і досягнення бажаного детермінувала необхідність постійної постановки нових цілей. У підсумку таке прискорення призвело до появи явища «потреба в потребі», а перманентне ходіння по колу «мета-досягнення-мета», в свою чергу, детермінувало розгортання в соціальному просторі нудьги та її перетворення на екзистенційно-моральну проблему.

Усі зазначені трансформації ланцюговою реакцією потягнули за собою наступне: для простої людини проблема вибору трансформувалася в повсякденну, а повільна атомізація суспільного життя змінилася, перетворившись на свідоме руйнування традиційного порядку. Зміна позицій повернула напрям вектору пошуків сенсу життя та переспрямувала життєву енергію в інше русло: при гетерономії сенс задавався ззовні й індивід лише пасивно очікував вказівок, знаючи, що сенс є; при автономії затребуваним стало його самостійне встановлення, тож індивід активно діє, не сподіваючись на когось.

Проголошена раціоналізація та гносеологізація людської сутності перетворила тезу «теоретичне пізнання є вищим виявленням духовності та сенсом життя людини» на девіз. Розум та інтелект, які, по суті, прагнули «до стабілізації пам'яті, а тим самим – до смерті» [6, с. 101], фактично замінили страх середньовічної людини, пов'язаний з конечністю світу, на новий – страх відсутності сенсу життя. Поступово тривога перетворюється на найбільш діагностований синдром, досягаючи свого максимального прояву в повсякденності ХХ ст., що уособлює тріумфірат «травма-тривога-страхи (фобії)» (Г. Каплан, У. Оден, Б. Седок, Ч. Спілбергер, П. Штомка та ін.).

Окрім гносеологізації в світовідчутті та світогляді Просвітництва посилювалися позиції етичності й оптимістичності. Найбільше це вплинуло на зміну парадигми дорослішання соціуму, а саме було зафіксовано перехід з процесу усвідомлення відсутності гарантії щодо виживання на процес, який проходить під знаковим відчуттям, що виживання можна прийняти як належне. Останнє розслабило соціальний простір і людину, спричинивши ланцюгову реакцію ряду процесів і вплинувши на інтер'єр доби.

Блукаючи соціальними лабіринтами, людина, в підсумку, опинилася наодинці з собою й почала виказувати наміри щодо звільнення від самої себе. Життя такої людини вже важко було назвати життям, бо «без заповідей, що диктують образ життя, воно стає неприкаяним. <...> Неприкаяне, незатребуване життя – більший антипод життя, ніж сама смерть» [7, с. 128].

Отже, людина не стільки стала страждати від комплексу меншовартості, як їй стало дискомфортно від відчуття перебування в специфічній порожнечі: «віднині нами править порожнеча, проте така порожнеча, яка не є ані трагічною, ані апокаліптичною» [8, с. 24].

Доволі швидко на порожнечу стали зазіхати нові постачальники традицій, бо, як відомо, святе місце порожнім не буває. Тож порожнечу, що лишилася після смерті Бога та втрати Іншого, діячі від ідеологічної сфери почали хаотично заповнювати новим змістом, незважаючи на його якість і цінність. Однією з перших, хто став претендувати на роль бога й носія допомоги, стала психологія. Людина, опинившись в порожнечі, перетворилася на жертву психотерапевтичних зусиль.

Пік популяризації психологічних практик прийшовся на 60-ті рр. ХХ ст. після чергового загострення кризового світовідчуття. Психологія на цій стадії еволюції людства, пройшовши вже декілька етапів власного розвитку, стала більше пропагувати самопомогу, здійснювану під керівництвом фахівця. Проте, акцентуємо увагу, що організація життя людини за принципом «не бери у соціуму, а допоможи собі сам», є ознакою поширення

анархії. Це означає, що соціальний простір не має можливості/не хоче надавати допомогу (О. Тоффлер). Індивід в такому випадку обирає варіант «допоможіть хто може» й починає діяти в просторі хаосу й персональної дезінтеграції.

Зростання в житті соціального простору об'єму та ролі психології в другій половині ХХ ст. можна назвати найбільшим «відходом від реальності». Психологія, зайнявши місце релігії, не дуже впоралася із задачею заповнення порожнечі, адже стала слугувати збереженню деформованого світу. Сталося це з причини того, що психологія є вершиною раціоналізації душі, тому ірраціональна душа залишилася без «лікаря», бо духовник і психолог – це лікарі різного інструментарію та рівня професіоналізму, тому-то й результат у них різний. Психологія проголосила індивіда першорядною проблемою, а домінування психоаналітичної позиції «життя як річ-в-собі», вивела соціальний фактор з кола впливових щодо вирішення цієї проблеми.

Психологічна практика виявилася не здатною зменшити відчуженість, й, навіть більше того, її розростання збільшувало відстань між індивідом і соціальним простором/Іншим. Й зовсім не випадково деякі американські фахівці (Д. Зерзан, Ф. Кушман, Ф. Рустан, Н. Сампсон, О. Тоффлер та ін.) впевнені в тому, що психоаналіз і психотерапевти винуваті у зростанні відчуження та дезінтеграції в американському суспільстві. Науковці відмічають, що психологи, намагаючись вилікувати індивіда, навпаки, ще більше посилюють ті якості, які й породжують проблему прагнення до атомізації й алієнації.

Вказаному прагненню сприяє природа стосунків між психологом/психотерапевтом і клієнтом. Вона є односторонньою: клієнт, як правило, говорить про себе та свої проблеми, а психотерапевт усіма можливими засобами намагається уникнути соціального контакту, не говорячи про себе. В діаді «психотерапевт/клієнт» не йде мова про емоційно-чуттєвий зв'язок на кшталт товаришування. Боротьба з відчуженням шляхом почасової оплати відносин за суттю є близькою до відносин «працівник секс-індустрії – клієнт». Вченими (Н. Аверіною, І. Блохом, І. Голосенко, І. Чудновим), які зосередили зусилля над розгадуванням таємниць даного асоціального явища, було доведено, що проституція ігнорує особистісне значення зв'язків (як сексуальних, так й ін.), які мають при ній місце. Вона деперсоналізує партнерів й зводить до ролі предметів, речей, за допомогою яких йде заробіток.

Про аномальність подібних відносин говорить й те, що працівник секс-індустрії й психотерапевт переживають щось схоже на шизофренію, різниця якої полягає в наступному: перший в процесі професійної діяльності розділяє душу та тіло, а другий – проводить межу між душею та розумом; у випадку з психологом клієнтом експлуатується розум, а у випадку з працівниками секс-індустрії – тіло. В обох названих типах взаємодії присутнє ігнорування моменту, представленого аристотелівською думкою «душа людини – це усе», через що душа залишається не задіяною та наодинці зі своєю порожнечою. В такий системі стосунків мова йде про відстороненість або те, що може бути охарактеризовано як «байдужість».

Окрім байдужості/відчуження послідовна психологізація соціального простору спричинила переживання негараздів як особистої проблеми й сформувала установку ймовірності її вирішення несоціальними способами, чим легітимізувала самотність, відчай та занепокоєння в житті індивідів. В результаті цього індивід зіткнувся ще з одним парадоксом: розгортання психології породило соціальне поневолення при одночасному запереченні соціального в тій його частині, що стосувалася повної та принципової відповідальності соціуму за нав'язані індивіду умови існування.

Показовими в цьому плані виглядають нововведення М. Селігмана, відомого авторством феноменів «синдрому навченої безпорадності» та «свідомого оптимізму». Американський дослідник з сумом констатував, що знецінювання релігії і втрата родиною соціально-корисних функцій в поєднанні зі зростанням індивідуалістичних установок типу «ти можеш це зробити», породжують безнадійність і самозвинувачення – «Це твоя провина, раз ти нічого не зробив».

Можемо сказати, що масштабність проникнення психології опосередковано продемонструвала факт соціальної дезінтеграції, бо соціум в її обличчі замість психічного здоров'я отримав збільшення кількості психічних захворювань і чутливо-неспроможних індивідів. Також, можна відзначити, що починаючи з 60-х рр. ХХ ст. й до кінця ХХ ст., тобто за відносно короткий час відбувся культурально-аксіологічний зсув, який залишив свій відбиток на світопереживанні людини в формі байдужості, яка сама по собі взагалі заперечувала переживання.

Поширення байдужості має декілька негативних наслідків, але зупинимося на одному, доволі важливому, проте, часто ігнорованому науковцями (виключенням є публікації Ж. Ліповецьки, Г. Тульчинського, М. Епштейна). Існування в соціальному просторі означає перебування. З одного боку, це перебування в світі та соціумі, а з іншого – це перебування поза його межами. Дотикова чуттєвість дозволяє людині розумно проводити межу між селфом і світом. При втраті дотикової чуттєвості, сентиментальності через нерозумність у відмежуванні від світу втрачається і життя. Людина без чуттєвості не відчуває болю, позбувається відчуття межі недоторканного, відтак, їй загрожує занурення в зло та смерть, бо «дурість – недотримання межі, а смерть – її остаточна втрата» [9, с. 28]. Про це в свій час попереджав Ж. Ліповецьки, відзначаючи, що випадіння чуттєвості та чутливості за межі життя є показником, що життя вже немає [8, с. 67].

Можна заперечити, що часткова втрата людиною чуттєвості не означає, що соціальний простір її також втратив. Й дійсно, у соціальному просторі є власне чуття, але наприкінці ХХ ст. воно теж «постраждало» від психологізації. Так, закладена психоаналізом практика слухання стала доброю основою для розростання в суспільстві дистанціювання. До середини ХХ ст. тактильність, дотиковість були одними зі складових побудови людських стосунків, переживання життя й формою комунікації. Відстороненість перетворилася майже на норму, примусивши суспільство віддати шану зору та слуху, залишивши в полі соціального простору лише соціальні дотики. Втрата тілесно-контактної дотиковості не могла не відобразитися на стані суспільства. Вихід з моди «touch art» потягнув за собою втрату теплоти людських стосунків, бо теплота – це якість поверхні, а не глибини, чи то соціальної чи індивідуальної. Тож, до основних рис соціального простору також увійшла поверховість як ознака стосунків, відношення до обов'язків, до погляду на світ, знань тощо.

Висновки та перспективи подальших досліджень. Таким чином, в процесі психологізації соціального простору можна виділити два підходи. Перший з них подає процес психологізації в цілому позитивно й, погоджуючись з наявністю певних проблем, визнає, при його розгортанні в просторі економіки та освітньому просторі, отримання вражаючих результатів, що гарантує прогрес суспільства в цілому. Другий, більш критичний, згідно якого психологізація соціального простору є процесом якщо не патологічним, то в будь-якому випадку таким, наслідки якого є фактором і водночас індикатором суспільних змін, суть яких – криза та загроза девіталізації соціальності. Останнє і має стати об'єктом подальших досліджень.

Список використаної літератури

1. Castel R., Castel F., Lovell A. M. The Psychiatric Society / Edited by Castel R., Castel F. and Lovell A. – New York: Columbia University Press, 1982. – 360 p.
2. Madsen O. J. Psychologisation and critique in modern-day western culture / O. J. Madsen // Social and Personality Psychology Compass. – 2014. – Vol. 8. – № 5. – P.193-200.
3. Роуз Н. Психология как «социальная наука» / Н. Роуз // Иностранная психология. 1993. – Т. 1. – № 1. – С. 39-46.
4. Гвардини Р. Конец философии Нового времени / Р. Гвардини // Феномен человека: антология / Сост. П. С. Гуревич; пер. на рус. яз. Т. Ю. Бородай. – М.: Высшая школа, 1993. – С. 240-296.
5. Хюбнер Б. Смысл в бес-СМЫСЛЕННОЕ время: метафизические расчеты, просчеты и сведение счетов / Бенно Хюбнер; [пер.с нем. А. Б. Демидов]. – Мн.: Экономпресс, 2006. – 384 с.
6. Унамуну М. О трагическом чувстве жизни / Мигель де Унамуну; [пер.с исп., вступ. статья и коммент. Е. В. Гараджа]. – К.: Символ, 1996. – 416 с.

7. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс / Хосе Ортега-и-Гассет // Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс: сб.; пер. с исп. – М.: Изд-во «АСТ», 2002. – С. 11-208.
8. Липовецки Ж. Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме / Ж. Липовецки. – СПб.: Владимир Даль, 2001. – 304 с.
9. Эпштейн М. Н. Философия тела / М. Н. Эпштейн // Эпштейн М. Н. Философия тела; Тульчинский Г. Л. Тело свободы. – СПб.: Алетейя, 2006. – С. 9-195.

References

1. Castel, R., Castel, F., Lovell, A. M. (1982). *The psychiatric society*. New York: Columbia University Press.
2. Madsen, O. J. (2014). Psychologisation and critique in modern-day western culture. *Social and Personality Psychology Compass*, 8, 5, 193-200.
3. Rouz, N. (1993). Psychology as "social science". *Inostrannaya psikhologiya (Foreign psychology.)*, 1, 1, 39-46 (in Russ.)
4. Gvardini, R. (1993). The end of the modern philosophy. *The phenomenon of man: anthology*, 240-296. Moscow: High School (in Russ.)
5. Khyubner, B. (2006). *Meaning in an infinitely sane time: metaphysical calculations, miscalculations and billing*. Minsk: Ekonompress (in Russ.)
6. Unamuno, M. (1996). *On the tragic feeling of life*. Kiev: Simvol (in Russ.)
7. Ortega-i-Gasset, Kh. (2002). Revolt of the masses. *Revolt of the masses*, 11-208. Moscow: AST (in Russ.)
8. Lipovetski, Zh. (2001). *The era of emptiness: Essays on contemporary individualism*. St. Petersburg: Vladimir Dal' (in Russ.)
9. Epshteyn, M. N. (2006). Philosophy of the body. *Philosophy of the body. The body of freedom*, 9-195. St. Petersburg: Aleteya (in Russ.)

DONIY Natalia Yevgeniivna,

Doctor of Sciences (Philosophy),

Professor of the Department of Economics and Social Disciplines,

The Academy of the State Penitentiary Service,

e-mail: doniyne@ukr.net

PSYCHOLOGISATION AS THE POSITIVE POWER OF NEGATIVE THINKING OF POST-ENLIGHTENMENT SOCIAL SPACE

Abstract. *Introduction. It has been stated that among features characterizing the period between the 20th and 21st centuries it is advisable to distinguish dynamism and irregularity of processes that occur in a social space and determine a new character of interactions and activity. It has been assured that an individual's aspiration to prevail in the society, to realize his/her own maximum potential and possibilities and to live and work in comfort environment becomes much clearer has been generated by the phenomenon of psychologisation that means the tendency to widen the space of psychological knowledge effects. Purpose. It has been conducted the analysis of psychologisation as the process of psychological views and practice penetrating in everyday life of a modern type of a man and it has been emphasized the problematic issues of the mentioned process characterizing psychologisation as a negative phenomenon while maintaining the overall positivity. Results. It has been stated that from the middle of the 20th century the emptiness as a result of God's death ideologists chaotically began to fill with a new content discordant with quality and value. One of the first to become eligible to fill the emptiness was psychology, but an individual turned into an object of mental effort. Psychology at that point of human evolution became to do good public relations for self-help regulated by a skilled professional. Originality. It is noted that the scale of penetration of psychology indirectly demonstrated the fact of social disintegration, in this regard instead of mental health the social environment obtained the number of mental illnesses and unable-sensitive individuals. Also it can be stressed that from late 60's and till the end of the 20th century psychologisation indirectly was determining the expansion of indifference that in general objects psychiatric experience. Conclusion. It has been deposed that psychologisation of a social space is characterized by two approaches. The first approach presents psychologisation from a good angle and, taking into consideration a number of issues, accepts through its deploying in an economic and educational space the production of impressive results which guarantee human progress. According to the second more critical approach, psychologisation of a social space in any case causes and determines social changes which essence is crisis and the threat of social devitalisation.*

Key words: psychologisation, dynamics, individual sense, atomization, need, indifference.

Одержано редакцією 13.05.2017
Прийнято до публікації 07.06.2017

УДК: 316.472.45

ГАНАБА Світлана Олександрівна,
 доктор філософських наук,
 доцент кафедри філософських дисциплін
 Кам'янець-Подільського національного університету
 імені Івана Огієнка,
 e-mail: sveta_ganaba@ukr.net

ВІД СТАНДАРТИЗАЦІЇ ДО ТВОРЧОСТІ: ІМПЛІКАЦІЯ ІДЕЙ ТА ПОГЛЯДІВ КЕНА РОБІНСОНА В УКРАЇНСЬКУ ОСВІТУ

Сучасна українська освіта знаходиться у стані реформування. Низка змін в освітній сфері пов'язана із пошуком адекватних відповідей на цивілізаційні виклики епохи, необхідністю подолання системних криз українського суспільства й окреслення новаторських підходів розвитку освіти. Продуктивними у даному ракурсі міркувань є ідеї британського дослідника й освітянина Кена Робінсона. Він наголошує, що сучасна освіта є уніфікованою та стандартизованою й відповідає потребам минулих століть. Така освіта орієнтується на минуле, а не відповідає запитам сьогодення й потребам майбутнього. Мета освіти розглядається як здатність допомогти тим, хто навчається максимально зрозуміти світ й виявити внутрішні таланти з тим, щоб реалізувати себе як особистість. Щоб реалізувати ці призначення освіта має стати не лише академічним, а й творчим процесом. Впровадження в українську освіту ідей Кена Робінсона щодо персоналізації, індивідуалізації допоможе віднайти продуктивні й ефективні шляхи у її реформуванні, позбутися формалізму у навчальному процесі, зменшити рівень «відчуження» навчального матеріалу від інтересів та потреб тих, хто навчається. Навчальна діяльність буде більш мотивованою й органічною, сприятиме набуттю людиною громадянської відповідальності, залученню до суспільної діяльності і зміцненню спільноти для загального блага.

Ключові слова: освіта, стандартизація, уніфікація, персоналізація, творчість, навчальний процес.

Постановка проблеми. Сучасна українська освіта знаходиться у стані реформування. Упродовж останніх років спостерігається активне впровадження низки різноманітних нововведень у практику освіти. Усі ці зміни мають на меті підвищити якість освіти, зробити її в авангарді суспільних змін. На освіту покладається завдання не лише відшукати адекватні відповіді на цивілізаційні виклики епохи, а й окреслити подальші орієнтири її подальшого розвитку. Ця обставина зумовлює необхідність рефлексії сутності освіти, розуміння того, що вона може запропонувати у майбутньому з огляду подальшого цивілізаційного поступу людства.

По-друге, запровадження фундаментальних змін в освітній сфері сприятиме пошуку шляхів подолання системних криз українського суспільства й окреслення новаторських підходів його розвитку. В українському суспільстві, що знаходиться на етапі трансформації політичних, соціокультурних цінностей освітні інституції виконують подвійну функцію – соціального творення та соціального відтворення, що визначає їх пріоритетність та здатність багато у чому змоделювати майбутні контури українського суспільства, вимальовувати його духовно-культурний портрет, визначити пріоритетні засади розвитку особистості.

По-третє, інтерес до проблем освіти зумовлений кризовими явищами у даній сфері. Загалом криза засвідчує нездатність освітньої сфери вирішувати нагальні проблеми цивілізаційного розвитку у старому форматі їх розуміння та шляхів вирішення. Відтак, кризові явища необхідно сприймати як нормальний та необхідний етап розвитку, як межову ситуацію, яка засвідчує, що ця система вичерпала свій наявний ресурс, й показує необхідність пошуку нових можливостей та перспектив розвитку.

По-четверте, реформування освітньої сфери зумовлено необхідністю переосмислення набутого педагогічного досвіду у світлі сучасних освітніх тенденцій. Вони спрямовані на корекцію діяльності педагогів у процесі навчання, пошуку ними нових форм і

методів реалізації освітніх завдань, теоретико-методологічного обґрунтування педагогічних феноменів, видів освітньої практики.

Загалом, освіта як рушій суспільних змін потребує не поодиноких, а системних, фундаментальних змін. Мова йде про те, що вона має фокусуватися не на репродуктивному транслюванні стандартного набору фактів, понять, правил, аксіом, а на розвитку у людини здатності навчатися й перенавчатися, здобувати уміння застосовувати інформацію у мінливих життєвих ситуаціях, знаходитися у стані постійного творчого пошуку та винахідливості. Така зорієнтованість освітньої сфери формує новий тип особистості – інноваційну людину, котра позбавлена енциклопедичної заангажованості, репродуктивності світосприйняття, знанневої одновимірності. Цікаві міркування, щодо окресленої вище позиції висловлює польський науковець Ю. Козелецький. Дослідник вважає, що парадигма освіти, орієнтована на формування просвітницької людини в умовах швидкозмінного, постійно оновлюваного, відкритого до нововведень соціуму, вичерпала свій потенціал. Натомість формування інноваційної людини можливе у межах іншої освітньої системи, яка базується на визнанні нелінійного можливісного мислення, пошукових орієнтаціях, творчому підході [1, с. 145].

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Релевантними у даному ракурсі міркувань є ідеї й науковий доробок низки сучасних дослідників. Так, у своїх працях Дж. Холт аналізує недоліки сучасної освіти й визначає особливості розвитку й реалізації пізнавального процесу тих, хто навчається. Дж. Гатто розглядає заклади освіти як можливість виробляти більш-менш однорідний продукт для потреб індустріальної економіки. Е. Зінгер та Т. Браун визначають особливості розвитку творчого мислення у дітей в закладах освіти. Дж. Мезіроу, Е. Кезел, Дж. Брунер аналізують особливості трансформативного навчання у практиках сучасної освіти. К. Робінсон показує, що освіта, яка існує тепер, є економічно не вигідною, оскільки не відповідає запитам й потребам сьогодення. У своїх наукових дослідженнях він пропонує низку концептуальних ідей щодо реформування освітньої сфери.

Метою статті є аналіз концептуальних ідей Кена Робінсона щодо подолання уніфікації та стандартизації в освіті та можливостей їх впровадження у практику української освіти.

Виклад основного матеріалу. Кен Робінсон є експертом у сфері освіти, розвитку творчих здібностей та інноваційного мислення. Світове визнання досліднику принесли книги з проблем реформування та розвитку освітньої сфери. Він співпрацював з урядами Європи, Азії і США, з міжнародними агентствами, великими корпораціями й культурними організаціями. У 1998 році науковець очолив комісію з питань креативності, освіти та економіки в уряді Тоні Блера, де підготував резонансну доповідь про наше майбутнє, креативність, культуру та освіту. Кен Робінсон виступив ініціатором розвитку мистецтва у шкільних закладах. Реформуванню освіти він надає великої уваги, вважаючи, що «вона є дверима у майбутнє» [2, с. 45]. У низці своїх праць британський дослідник пропонує ідеї, які спрямовані на розвиток освіти на якісно новому рівні. У цьому процесі, вважає науковець, вона має орієнтуватися на проблеми та потреби майбутнього, а не минулого. Освітянин стверджує, що людина не зможе орієнтуватися у складному, непередбачливому світі майбутнього, «дивлячись лише у дзеркало заднього виду» [3, с. 125].

Не вдосконалити чинну систему освіти, а докорінно її змінити, на думку Кена Робінсона, можливо за умови повернення до першооснов освітнього процесу. Під першоосновами він розуміє врахування фундаментальних (природних) потреб людини, які має плекати й розвивати освіта. «Люди не народжуються однакового розміру й форми – їхні здібності й риси характеру теж різні» [3, с. 47], – пише дослідник. Відповідно мета сучасної освіти окреслюється науковцем як здатність розкрити власну індивідуальність, «допомогти учням максимально зрозуміти довкілля і виявити свої внутрішні таланти з тим, щоб реалізувати себе як особистість і стати активним громадянином своєї країни» [3, с. 23]. Основний лейтмотив розмислів британського освітянина – це перехід до персоніфікованої

освіти, яка б органічно (природно) розвивала закладений внутрішній потенціал людини, примножувала її таланти й здібності, а не передбачала уніфікацію її якостей залежно від суспільних потреб та освітянських нормативів й стандартів. В основі освітянських змін – віра у цінність кожної людини, право на її самовизначення, здатність розвиватися й проживати повноцінне, щасливе життя [3, с. 22]. Кен Робінсон порівнює освіту із «живим процесом», схожим до занять садівництвом. Добрі вчителі створюють умови для розвитку тих, хто навчається. Як і дбайливі садівники, вони знають, що рослини не треба змушувати рости. Вони не чіпляють до них коренів, не приклеюють листя й не фарбують листочків, а лише створюють умови для росту й життєдіяльності [3, с. 109]. Майстерність у викладанні подібна до майстерності у будь-якій іншій справі. Вміння застосовувати свої знання й уміння у новій ситуації – ось, що означає професійний досвід, яким володіють досвідчені вчителі. «Між навчанням за допомогою творчості і навчанням заради творчості існує різниця» [2, с. 56], – стверджує Кен Робінсон. Хороші вчителі знають, що їх завдання – мотивувати й захопити учнів. Цей процес навчання заради творчості сам по собі творчий. Найголовніше завдання педагога – сприяти навчанню, реалізується у результаті виконання наступних функцій: зацікавлення, заохочення, сподівання, мотивації [3, с. 111]. У практиці української освіти дані настанови дозволяють переформатувати навчальний процес у напрямку запровадження проблемного навчання, роботи у динамічних групах, дослідницьких проектах тощо.

Наступною настановою у досягненні персоналізації навчального процесу є розвиток творчого потенціалу тих, хто навчається. У своїх працях Кен Робінсон проводить паралель між освітою та творчістю. Він вважає, що творчість у навчальному процесі є не менш важливою, аніж наука чи грамотність. У закладах освіти розвиток творчості й мистецьких умінь має знаходитися на одному щаблі із традиційними дисциплінами, як-то: математика чи вивчення мов, історії. Освітянська практика засвідчує, що стандарти в основному зосереджені на дисциплінах академічного рівня. Натомість практичні дисципліни, як-то: образотворче мистецтво, драма, музика, дизайн, фізичне виховання тощо вважаються не важливими й їм приділяється незначна увага. Результатом культивування таких тенденцій у навчальних програмах є виховання науковців, а не гармонійно розвинутих особистостей. Дослідник розмірковує, що невже навчати дитину математиці є більш важливим, аніж танцям? Подивіться на будь-яку дитину, радить він, – вона будь-якої миті готова танцювати, але чи вона готова сісти за книги та вивчати хитросплетіння формул чи графіків. У кінцевому рахунку, вважає освітянин, суспільство отримує «надзвичайно непрактичних, далеких від реального світу, таких собі жителів «башт із слонової кістки» з головою переважаною чистою теорією [2, с. 55]. Ті, хто навчається, мають колосальні вроджені здібності, розвинути які можливо за умови подолання вузьких меж академічності й стандартів. Таким чином, нівелювання розвитку творчого потенціалу значно звужує потенціал, можливості й завдання освіти.

Ідея розвитку творчості у навчальному процесі є не новою в освітянській літературі. Механізм її «пробудження» й розвитку презентується у наукових розвідках низки сучасних зарубіжних та вітчизняних дослідників. Однак, релевантність ідей Кена Робінсона полягає у тому, що творчість розвивається не за «певним сценарієм». Як загальна антропологічна властивість вона не формується, не виховується шляхом зовнішнього «вживлення», за допомогою певного набору методів та прийомів. Повчаннями, примусом, казенним дидактизмом цього досягнути неможливо. Вона народжується під дією об'єктивних умов, оскільки частково знаходиться за межею можливого для людини й в силу цих обставин майже не піддається опису, діагностуванню, контролю, передбаченню тощо. Це життєва сила й енергія людини, яка закладена у ній від природи. Творчість можливо лише «розбудити», актуалізуючи й активізуючи внутрішній потенціал людини. Навчальна діяльність розглядається як середовище, у якому «народжуються» нові ідеї, думки, де розвивається й реалізується індивідуальна природа кожного учасника навчальної взаємодії. За таких умов освітній процес зосереджується на культурній трансформації особистості, а не на її

соціальної адаптації. Він набуває особистісного виміру, позбавляючись формальних ознак. Творчість є багатогранним процесом, який підтримується різними типами мислення й ґрунтується на уяві, інтуїції й навіть передбаченні.

Процес творчості не затиснутий у логічні межі дослідження проблеми й пошуку рішень. Суттєву роль у цьому процесі відіграє сфера несвідомого. Ця сфера пов'язана із внутрішніми переживаннями, духовними пошуками й іншими процесами природної сутності людини, у яких засадничу роль відіграють уява, мрії, фантазії, емоції, інтуїції тощо. Демонструючи інстинктивний непередбачуваний процес пізнання, вони виводять особистість із стану закритості й завершеної цілісності і є потужним засобом проникнення у приховані таємниці її природи. За їх допомогою можна зруйнувати старий досвід й звичні канони мислення, стереотипне бачення проблем та шляхів їх рішення. Вони роблять категорію «можливого» продуктивною та необхідною у процесі творчості, задаючи напрям творчого пошуку. Пізнання світу не може відбуватися за зразками та шаблонами, а завдяки їх руйнації. Це здатність мислити нелогічно, асоціативно, неупереджено сприймати світ методом спроб й пошуку власного шляху. У цьому процесі важливу роль відіграє здатність помилятися. Якщо людина не готова помилятися, вона не здатна творити. Звертаючи увагу на цю обставину Кен Робінсон стверджує, що «діти зазвичай залюбки роблять помилки, і завдяки незаангажованості й неупередженості швидко навчаються, створюють власне бачення світу» [2, с. 67], – стверджує дослідник. Проте, освітні інституції у процесі пізнання позбавляють людину права на помилку, навчаючи її розуміти світ та діяти у ньому згідно певних правил та шаблонів. В установах освіти навчають не помилятися, навчають не ризикувати, навчають знати, що саме ця відповідь є правильною. Така відповідь є наперед відомою й зазначеною, як правило, наприкінці підручника. Завдання учня/студента самостійно відшукати цю відповідь, не підглядаючи на останню сторінку книги. Як результат навчання зводиться не до пізнання реальності світу, а до пошуку вже відомих й визначених істин. Більше того, освітні установи карають за помилки, тим самим придушують будь-які прояви творчого пізнання та потенціалу й культивують стандарт і посередність.

Культивування стандартів у процесі викладання передбачає ознайомлення учнів/студентів із певним набором фактичного матеріалу, який необхідно засвоїти нібито для успішної діяльності у майбутньому. Стандартним є також чітко фіксований набір методів та способів його засвоєння. Ще до сьогодні у дидактиці української школи використовуються чітко визначені із часів радянської епохи типи організації та проведення навчальних занять. Варто зазначити, що вони досить чітко регламентують способи їх проведення, зазначаючи кількість необхідного часу й добираючи наперед стандартний набір видів робіт та вправ. В українській школі навчання відбувається за єдиними стандартними планами і навчальними програмами. Вони передбачають засвоєння певного обсягу фактичного матеріалу, вивчення чіткого переліку формул, правил, дат тощо, формування визначених навичок й умінь з їх використанням у практичних ситуаціях. Загалом, вони включають розвиток лише певних видів аналітичного мислення, зокрема із застосуванням слів й цифр і фокусуються на тому, що зазвичай називають «пропорційним знанням» чи «знанням у вигляді висловлювання» [2, с. 54]. Стандартизовані програми презентують формальну природу освіти. Її формальність, на думку Кена Робінсона, полягає у культивуванні чіткої ієрархії значимості навчальних предметів. На вершині ієрархічної драбини зазвичай знаходиться письмо, читання і арифметика, далі йдуть гуманітарні дисципліни: історія, географія, суспільні науки [2, с. 58]. У випадку оцінювання акцент робиться на формальному письмовому оцінюванні й активному використанні тестів множинного вибору, що дозволяє без особливих зусиль кодифікувати і опрацьовувати інформацію й відповіді учнів. Здебільшого учнівська діяльність підпорядковується підготовці до тестів, навчанню певних знань, а не розвитку творчих здібностей дитини. При цьому практично не використовуються такі форми оцінки навчальної діяльності як написання творчих робіт, оцінюючі знання на розуміння, пояснення, порівняння, взаємні оцінки та інші підходи, яких важко уявити у числових виразах. Діяльність освітніх інституцій сконцентровується на вивченні певних предметів, а не навчанні учнів/студентів. Вони

вивчають не те, до чого мають нахили та здібності, а дуже вузький набір обов'язкових предметів, лише тому, що раніше вивчення цих предметів було перспективно у плані працевлаштування. Уніфікація та стандартизація є засадничими на всіх етапах освітньої діяльності. Вони, за твердженням Кена Робінсона, є ворогом інновацій і творчості, оскільки породжують атмосферу уникнення ризиків та помилок [2]. Загалом, стандартизація нівелює розвиток, передбачаючи наслідування і діяльність за взірцем. Звісно, мова не йде про відмову від певних стандартів розвитку освітньої сфери, а радше про «втиснення» навчальної діяльності у певну систему правил, норм, понять, відхід від яких передбачає покарання. Їх ідеалізація та абсолютизація у напрямку підвищення якості навчання сприяє розвитку суспільного контролювання та репресивності.

Висновки та перспективи подальших досліджень. Таким чином, сучасна освіта не здатна ефективно вирішувати ті завдання, з якими людство зустрілося сьогодні. В умовах швидко змінного, непрогнозованого сьогодення вона є застарілою й малоефективною. Це своєрідна спроба підлаштувати минуле під майбутнє. Дивовижним й, водночас, парадоксальним є те, що майбутнє нічого не має спільного з теперішнім і минулим. Усі нововведення та реформи в освіті, які ґрунтуються на ідеї, що ми зможемо підготуватися до майбутнього, просто краще виконуючи те, що робили у минулому, не працюють. Розвиток світу практично неможливо передбачити, тому завдання освіти має полягати не у трансляції здобутків минулого, а у навчанні вирішувати проблеми сьогодення й майбутнього. У своїй діяльності освітні інституції покликані органічно розвивати людський потенціал, виходячи із розуміння талантів й інтересів тих, хто навчається. Під час навчання необхідно використовувати усі способи й методи набуття знань, щоб шкільні предмети й обрані методики пробудили у них ініціативу та уяву. Освіта має стати персональною. Персоналізувати навчання кожного учня можливо, творчо освоївши інформаційні технології й врахувавши індивідуальні здібності та інтереси тих, хто навчається.

Враховуючи ту обставину, що питання подолання негативних чинників стандартизації й уніфікації освітнього процесу є багатограним та складним доцільно продовжити дослідження з окресленої проблеми. Зокрема, більш детально розглянути можливості підвищення якості сучасної освіти.

Список використаної літератури

1. Козелецкий Ю. Человек многомерный / Ю. Козелецкий. – К.: Лыбидь, 1991. – 244 с.
2. Робинсон К. Образование против таланта / пер. с англ. Наталии Макаровой / Кен Робинсон. – М.: Изд-во «Манн, Иванов и Фербер»; Изд-во «Эксмо», 2013. – 336 с.
3. Робинсон К. Школа майбутнього. Революція у вашій школі, що назавжди змінить освіту: [пер. з англ. Ганна Лелів] / Кен Робінсон, Лу Ароніка. – Львів: Літопис, 2016. – 258 с.

References

1. Kozeletskyi, Yu. (1991). *A multidimensional man*. Kyiv: Lybid (in Russ.)
2. Robinson, K. (2013). *Education against talent*. Moscow: Publishing House «Mann, Yvanov and Ferber», «Eksmo» (in Russ.)
3. Robinson, K. (2016). *School of the future. Revolution at your school that will change education forever*. Lviv: Litopys (in Ukr.)

HANABA Svitlana Oleksandrivna,

Doctor of Sciences (Philosophy),

Associate Professor of the Department
of Philosophical disciplines

Kamyanets-Podilsky Ivan Ohienko National University,

e-mail: sveta_ganaba@ukr.net

FROM STANDARTIZATION TO CREATIVITY: IMPLICATION OF THE IDEAS AND VIEWS OF KEN ROBINSON IN UKRAINIAN EDUCATION

Abstract. Introduction. Modern Ukrainian education is in a state of reform. A number of changes in the educational field concerned with the search for adequate responses to civilization challenges, the necessity of overcoming systemic crisis of Ukrainian society and defining innovative approaches for its

development. The changes are designed to focus on the development of human ability to learn and relearn, to be in a state of constant creative search. Productive in this perspective is the idea of the British researcher and teacher Ken Robinson. Purpose. The purpose of education is seen the essence of ability to help those who are learning to understand the environment and identify internal talents in order to realize themselves as a personality. Results. Human will be able to perform their individual purpose as a personality, cultural purpose, economic purpose. To implement these purposes of the education sector should be not only academic, but creative process. Art and creation needs to be on the same stage with the traditional disciplines at educational institutions. Creativity is associated with the ability to receive impartially and perceive this world, through trials, errors, finding their own ways of learning to know the realities of the world. Conclusion. Such education is an organic and complex system, which manifests itself every day in thousands of ways in real people's actions and institutions. The Ken Robinson's ideas of personalization, individualization can help to find efficient and effective ways for its reform, to get rid of formalism in the teaching process, to reduce the level of "alienation" of educational material from the interests and needs of students. Training will be more motivated and organic. It facilitates the acquisition by a person of civic responsibility, involvement in community activities and strengthens community for the common good.

Key words: *education, standardization, personalization, creativity, learning process.*

*Одержано редакцією 24.05.2017
Прийнято до публікації 07.06.2017*

ЛОГІКА ТА ФІЛОСОФІЯ МОВИ

УДК 16 : 808]: 82-7

ТУР Микола Григорович,
доктор філософських наук, професор,
професор кафедри філософії
Київського університету імені Бориса Грінченка,
e-mail: m.tur@kubg.edu.ua

ЛОГІКО-РИТОРИЧНІ ФОРМИ КОМІЧНОГО

У статті аналізуються логічні форми анекдотичних міркувань з метою експлікації типових порушень логічних законів та правил (алогізмів) як джерела гумористичного ефекту. Принагідно визначаються риторичні засоби його вираження. Відзначається, що головна причина алогізмів – це софістичне недотримання вимог логічного закону тотожності (принципу однозначності). Внаслідок цього виникає парадоксальне зіткнення смислів, що викликає інтелектуальне задоволення та емоцію сміху.

Ключові слова: анекдот, гумор, дотепність, ентимема, іронія, комічне, логіка, риторика.

Постановка проблеми. Здатність до гумору, сприймати й цінувати комічне є невід’ємним атрибутом людини інтелегентної, що надає її образу важливих рис шляхетності й душевної витонченості. Такій людині притаманний особливий шарм – комунікабельність у спілкуванні та відкритість до сприйняття нових смислів. Тонка спостережливість у поєднанні з гнучкістю мислення обертається здатністю відкривати у, здавалося б, звичайній ситуації чи предметі обговорення якісь нові, неочікувані, а часто й парадоксальні смислові нюанси. І тоді це викликає у слухачів естетичне почуття задоволення, яке супроводжується емоцією радості та фізіологічною реакцією сміху.

Людина з розвинутим почуттям гумору, що піднялась на рівень свідомого його застосування, більш упевнено почувається в незнайомому соціальному оточенні, здатна більш успішно адаптуватись до нього. Іноді одного жартівливого слова буває достатньо, щоб перевести розмову, що набула небажаного спрямування й загрожує конфліктом, в нове русло, пом’якшити ситуацію, виставити її в комічному світлі. Перефразовуючи відоме прислів’я, зазначимо, що сильний та агресивний у конфлікті переможе, але мудрий – постарается його уникнути. Тож, говорячи про гумор як вияв комічного, ми розуміємо під цим феноменом насамперед специфічну проекцію розуму у сприйнятті світу. І якщо вона поєднується у людини із жвавим темпераментом та доброзичливістю, така людина часто набуває статусу «душі компанії», неформального лідера колективу.

Комічне (від грец. *komikos* – веселий, смішний) є категорією естетики, яка відображає протиріччя соціального життя. В його фокусі може постати будь-який соціально значимий аспект, або предмет, які сприймаються з позицій емоційно-критичного ставлення до них. Нерідко чинник комічного є більш бажаною передумовою у сприйнятті реалій дійсності, ніж суха раціональна розсудливість. Він здатен слугувати ефективним засобом реалізації соціальних функцій передусім у галузі політики та освіти, коли поєднується й, так би мовити, підсвічує собою риторичну компетенцію політика та педагогічну майстерність викладача. Якось до А. Ейнштейна звернулась світська дама з проханням пояснити їй теорію відносності. Вчений жартував вправився з цим непростим завданням.

1) Уявіть собі, сказав він, що протягом години вас тримав на своїх колінах ваш коханий, але вам здалося, що минула лише хвилина. А потім уявіть, що вас на хвилинку посадили на розігріту сковорідку, а вам здалося, що це тривало вічність.

Комічне активізує увагу на основі створення вибіркового асоціацій, тому застосування його в навчальному процесі полегшує сприйняття та запам’ятовування учнями складного

матеріалу. Деякі психологи комічне відносять разом з науковим відкриттям та художньою творчістю до креативності, бо спільне ядро їх становлять невідповідність, раптовість та новизна [1, с. 130]. При цьому діапазон засобів вираження комічного простягається від іронії через гумор до сатири та сарказму.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Визначні вектори осягнення сутності комічного закладені в античній філософії. Це – чуттєвість та логічність (раціональність). Контури першого окреслює Платон. У діалозі «Філеб» він пише, що сміх викликає задоволення від спостереження комічних якостей інших [2, с. 17]. Другий вектор започатковує Аристотель в «Поетиці», де смішне тлумачить як певну «помилку і потворне, які нікому не завдають ні страждань, ні шкоди» [3, с. 29]. В наступні епохи дослідницькі варіації комічного здійснювались у річищі зазначених атрибутивних полюсів комічного. Зокрема, Кант наголошував, що сміх – це афект, що виникає із раптового перетворення напруженого очікування у ніщо [4, с. 207]. На противагу цьому Гегель сутність дотепної рефлексії пов'язував із здатністю схоплювати у висловлюванні суперечності уявлень [5, с. 486]. З. Фрейд переніс дослідження феномену комічного в контекст свого вчення про несвідоме. Він розрізнив три класи способів утворення дотепного: згущення, застосування одного і того ж матеріалу та двозначність понять [6, с. 42], а також визначив три види смішного: гумор, дотепність та комізм. В основу розрізнення цих видів австрійський психоневролог поклав економію психічної енергії людини, що супроводжує отримання задоволення: дотепність економить енергію гальмування, комізм – енергію мислення, а гумор – енергію почуття [6, с. 238].

Піонерською для свого часу була праця нашого співвітчизника, медика за освітою Олександра Лука «Про почуття гумору і дотепності», в якій фрейдівській формальній класифікації комічного протиставлено суто індуктивний підхід на основі аналізу реальної мовної практики. Він також відзначає, що попри розмаїття прийомів дотепності, загальним для них є вихід за межі формальної логіки [7, с. 30]. У сучасному філософському та соціогуманітарному дискурсі проблематиці комічного присвячено чимало праць. Своєю системністю розробки заслуговують на увагу передовсім книги Л. Карасьова [2], А. Козінцева [8], А. Редозубова [9], Рода Мартіна [1], А. Сичова [10]. Разом з тим поза увагою авторів залишається логічний аспект комізму. Якщо його дехто й торкається, то радше суто номінально. Зокрема, В. Пропп один із розділів своєї книги «Проблеми комізму і сміху» назвав «Алогізм», в якому пише: «Комічний алогізм можна зрозуміти як механізм думки, що превалює над змістом» [11, с. 104]. Як видається, таке пояснення не наближує нас до розуміння сутності алогізму, як джерела комічного.

Мета статті. У статті ставиться за мету дослідити логічні структури вираження комічного, аби з'ясувати джерело алогічності, що породжує гумористичний ефект сміху. Принагідно будуть експліковані риторичні засоби його вираження. Тому у фокусі нашої уваги постане логіка анекдоту, оскільки комічні прояви життя і мислення відкладаються і транслюються здебільшого у риторичній формі анекдоту або гумористичній мініатюрі (окремій фразі або короткому міркуванні).

Виклад основного матеріалу. Логіка анекдоту. Під анекдотом розуміють, починаючи із середини ХІХ ст. невеличке жартівливе оповідання, яке містить парадоксальне закінчення. Виникає запитання: яким же чином поєднується правильне мислення, в zasadничене на законах логіки, що прагне істини, з анекдотичним типом мислення, мета якого полягає у тім, щоб розсмішити. Сміх як психофізіологічна реакція на гумор, виникає із зіткнення почуття і розуму. Сприйняття смішного немов би лоскоче нашу уяву, що породжує радісну емоцію сміху. Сміх породжує гра, коли щось робиться «понарошку», аби створити когнітивну трудність. Коли розум розгадає свідоме спотворення правильності, це сприймається як емоція комічного. Щоправда серйозність також може бути джерелом комічного внаслідок ненавмисних помилок, промахів, невдач. Такий різновид комічного, що помічає ці невдачі з теплим співчуттям, називають гумором. Він є природним за своїм

характером. На противагу йому дотепність є штучною, твориться свідомо, аби яскраво виблиснути. А це потребує неабиякого рівня інтелектуальної підготовки. В окресленому контексті гумор і дотепність виявляють контрарні ознаки: якщо дотепність спрямована на викриття недоліків світу, то гумор – на їх подолання.

Відразу відзначимо, що на відміну від правильного (логічного) мислення, анекдот ґрунтується на парадоксальності, себто неочікуваності нового смислу. Як правило, анекдот містить дві частини: преамбулу і парадоксальне закінчення. Перша частина оповіді цілком логічна і вона задає перший вектор розгортання смислу, який спершу сприймає аудиторія. Проте, кінцівка містить інший смисл, сприйняття якого потребує від слухача трансцендувати межі першого й вийти в площину нового смислу, який раптово доходить до свідомості слухача. І саме ця неочікуваність (парадоксальність), що створює комічний ефект, надзвичайно поцінується слухачами в анекдоті. Інша річ, що більшість оповідачів анекдотів та їх слухачів, що застосовують логіку інтуїтивно, комічне сприймають суто феноменологічно, не замислюючись над його технікою. Надалі розглянемо низку анекдотичних міркувань, щоб виявити типові порушення логічних законів та правил, внаслідок чого й виникає гумористичний ефект. Принагідно будемо говорити також про риторичні засоби створення комічного.

2) *Росіянин запитує в українця? – Як називається ваш парламент? – Рада, відповідає той. – А чому вона рада? – Тому, що не дума, – відповів українець.*

Джерелом гумористичного ефекту тут є омонімія понять «рада» і «дума», які сприймаються в рамках різних національних мов. На цій основі виникає кілька смислових шарів. По-перше, слово «рада» – це назва українського парламенту (Верховна рада). По-друге, це слово росіянин сприймає в межах російської як радіти і тому запитує: «чому вона рада?». Відповідь українця лежить цілком в руслі реалій: себто тому, що це – наш український парламент, а не російській, який називається «дума» – третій смисловий шар. Але тут прихований і четвертий смисловий зріз, якщо припустити, що українець не задоволений роботою депутатів, їх бійками під час засідань, відповів, що він (парламент) «не дума». Цей вираз є омофоном, бо сприймається на слух як «не думає», тобто йому бракує розсудливості.

Наведемо ще кілька анекдотів, що побудовані на порушенні принципу однозначності застосування понять.

(3) *Вовочка сказав на свою сестру Тому «ти дура». Та відразу пожалілась мамі: – мамо, а Вовочка назвав мене дурую. Мама суворо каже Вові: – негайно вибачся за це перед Томою. – Тома, вибач, що ти дура.*

(4) *Послухай, Юрко, що мені лікар сказав: пияцтво скорочує життя вдвічі. – Як це? – Ось, приміром, тобі скільки зараз? – тридцять років. – А якщо б не пив, було б шістдесят!*

У анекдоті (3) у вираз «вибачся за це» мати і Вова вкладають різний смисл: мати – вибачся за свою грубість до сестри; Вовочка – вибачитись за глупоту сестри, що фіксує вираз «ти дура». Тому удаваним вибаченням «вибач, що ти дура», він лише наголосив на своєму твердженні, в чому і полягає уся сіль анекдоту. Аналогічним чином в анекдоті (4) різні смислові конотації надаються виразу «пияцтво скорочує життя вдвічі». У преамбулі лікар цим наголошує, що пияцтво скорочує потенційну тривалість життя людини, яке б вона могла прожити взагалі. У кінцівці – смисл цілком протилежний: пияцтво вдвічі омолоджує людину.

Наступний анекдот візьмемо із книги А. Редозубова і наведемо його російською, позаяк при перекладі втрачається комічний ефект.

(5) *«Здравствуйте, вы позвонили в горвоенкомат! Если вы хотите служить в армии – наберите звездочку; если вы не хотите служить в армии – наберите решетку» [9, с. 313].*

Зрозуміло, що тут наводяться стандартні варіанти, що пропонує автовідповідач дозвонювачу. Але ключові слова «звездочка» і «решетка» в контексті функції військомату – здійснювати призов до війська – набувають неочікуваних смислових конотацій. Перший варіант вибору «звездочка» в окресленому контексті отримує додатковий смисл –

символічний знак російського війська. Другий варіант вибору – «решетка» на клавіатурі телефону у контексті відмови від служби у війську вказує на «тюремні ґрати».

Дотепи на основі логічних операцій з поняттями. Давно минули часи, коли поширеною була думка про принципову нездатність жінок до розумової діяльності, а їх соціальний простір та функціональна придатність обмежувались трикутником, з кутами позначеними трьома *K* (від нім. *Kinder, Küche, Kirche*). Відверті характеристики жінки як істоти переважно чуттєвої, а не розсудливої, можна прочитати у творах багатьох філософів, починаючи з Античності (Піфагор) через Відродження (Еразм Роттердамський) до Нового часу (Кант, Гегель, Шопенгауер). Сьогодні навряд чи хто з чоловіків відважиться на подібні твердження сексистського змісту, спрямовані на заперечення гендерної рівності. Проте така провокація іноді успішно здійснюється у формі дотепи, бо як показав З. Фройд, вона відкриває потенційні можливості легального порушення усталених форм соціальності (нормативності), що походять від логіки і моралі: «...дотепність обходить обмеження і відкриває джерела задоволень, які постали недоступними» [6, с. 103]. Існує цілий клас дотеп про жіночу логіку, персонажем яких здебільшого постає білявка. Але є й такі, що ставлять під сумнів спроможність усіх жінок успішно виконувати традиційно чоловічі ролі, зокрема в політиці.

(6) *Жінка в політиці як морська свинка, і не свинка і не морська.*

Не підтримуючи сексистське спрямування змісту цього виразу, сповненого уїдливого сарказму, водночас не можна не відчутти задоволення від надзвичайної спостережливості та гнучкості (гостроти) розуму дотепника. В основі цієї фрази покладено логічне порівняння поєднане з риторичною фігурою антитези. Об'єктом порівняння та протиставлення взята парадоксальна назва невеличкого гризуна «морська свинка», який живе, по-перше, на суходолі, а по-друге, не належить до сімейства нежуйних парнокопитних ссавців.

Аналіз гумористичних текстів показує, що способів створення комічного досить багато. Анрі Бергсон у своїй праці «Сміх» [12] зокрема говорить про навмисне перебільшення чи применшення чогось, що розуміється в широкому діапазоні можливостей його реалізації. Як приклад, розглянемо наступний анекдот, в якому підміна понять якраз і досягається зазначеним способом.

(7) *Бажання жінки – закон, бажання чоловіка – стаття! – Чому така несправедливість?*

У першій частині фрази тут мається на увазі загальновідома ідіома компліментарного змісту: «*Чого хоче жінка, того хоче Бог*», тим самим алюзивно стверджується, що за бажаннями жінки стоїть божественна необхідність. Окрім того поняття «бажання жінки» береться в широкому смисловому діапазоні навіть аж до її примх. «Бажання чоловіка» – навмисно звужується до суто інтимної близькості з нею. Зрозуміло, що реалізація такого бажання є протиправним і за це дійсно передбачена юридично-правова відповідальність за відповідною статтею. Відтак немов би стає очевидною соціальна дискримінація чоловічих бажань: жіночі бажання спираються на сакральне підґрунтя, бо їх гарантом є сам Бог, тоді як чоловічі бажання не тільки нічим не підтримуються, а навпаки караються. Принагідно варто сказати й про риторичні прийоми. Тут реалізуються стилістичні фігури *антитези* (протиставлення бажань) та *антиклімаксічної градації слів* (застосовуються за семантикою ослаблення ознаки: закон – стаття).

В класичній літературі можна зустріти непоодинокі випадки, коли автори творів застосовують мову на межі її логічної правильності, намагаючись досягти в такий спосіб максимальної виразності в описі ситуації або образу героя. Це стосується насамперед свідомого порушення логічної операції з обсягом поняття – його узагальнення, суть якої полягає у віднесенні видового поняття до родового. Таке можна зустріти в оповіданнях А. Чехова. Два приклади із «Бісів» Ф. Достоєвського наводить А. Івін [13, с. 105].

(8) *Окрім громадянської скорботи, він (Степан Трофімович Верховенський) став впадати і в шампанське.*

(9) *Вона (Юлія Михайлівна) була змушена встати із свого ложа в обуренні і папільотках.*

Досить поширеною є практика свідомого порушення правил логічної операції поділу понять з метою формулювання дотепних фраз і навіть афоризмів.

(10) *Людське життя має три періоди: дитинство і юність, ви маєте чудовий вигляд, ви добре тримаєтесь.*

(11) *Все, що є приємного в житті – або незаконне, або аморальне, або спричиняє ожиріння.*

Наведені комічні мініатюри побудовані за схемою поділу понять за видозміною ознаки, причому (10) виражена у вигляді трьохчленної кон'юнкції, а (11) – простої трьохчленної диз'юнкції. Комічний ефект в них досягається порушенням правила поділу, тим що кожний член поділу хоча й містить зв'язок з відповідною основою поділу, але не безпосередньо, а в переносному смислі.

Досить не часто можна зустріти анекдот, що обігрує логічну операцію визначення понять. Саме таким є наступний, в якому головним героєм є відомий французький натураліст та систематик живої природи Ж. Кюв'є. До нього звернулись укладачі енциклопедичного словника з проханням прокоментувати сформульоване ними визначення поняття «рак».

(12) *«Рак – це невеличка червона риба, яка ходить задом наперед». Прочитавши таке, Ж. Кюв'є відповів: непогано! Але дозвольте зробити невеличке зауваження. Річ у тім, що рак – не риба, він не червоний і не ходить задом наперед. За винятком цього, ваше визначення чудове [9, с. 72].*

Комічний ефект створює удаване схвалення визначення на початку мініатюри словом «непогано» та наприкінці фразою «За винятком цього, ваше визначення чудове!». Насправді в ньому не дотримане жодне правило, а тільки продемонстрована спроба будувати визначення за найближчим родом та видовою ознакою.

(13) *Одесит на Привозі обізвав жінку коровою. Та образилась і подала позов до суду. Суддя присудив звинуваченому публічно вибачитись перед ображеною безпосередньо у залі суду. Осуджений запитує суддю: – Ваша честь, якщо б я на корову сказав «мадам», мені б за це нічого не було. – Звичайно, ні! – В такому разі – вибачте, мадам!*

В окресленій анекдотичній ситуації грубіян дотепно скористався логічною формою двочленної кон'юнкції, аби виконати вирок суду так, щоб «зберегти обличчя». Оскільки суддя легітимував ототожнення слів «корова» і «мадам», то за матрицею істинності формули кон'юнкції A (мадам) \wedge B (корова) своїм звертанням «мадам» він в імпліцитній формі знову отримав можливість ствердити, проте цілком легально, свій епітет щодо даної жінки.

(14) *У Канта запитали, які жінки більш вірні: білявки, чи брюнетки? – Сиві! – відповів він.*

Запитання задає вектор вибору альтернатив за логічною схемою строгої двочленної диз'юнкції – або-або, себто або за *modus* 'ом *ponendo-tollens* або *modus* 'ом *tollendo-ponens*. Однак відповідь парадоксальним чином розряджає ситуацію недозволенним виходом за межі диз'юнкції. З одного боку, Кант скористався тим, що умови вибору (лише із двох альтернатив) в чіткій формі у питанні не окреслено. З іншого боку, своєю дотепною відповіддю розв'язання проблеми він виводить із площини моральності жінок, в площину реального стану справ, коли їх «вірність» стає побічним наслідком втрати до них інтересу з боку потенційних залицяльників. Тобто ключове слово «сиві» знімає наше передбачення можливої кінцівки й задає цілком інший смисловий шар, який водночас уможливує більш глибоко проникнути в суть проблеми.

Вираження комічного в логічній формі умовиводу. Умовивід є найбільш складною формою мислення, бо складається із кількох окремих суджень. Класифікація умовиводів багаторівнева. Надалі ми розглянемо найтипівіші форми умовиводів, на яких будуються гумористичні оповідання. Відразу відзначимо, що живе мовлення завжди прагне до ущільнення думки. Тому умовиводи, як правило, висловлюються у вигляді

ентимеми, в якій одна із структурних частин (один із засновків або висновок) не висловлюється, а мається на увазі.

(15) *Розмова подружжя. Дружина: у цьому році будуть модними сорочки без гудзиків. Чоловік: Чудово! Як виявляється, я вже 15 років одягаюся за останньою модою!*

Аналіз показує, що це скорочена форма простого категоричного силлогізму з пропущеним меншим засновком. Сформулюємо його: «Я ношу 15 років сорочки без гудзиків». Зрештою відтворимо повну форму силлогізму, зазначивши його терміни змінними *S*, *P*, *M*, та запишемо силлогізм в класичному вигляді:

Сорочки без гудзиків (M1) – будуть модними у цьому році (остання мода) (P)

Я (S) ношу 15 років сорочки без гудзиків (M2)

Я (S) ношу 15 років одяг за останньою модою (P)

Як бачимо це міркування здійснюється за логічною формою модусу ААА (Barbara) першої фігури простого категоричного силлогізму. На перший погляд, це правильний модус. Насправді, тут порушене правило термінів й допущена помилка «почетверіння термінів», позаяк вирази «сорочка без гудзиків» і «носити сорочки без гудзиків» не тотожні і тому вони не становлять середній термін силлогізму (M), а M1 та M2. Завдяки чому й виникає гумористичний ефект.

(16) *Батько каже своїй доньці: – Я ніколи не погоджусь на те, щоб ти вийшла заміж за цього божевільного. – Але, тату, чому ти гадаєш, що він божевільний? – Інакше б йому і в голову не спала ідея одружитись на тобі!*

Тут знову маємо справу з ентимемою, але вже умовно-категоричного умовиводу з пропущеним імплікативним засновком. Сформулюємо пропущений засновок: «Якщо чоловік готовий одружитись на тобі, то він божевільний» і відтворимо повну форму умовиводу:

Якщо чоловік готовий одружитись на тобі (A), то він божевільний (B)

Цей чоловік готовий одружитись на тобі (A)

Він божевільний (B)

У цьому разі міркування здійснюється за схемою *modus ponens* умовно-категоричного умовиводу. Це логічно коректне міркування. Гумористичний ефект створюється розв'язанням когнітивної задачі, коли слухач усвідомлює не висловлене твердження про недоліки цієї жінки, про які добре обізнаний її батько. І тому дійсно, якщо якийсь чоловік все ж готовий одружитись на ній, то цілком логічно припустити, що він несповна розуму.

За розглянутою схемою наведемо ще два анекдоти:

(17) *Офіціант, що це за рідина? – Бульйон, товаришу капітане дальнього плавання. – Виходить, що я тридцять років плавав у бульйоні.*

(18) *Тенгіз, я гадаю, тут ішла твоя теща. Ось сліди. – Ні, Гіві, це людські сліди.*

Ці дотепи також побудовано за скороченою формою умовно-категоричного силлогізму з пропущеним засновком. Причому перший з них (16) за схемою *modus ponens*, який поєднується з риторичною фігурою іронії, завдяки чому досягається м'яке глузування над якістю страви в ресторані; другий (17) – за *modus'om tollens* у поєднанні з риторичним тропом дисфемізм. Комічний ефект у ньому створюється тим, що тещу еліміновано із класу людей. Але відверто грубий вираз «теща скотина» завуальовано логічним запереченням, що виражено словом «ні».

Наступне анекдотичне міркування є досить повчальним з огляду на дослідження логічних структур комічного. Воно складається із низки поєднаних між собою ентимем, в яких пропущений умовний засновок.

(19) – *Доктор! Мерцій приїжджайте! У мого сина скарлатина. – Гарзд. Не допускайте до нього нікого. – Але він вже встиг поцілувати молоду покоївку. – Більше нікого? – Ні. Проте я її також поцілував! А, окрім того, поцілував свою дружину. – О, чорт! – вигукнув сімейний лікар, – виходить я також заразився!*

Із контексту стає зрозумілим, що скарлатина передається контактним шляхом (тим більш через поцілунок). Тому ми з легкістю сформулюємо пропущені умовні засновки ентимем, що дозволить нам відтворити весь ланцюг полісилогізму.

1) *Якщо хворий на скарлатину (син) поцілує здорову людину (А), то вона також захворіє на скарлатину (В)*

Хворий на скарлатину (син) поцілував здорову людину (молоду покоївку) (А)

Вона захворіла на скарлатину (В)

2) *Якщо він (батько) поцілує хвору на скарлатину покоївку (С), то він захворіє на скарлатину (D)*

Він поцілував хвору на скарлатину покоївку (С)

Він (батько) заразився на скарлатину (D)

3) *Якщо хворий на скарлатину (батько) поцілує свою дружину (М), то вона захворіє на скарлатину (N)*

Він поцілував свою дружину (М)

Вона захворіла на скарлатину (N)

4) *Якщо лікар поцілує хвору на скарлатину (К), то він захворіє на скарлатину (L)*
Лікар поцілував хвору на скарлатину (К) – стає зрозумілим із засмученого його вигуку «О, чорт»!

Він також заразився на скарлатину (L)

Тож наскрізною логічною формою цього міркування є *modus ponens* умовно-категоричного умовиводу, який містить чотири ступені прогресивного полісилогізму з пропущеним умовним засновком.

Популярна акторка радянського театру й кіно Фаїна Раневська відома своїми епатажними висловами. Звернемося до аналізу одного з них [9, с. 257]:

(20) *Якщо жінка йде з нахиленою вниз головою – вона має коханця. Якщо жінка йде з гордо піднятою головою – вона має коханця. Якщо жінка йде й тримає голову прямо – вона має коханця. І взагалі, якщо жінка має голову, то вона має коханця.*

Відразу помічаємо, що тут маємо справу з неповною індукцією. Введемо логічні змінні і надамо їй класичного вигляду:

Жінка з нахиленою вниз головою (S^1) – має коханця (P)

Жінка з гордо піднятою головою (S^2) – має коханця (P)

Жінка з головою, поставленою прямо (S^3) – має коханця (P)

$S^1 S^2 S^3 \in S^n$ (зазначені варіанти нахилу голови належать до класу усіх можливих способів нахилу голови S^n)

Отже, якщо жінка має голову S^n (будь-якого нахилу), то має коханця (P)

Здобутий висновок показує, що нахил голови жінки не впливає на те, що вона має коханця. Оскільки анекдот є ігровим жанром оповідання, себто за неписаним правилом свідомо нехтують певними деталями ситуації, то й у даному випадку не згадується про ймовірний характер здобутого висновку за схемою неповної індукції. Проте гумористичний ефект породжує не ця обставина, а порушення принципу однозначності, що впливає із закону тотожності. Здобуте узагальнення «якщо жінка має голову, вона має коханця» приховує інший смисловий шар, який задається омонімом «мати голову». У цьому разі цей вираз сприймається не буквально, автологічно, а метафорично – як здатність майстерно приховувати від свого чоловіка таємницю про своє подвійне життя. Водночас зазначимо, що тут має місце метонімія – риторичний троп, суть якого полягає в перенесенні ознаки з одного предмета на інший за умови суміжності значень.

Неабиякі можливості риторичної виразності та образності в комічному мовленні відкриває для дотепника логічна форма аналогії.

(21) *Дама запитує академіка О. С. Попова: – Що таке радіо? – Сподіваюсь, Ви маєте якусь уявлення про фізику. – До чого тут фізика! Ви мені просто поясніть. – Гаразд. Ви ж бачили собаку таксу? – Так. Така довга. – Правильно. Тільки уявіть таку таксу, голова якої в одному місті, а хвіст в іншому. Коли в одному місті їй прищемити хвіст, то в іншому вона гавкне. – І це радіо. – Ні. Це телеграф. А радіо – теж саме, тільки без такси.*

Це міркування містить дві аналогії. Введемо змінні та запишемо в класичному вигляді першу, яка являє собою просту аналогію відношень.

Собака породи такса (А) має довге тіло (в), голова віддалена від хвоста (с), прищемити хвіст (щоб викликати сигнал болю) (д)

Телеграф (К) має довгий кабель (в), приймач сигналу віддалений від пристрою сигналів (с), джерело сигналів (д)

Отже, телеграф (К) є (подібний до) такса (А)

На другому етапі аналогізації радіо, як телеграф без дротів, уподібнюється з таксою без тулуба. Тож комічний ефект створюється софістичним витлумаченням уподібнюваних відношень між цими предметами, що й породжує інтелектуальне комічне, здатне лоскотати серце і розум, викликаючи емоцію радості та своєрідне «томління душі».

Логічні форми комічного часто поєднуються з іронією. Це стосується також і аналогії, в основі якої лежить операція порівняння, причому порівняння багатоактне. Прикладом цього можуть бути насамперед дотепи (1) та (21), в яких навмисно спрощеними і навіть дещо абсурдними порівняннями здійснюється глузування над дамами, які прагнуть зрозуміти складні наукові питання, не володіючи елементарним рівнем знань; (12), в якій Ж. Кюв'є вбивчою іронією не залишає каменя на камені у визначенні поняття «фрак»; (15), в якій чоловік іронічно стверджує, що п'ятнадцять років одягається за останньою модою; (17), в якій іронічному глузуванню піддається якість страви.

Тож, до іронії звертаються, щоб манівцем показати своє ставлення до об'єкта осміяння, яке є протилежним явно сказаному. У 2006 р., коли йшла виборча кампанія у Верховну Раду України, по телебаченню демонструвався телефільм, в якому лідер соціалістів О. Мороз постав в образі Штірліца. Начебто він з метою вищих інтересів мусив одягнути шкіру ворога і настільки глибоко увійшов в образ (атрибути розкішного життя, аристократичні манери), що став схожий на ворога. Але, все це, мовляв, в ім'я вищої цілі – захисту інтересів народу. У цьому разі риторична стилістична фігура іронії набувала виразного сатиричного спрямування й працювала на дискредитацію лідера політичної сили, що мала найбільший електоральний рейтинг.

Род Мартін в своїй книзі зазначає, що є чимало жартів, які важко пояснити на основі суто когнітивних процесів і для ілюстрації наводить анекдот:

(22) *Авто, яким керувала жінка, врізалось в іншу машину, якою керував чоловік. Жінка вийшла із автомобіля і вибачилась за скоєну аварію. Чоловік відповів: «Усе гаразд, це моя вина. Я міг за кілометр помітити, що за кермом авто жінка, і мав достатньо часу, щоб з'їхати з дороги і уникнути зіткнення» [1, с. 100].*

Очевидно, що в цій гуморесці марно шукати якусь когнітивне (логічне) пояснення поведінки чоловіка, бо він вдається до іронії. За вдаваним самозвинуваченням криється відверте кепкування над спроможністю жінок бути вправними водіями.

Як бачимо, іронія є досить поширеним прийомом комічного. Вона має місце, як зазначав А. Бергсон, коли удавано говорять про належне як реальне. Коли ж, навпаки, докладно характеризують реальне як належне, то це прийом гумору. А гумор та іронію він разом відносив до форм сатири [12, с. 107]. Безумовно, що іронічний склад розуму та вміння майстерно застосовувати іронію в публічному мовленні є ознакою справжнього красномовства.

Висновки. Підсумовуючи аналіз логічних форм комічного зазначимо, що анекдот як найбільш поширений риторичний жанр гумору та дотепності неодмінно містить в собі два компоненти: несумісність (зіткнення) смислових аспектів та їх парадоксальне розв'язання. Якщо перша частина дотепи, її преамбула, цілком логічна (правильна), то друга алогічна. Причому виникнення цієї неправильності цілком софістична, бо ґрунтується на свідомому порушенні певних логічних принципів і правил. Слухач, відчувши несумісність, потрапляє в ситуацію напруженого пошуку іншого смислового шару. І лише внаслідок розв'язання когнітивної задачі відбувається зміна фреймів та настає прозріння (інсайт) про справжній смисл дотепи. І чим більш віддаленими були асоціативні ряди, тим більший гумористичний ефект та задоволення виникає від анекдоту.

Найпоширенішою причиною алогізмів є недотримання вимог логічного закону тотожності (принципу однозначності), внаслідок чого виникає помилка «підміни понять». Це породжує двозначність, яка в багатьох випадках і стає джерелом комічного, що можна було спостерігати безпосередньо в дотепях (2), (3), (4), (5) та в поєднанні в (10) з логічною операцією поділу понять; а в (20) – з індукцією.

Логічна форма дедуктивного умовиводу комічне виражає, як правило, у вигляді ентими категоричного силогізму. Щодо інших розглянутих прикладів, то комічне породжується в них поєднанням правильних ентимем умовно-категоричного силогізму з іншими логічними й риторичними засобами, що створюють когнітивну проблему їх сприйняття. Зокрема, в (16) та (17) – за допомогою риторичної стилістичної фігури іронії, в (18) – логічного заперечення та риторичного тропу дисфемізму, а в (19) – полісилогізмом.

І насамкінець. Дотепність людини виявляється не лише в творенні гострот на основі зближення віддалених асоціацій, а й у здатності їх адекватно сприймати. Почуття гумору спирається не лише на природну обдарованість, а й на логічну культуру мислення, яку можна цілеспрямовано розвивати.

Список використаної літератури

1. Род Мартин. Психология юмора / Мартин Род; пер. с англ. под ред. Л. В. Куликова. – СПб.: Питер, 2009. – 480 с.
2. Карасев Л. В. Философия смеха / Л. В. Карасев. – М.: Российский гуманитарный университет, 1996. – 224 с.
3. Аристотель. Поэтика // Аристотель. Поэтика. Риторика. – СПб.: Азбука, 2000. – С. 23-80.
4. Кант И. Критика способности суждения / И. Кант; пер. с нем. – М.: Искусство, 1994. – 367 с.
5. Гегель Г. В. Наука логики / Г. В. Гегель. – М.: Мысль, 1998. – 1072 с.
6. Фрейд З. Остроумие и его отношение к бессознательному / З. Фрейд. – СПб.: АСТ, 1998. – 320 с.
7. Лук А. М. О чувстве юмора и остроумия / А. М. Лук. – М.: Искусство, 1996. – 191 с.
8. Козинцев А. Г. Смех: истоки и функции / А. Г. Козинцев. – М.: Алетея, 2007. – 240 с.
9. Редозубов А. Логика эмоции / А. Редозубов. – М.: Анфора, 2012. – 320 с.
10. Сычев А. А. Природа смеха или философия комического / А. А. Сычев. – М.: МГУ, 2003. – 176 с.
11. Пропп В. Я. Проблемы комизма и смеха. В. Я. Пропп. – М.: Лабиринт, 1999. – 288 с.
12. Бергсон А. Смех / А. Бергсон; пер. з фр. Є. Єременко; упор. К. Сігов. – К.: Друкарня АП НДІБВ, 1994. – 165 с.
13. Ивин А. А. По законам логики / А. А. Ивин. – М.: Молодая гвардия, 1983. – 283 с.

References

1. Rod, Martin (2009). *Psychology of humour*. SPb.: Piter (in Russ.)
2. Karasev, L. V. (1996). *Philosophy of laughter*. Moscow: Ros. gumanit. un-t (in Russ.)
3. Aristotle (2000). *Poetics. Poetics. Rhetoric*, 23-80. SPb.: Asbuka (in Russ.)
4. Kant, I. (1994). *Critique of judgment*. Moscow: Iskusstvo (in Russ.)
5. Gegel, G. W. (1998). *Science of logic*. Moscow: Mysl' (in Russ.)
6. Freud, Z. (1998). *Wit and Its Relation to the Unconscious*. SPb.: AST (in Russ.)
7. Luk, A. M. (1996). *On the Sense of Humor and Wit*. Moscow: Iskusstvo (in Russ.)
8. Kozincev, A. G. (2007). *Laughter: beginnings and functions*. Moscow: Aleteja (in Russ.)
9. Redozubov, A. (2012). *The Logic of Emotion*. Moscow: Anfora (in Russ.)
10. Sychjov, A. A. (2003). *The nature of laughter or the philosophy of the comic*. M.: MGU (in Russ.)
11. Propp, V. Ya. (1999). *The problems of comedy and laughter*. Moscow: Labirint (in Russ.)
12. Bergson, A. (1992). *Laughter*. Moscow: Iskusstvo (in Ukr.)
13. Ivin, A. A. (1983). *The Laws of Logic*. Moscow: Moloda gvardija (in Russ.)

TUR Mykola Gryhorovych,
Doctor of Sciences (Philosophy), Professor,
Professor of the Department of Philosophy
Borys Grinchenko Kyiv University,
e-mail: m.tur@kubg.edu.ua

THE LOGICAL-RHETORICAL FORMS OF THE COMIC

***Abstract.** This article investigates the logic of the anecdote, and rhetorical means of its expression. Consequently, the response to the question: how the right thinking based on the laws of logic, tending to the truth is coupled with the anecdotal type of thinking, whose purpose is to amuse is given in this work. Laughter as a physiological reaction to the humor arises from the clash of feelings and mind. The anecdote as the most common rhetorical genre of humor and wit, certainly contains two components: unity (collision) of semantic aspects and their paradoxical decision. If the first part of it (preamble) is logical (correct), the second is illogical. Moreover, the occurrence of this abnormality is quite sophisticated, because it is based on a conscious violation of certain logical principles and rules. Based on the analysis of anecdotal considerations, the article concludes that the most common cause of alogisms is non-observance of the logical identity law (principle of uniqueness), resulting in an error of substitution of concepts. This creates a semantic ambiguity, which in most cases becomes a source of the comic itself, or in combination with logical operations, extent (division) and content (definition) of concepts. The logical form of the reasoning expresses comic, usually in the form of enthymeme of simple categorical or conditional-categorical syllogism in combination with other logic techniques and various rhetorical means. In this sense, irony offers the best opportunities to reveal the wit and real speaker's eloquence. At the same time, it is noted that the human wit is expressed not only in the creation of jokes based on the convergence of remote associations, but in their adequate perception ability. This requires a considerable level of logical thinking culture that can be developed.*

Key words: anecdote, humor, wit, enthymeme, irony, comic, logic, rhetoric.

Одержано редакцією 21.02.2017
Прийнято до публікації 07.06.2017

УДК 165.12

КРЕТОВ Павло Васильович,
кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії та релігієзнавства
Черкаського національного університету
імені Богдана Хмельницького

КРЕТОВА Олена Іванівна,
кандидат педагогічних наук,
доцент кафедри російської мови,
зарубіжної літератури та методики навчання
Черкаського національного університету
імені Богдана Хмельницького,
e-mail: ataraksia@ukr.net

НАРАТИВНА VERSUS ОБ'ЄКТНО-ОРІЄНТОВАНА ОНТОЛОГІЯ: КОНЦЕПТ РЕЧІ ТА ПЕРФОРМАТИВНА МОДЕЛЬ МОВЛЕННЯ

Статтю присвячено розгляду кореляції між сучасними філософськими проектами наративної та об'єктно-орієнтованої онтології у контексті проблематики філософемі речі, концепту об'єкта. Також розглянуто напрями трансформації теорії мовних актів у бік універсальної інтерпретації перформативу як форми здійснення і репрезентації буття поза категоріальними схемами метафізики чи метамови. З'ясовано роль міфу та процесу реміфологізації

для формування цілісної постметафізичної картини світу епохи антропоцену. Обґрунтовано визначальну роль мовлення як імпліцитного перформативу та смислогенеративного чинника у формуванні людської реальності.

Ключові слова: наративна онтологія, об'єктно-орієнтована онтологія, концепт, річ, мова, об'єкт, перформатив, міф, антропоцен, картина світу.

«...то прийшов хтось із нас і каже що він
бачив сьогодні речі за видимістю речей...»
(Грицько Чубай. Відшукування причетного)

Usus – ius et norma loquendi
(Horace. Ars Poetica, 71)

Постановка проблеми. Специфіка першої третини 21 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 і 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*), 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.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Вивченням проблематики, дотичної до теми дослідження, займалися такі вітчизняні й зарубіжні вчені, як М. Гайдеггер, Ж.-Л. Нансі, П. Слотердайк, Г. Харман, Х. Оуен, Ч. Бенсон, С. Баркер, В. Бібіхін, В. Табачковський, А. Богачов, М. Мінаков, В. Менжулін, Т. Лютий, С. Сичова й ін. Безпосередньою підставою для написання статті стало зауваження того наявного факту, що 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» [1] або про «онтологічний поворот» [2] у філософії для подолання контрпродуктивного спадку та специфічного «дезорієнтуючого післясмаку» постмодерних проектів з притаманною їм негацією і рекурсивністю, а про постановня повноцінного та повномасштабного, такого, що має не тільки людський, але й космічний вимір, «атропоцену» (*anthropocen*) (Т. Мортон, Б. Доан) [3], що у філософії постає як синтагматичний, методологічний і смисловий центр новітньої картини світу.

Ця інтенція також пов'язана з новою інтерпретацією міфу у гранднративі (М. Фуко) цивілізації, що виходить не з моделі зведення до міфу, редукції 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 [4], а також проблематизацією кореляції між

теоретизуванням та екзистенційним виміром людського життя (Стагіритове *bios theoretikos* з «Протрептика»), особистим голосом (мовленням, оповіддю) людини, а не знеособленого суб'єкта в межах метафізичної системи [5, С. Venson]. У цьому ж контексті релевантними видаються спроби переосмислення так званого «темпорального режиму» смислогенеративної матриці модерну та й постмодерну [6], 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 [7]) 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» [8]. 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. Вищезазначені міркування й обумовили *актуальність* нашої розвідки.

Метою статті є співставлення сучасних концепцій наративної онтології (В. Руднев) та об'єктно-орієнтованої онтології (Г. Харман), реконструкція і проблематизація в їхніх межах концептів речі, предмета й об'єкта.

Виклад основного матеріалу. Знаменно, що такий стан речей певною мірою передбачений ще у знакових для постання постмодерної парадигми текстах кінця 70 – початку 80-х років минулого століття, один з яких належить традиції франкфуртської школи німецької соціальної філософії, а інший французькому постструктуралізму – говоримо про «Критику цинічного розуму» (1983) П. Слотердайка та «Ego sum: corpus, anima, fabula» (1979) Ж.-Л. Нансі, щойно у 2016 р. видану в англійському перекладі. І Слотердайк, і Нансі по-різному осмислюють кризу суб'єкта традиційної метафізики. Перший у своїй мрії побачити «дерево філософії, що помирає, знову квітучим – у цвіті, що не розчаровує, усіяне примарними квітами думок, червоними, блакитними, білими, такими, що випромінюють барви початку, як тоді, за часів грецької весни, коли виникла *theoria i*, незбагнено і раптово, як усе ясне, розуміння виробило свою мову» [9, с. 18]. Інший, стверджуючи, що «я кажу, що я є, і це те ж саме, що й бути, – для того, щоб говорити, щонайменше», мислить дієслово *бути* як транзитивне, перехідне, що означає те, що «людський *Dasein* знаходиться в тому, що він транзитивно існує своєю власною сутністю, і ця транзитивність дається лише у висловлюванні або у слові» [10, с. 8]. Неважко помітити, що йдеться власне про перформатив, про мовлення, яке набуває онтологічного статусу події, предмета і речі (Демаркація таких значень властива для концептуальної структури мови. Наприклад, в загальногрецькому діалекті койне, що ним написано Новий Заповіт, розведено у значенні лексеми *logos* і *thema* як слово сказане (у значенні пропозиції, судження) і слово, що мовиться (у значенні події, акту)). Можна сказати, що обидва мисленники фіксують необхідність смислогенеративної глосолалії (наразі розуміємо це як певне сакраментальне «перевідкриття» мови через мовлення) для філософського дискурсу й простору мислення на тлі трагічної недовимовленості в межах неповороткої категоріальної системи старої метафізики, подолання схематизму якої лягло в основу і проекту феноменології Е. Гуссерля, і фундаментальної онтології М. Гайдеггера на початку 20 ст.

В. Руднев у своїй роботі «Нова модель реальності» (2016) пропонує епістемологічну модель, яка водночас постає підґрунтям нової онтології, що її сам автор визначає як наративну. В основі його побудов лежить давня авторська теза щодо

«протиставлення «реальності», що рухається за часом у бік ентропії, і тексту, що рухається за часом у напрямку накопичення інформації». Таким чином науковець співставляє реальність сприйманого «об'єктного» світу та реальність сюжету в його фабульному та мовленнєвому вимірах [11, с. 4]. Очевидну схематичність такої моделі дослідник знімає за рахунок інтуїції щодо того, що ці різноскеровані рухи мають загальну тенденцію до злиття, – для ілюстрації цього філософ, психолог і літературознавець використовує класичну метафору «смужки Мебіуса», котра є прямою апеляцією до алгебраїчної та геометричної топології (слід згадати ще класичний приклад з бубликом і чашкою, пляшку Кляйна, вузол Борромео, структури М. Ешера, мозаїку Пенроуза тощо, аж до самоподібних фрактальних структур назагал) і демонструє розімкненість, відкритість і децентрованість як визначальні риси проекту нарративної онтології. «Оскільки внутрішні та зовнішні процеси на смужці Мебіуса весь час міняються місцями, то елементи нової моделі реальності «опираються» (за виразом Дельоза) у постійному перетворенні, проникненні один в одного й ототожненні один з одним» [11, с. 6]. Дослідник практично стверджує, що оскільки нарація постає як поняттєвий міф (О. Фрейденберг) [12], то вона в сучасних умовах є зрощенням усіх можливих способів опису реальності та способів взаємодії з нею. Причому ситуація ускладнюється через граничну проблематизацію й ускладнення поняття комунікації завдяки постанню проблематики АІ та інформаційної й цифрової культури і цивілізації (якщо вже концепція цифрової комунікації в її дистинкції з аналоговою П. Вацлавіка вважається загальноприйнятною [13]).

Отже, маємо справу не просто із синкретизмом архаїчного міфу, а з новою цілісністю, яка претендує на всеохопність одночасно від неї відмовляючись, – безкінечна кількість особистих нарративів, життєвих історій та колізій, мотивів і сюжетів, фабул та оповідей утворює своєрідну ризому (Ж. Дельоз), але нового порядку і з новими властивостями, виходячи за межі і поняття-символу ризоми, і метафори-символу складки, яка огортає реальність одночасно витікаючи з неї, у якої зовнішня і внутрішня поверхня не можуть бути розділені, як у класичному об'єкті топології. Мимоволі спадають на думку фрактальні структури. Зазначимо, що дослідникові вдається елегантно обійти один з центральних каменів спотикання постмодерної парадигми – проблему суб'єкта в її співвідношенні з проблемою мислення. Дерріданські запитування щодо перебування всередині чи зовні філософії або фукіанські ламентации про смерть суб'єкта за такої моделі втрачають свій сенс; інша справа, що фундаментальні підстави, на які може опиратися така онтологія, з'ясовані нечітко. Якщо не на мислення (новочасова й модерна парадигми) і не на описову вербальну картину світу (аналітична філософія, філософія мови), то тоді агент (прийнята в межах когнітивістики в гуманітарному знанні розширювальна заміна поняття суб'єкт [13]) нарративу, той чи те (людина втрачає привілей оповідача за замовчуванням, ним може бути, наприклад, суперкомп'ютер (С. Лем. Голем XIV (1973)) або личинки жуків-деревоточців (Дж. Барнс. Історія світу в 10 з половиною розділах (1989)), хто оповідає або хто є учасником оповіді, опертий на дію, на нерозривність процесуальності, не на архітектуру, а на тканину – еластичну, конформну, нетривку структуру реальності, яка, власне, є хаосом, що лише вдає із себе структуру.

Сучасний мовознавець стверджує, що «керуючись прагматичними міркуваннями, представники розвитку семантики більше не зациклюються на вивченні лише фактотвірної функції мови», не протиставляють жорстко смисл і логічну істинність; «особливо це стосується перформативного висловлювання» [14], оскільки після аналізу теорії мовного акту Дж. Остіна та Дж. Сьорля, а також її критики у постструктуралізмі з точки зору властивого перформативу універсалізму (завдяки його ітерабельності – повторюваності) теорія референції приходять до відмови від жорсткого розрізнення текстової і позатекстової реальності, відбувається перехід «у перформативний простір дискурсу, що

відкриває парадокс референціальності: оповідь про те, чого ще не існує, але що народжується тільки в процесі оповіді. Наративний дискурс не просто констатує про буття і не тільки конструє буття, але й постійно виробляє і відтворює його в акті нарації» [14]. Отже, будь-який опис і фундована на ньому картина світу гранично наближаються до наративу, а отже, і до новітнього міфу. Ще Вітгенштайнові спроби вибудувати граматику опису (у «Трактаті») реальності, що обумовили постановня теорії мовного акту, вже латентно утримували в собі певний момент міфологізму як гіпостазованої нарації. Причому зазначені міркування стосуються як гуманітаристики, так і мови науки назагал, оскільки в опорі на таке розуміння мовлення фундується цілісна модель опису-розуміння-переживання світу людиною, а також можливість формування як автономних, так і гетерономних варіантів етики як практичної філософії, як стверджує сучасна американська дослідниця [15].

Звісно, розглядати сучасну фундаментальну науку як опис, принагідно до матеріального світу без деякого сповзання в оксюморон навряд чи можливо, оскільки постнекласична парадигма у фундаментальних, природничих і точних науках з необхідністю передбачає не просто існування спостерігача, але і всі прагматичні аспекти цього існування, що знаходять вираз у мові та мовленні і можуть бути розглянуті як елемент наративу. Питання наразі можна поставити так: чи можливо розглядати що-небудь саме по собі, наділяючи це що-небудь предикатом об'єктивності? Чи не передбачає науковий аналіз (від якого з необхідністю переходимо до лінгвістичного) не просто розкладання суцього на складники, але й іманентної цьому аналізу проблеми людини, її мови та діяльності? Бачимо, що наративна онтологія у версії В. Руднева вельми близька до філософської антропології, причому це стосується не лише фундаментальних, точних і природничих наук, але й гуманітаристики, зокрема історії та філософії історії. «По суті, немає ніякої історії в сенсі традиційної онтології. Є історія смислів, яка пише сама себе» [11, с. 193], що означає безкінечну варіативність модальностей наративу, наприклад, у типології Л. Долежела, в якій виділяється аксіологічна, деонтична, епістемічна й атлетична модальності семіотичної системи.

Неважко помітити, що цю типологію наративів можна довільно розширити за рахунок типології неформальних логік (якщо логіку розглядати як структуру, математику мови, вербального опису й наративу), наприклад темпоральної, що знову повертає нас до фіксованої вище ситуації з переосмисленням «темпоральних режимів» культури та маніфестацією неперервності як атрибутивної характеристики інтерпретації часу [16]. Британський філософ і літературознавець Ф. Кермоуд дотепно зауважив, що люди уявляють хід годинника як «тік-так», тоді як він просто «тікає», саме тому, що їм властиво організувати досвід в актах, що мають початок і кінець [5]. Мовний опис, отже, фіналізує, тоді як наратив, маючи на увазі фінал, може його не передбачати, а бути циклічним чи рекурсивним; інакше кажучи, наратив – безкінечна казка Шахерезади, в якій Я виступає і султаном, і меткою невільницею. Недарма сучасна герменевтика тексту не заперечує фрагментаційний пафос і нігілізм негації постмодернізму, захищаючи актуальність «наративного розуміння» як моделі сьогодення [17], причому ця модель опирається на «особистий голос» людини, який протистоїть схематизму й узагальненню, об'єднуючи в розумінні наративу «феноменологію та естетику, традиції континентальної й англо-американської філософії в опорі на Л. Вітгенштайна, Дж. Остіна, І. Канта, С. К'еркегора та М. Гайдеггера» [18]. Х. Вайт і А. Данто, перший у своїй концепції метаісторії, заснованій на аналітичній тропології, а другий у своєму проекті аналітичної філософії історії також практично констатують ситуацію, що її окреслює В. Руднев. Зокрема, А. Данто зауважував: «Пірс також писав, що «те, що існує, є визначеним у всіх відношеннях». Тоді, можливо, нам потрібна саме онтологічна інтерпретація його першопочаткової тези. Майбутнього, що не є визначеним, не існує. Якщо це протиставлення справедливе, минуле має існувати, як би ми це не розуміли. Це дозволить навіть обійти закон виключеного третього! Оскільки не існує

нічого, на що посилалися б речення про майбутнє, питання щодо їх істинності чи хибності просто не виникає» [19, с. 141]. Ідеться, отже, про те, що якщо, за Г. Фреге, у змісту пропозиціональних установок немає логічної валентності (оскільки вона є лише у неї самої, у структури, але не у змісту, синтактика превалює над семантикою), то в межах наративу, інтерпретованого онтологічно, коли синтактика і семантика гранично зближуються з прагматикою на загальному тлі перформативу як базової моделі смислотворення [8], «реальність не має відношення до істинності або хибності» [11, с. 7], і то саме тому, що вона осмислюється в межах (які насправді не межі – згадаймо смужку Мебіуса) наративної, смислової моделі реальності. Суттєво, що близьким до побудов В. Руднева є також розуміння динаміки смислу Д. Леонтєва [20].

На якій же підставі ми можемо стверджувати, що наративний проект у сучасній філософії має онтологічний вимір? Що саме існує? Наратор? Але він не суб'єкт, або не лише суб'єкт, і не агент, оскільки виходить за межі функціоналу агента. То, можливо, об'єкт? У світлі сакраментального для аналітичної традиції контексту «міфу про даність» (myth of the given) В. Селларса гранично проблематизуються не лише поняття реальності, досвіду й свідомості, але і простору, в якому все це може існувати або який може бути конституційований цими концептами-філософемами. І тут ми подибуємо цікавий паралелізм між наративістикою та проектом об'єктно-орієнтованої онтології Г. Хармана, що його відносять до сучасної течії спекулятивного реалізму на перетині епістемології й онтології. У центрі уваги побудов Хармана – поняття об'єкта (власне, з його точки зору, нічого більше і не існує, крім плюралісної реальності об'єктів) [21]. Він є суперадитивним в тому сенсі, що є більшим за суму і не залежить від частин, з яких складений; крім того, він не є простою сумою ефектів, функцій і стосунків, які він виробляє, відтворює й підтримує, тому він певною мірою менший від суми своїх репрезентацій (оскільки не всі вони є наявними, експлікованими чи здійсненими) і більшим від суми своїх частин (під якими в цьому контексті маються на увазі як структурні елементи, що передбачають поділ, так і якості, що складають зміст поняття). Причому об'єкти завжди виходять за межі людського мислення про них або ситуації зустрічі людини з ними. Сучасний філософ зазначає, що харманівські об'єкти є не тяглими тілами, а «монадами», позбавленими вікон, сліпоглухоніми, котрі певним дивним чином можуть бути здатними на зустріч, але не з реальними об'єктами, а чуттєвими [22, с. 302]. У цьому контексті навіть постулюється так званий реалогічний поворот сучасної філософії чи поворот до речей [23], хоча існування тенденції до виокремлення скерованості філософування на речі можна прослідкувати від самого Аристотеля.

Практично, за Харманом, ствердження активності речей, їх автономності щодо людини не є ознакою краху антропоцентризму – швидше, стверджується розуміння людини як речі. Бачимо, наскільки це не суголосно з Гайдеггеровим розумінням «речовиння» речей як способу звільнення людської онтології з онтологічного полону («Річ», 1954). Об'єкт Хармана надає людині право відмовитись від свого виняткового становища і здійснити себе через відмову від себе. Саме таким постає його антиредукціонізм, антилогоцентризм та антикореляціонізм. Показово, що його заперечення «будь-яких привілеїв людського підходу до світу» [24] не означає фізичного натуралізму й редукції всього існуючого до фізичних якостей сприйманого. Коли філософ ділить об'єкти на реальні й чуттєві, то він якраз підкреслює не людську здатність сприймати і мислити об'єкти, а її об'єктність і пропонує її максимально розгорнути, «опустившись на більш примітивний рівень світобудови» [24] порівняно зі звичним метафізичним, мисленням в опорі на чуттєво сприймане. Метафори та згадані у цитованій роботі («Про замісну причинність», 2010) об'єкти (скляні й биль'ярдні кульки, сосни, битви канарок, смола, мікроби, землетруси, атоми, поштові скриньки, молотки, цигарки, собаки, шовковий одяг, саранча, зебри, маяки, бронза, піщані дюни та серце) лише демонструють, на нашу думку, головну рису конструкцій філософа – їхній нарративний характер, опору на символічний хаос плетінь предметно-смислового тезаурусу, ітерабельність і міметичність у наближенні до перформативної моделі мовлення як підстави

для онтології, причому перехід від простої мовної фіксації наявності об'єкта (іменування-номінації) до метамови та занурення об'єкта в контекст, в якому він втрачає свою безпосередню цілісність і монолітність, розчиняючись у системі зв'язків і відношень з іншими об'єктами, власному функціоналі, типі рецепції та фіксації (реальні та чуттєві об'єкти), є цілком довільним. Від об'єкта як майже неосяжної посткантіанської речі-у-собі та речі-для-інших-речей до концепту чи категорії в межах поняттєвої системи та дискурсу перехід відбувається простою зміною фокусування дискурсу, за Вітгенштайном, – мовної гри, в яку грає наратор.

Власне кажучи, ще класична стаття Т. Нагеля «Як воно – бути кажаном?» (1974) ставить питання про межі онтологізації реальності в мисленні, що пов'язані не з феноменологією чуттєвого, а з вербалізацією, наративом і описом, тобто семіотичним кодом мови. В опорі на Г. Хармана Т. Мортон пропонує власну концепцію гіпероб'єкта, визначальними якостями якого є в'язкість, нелокальність тощо. «Гіпероб'єкти поширені в часі і просторі таким чином, що вони ніколи цілком не доступні або не можуть бути мислені у всій їх повноті» [3], як-от: можна сприйняти вітер чи краплі дощу, але не погоду загалом. Припустимо, що поняття об'єкта й речі є близькими в контексті нашої уваги до мовлення, перформативної моделі як до способу генерування, здійснення і репрезентації буття. Тут ми з необхідністю виходимо на символічні аспекти мови та об'єктної реальності та їх кореляцію. (Філософему символу наразі розуміємо в традиції О. Лосева, як універсальну смислогенеративну модель, додаючи ствердження онтологічного потенціалу та функціоналу символу). С. Сичова вказує, що «річ розуміється Гайдеггером аналогічно до того, як можна розуміти символ в якості речі. Річ, що зближує, поєднує, вміщує в себе, може бути символом. З іншого боку, символ є така, що перебуває у світі та об'єднує його елементи, річ» [25, с. 88]. Якщо в традиційній метафізиці, за Н. Жинкіним, річ є пасивною, то символ активний, і на питання «Чим відрізняється річ від видимості, і чи може остання символізувати першу?» [26] немає відповіді, оскільки неможливо обґрунтувати поняття видимості. У зв'язку з цим перформатив як центральне поняття наративної онтології може долати дихотомію речі та її видимості, істинного й неістинного, розглядання речі та її примари. У цьому сенсі головний здобуток феноменологічного підходу полягає в тому, що акцентується й аналізується символічний функціонал речі, що в межах семіотичного коду мови, який фундує (але не обмежує) простір мисленого і, згідно з генеративною семантикою Н. Хомського, обумовлює його, означає повернення до «магічних», перформативних значень і сенсів мовленого слова. Пригадаймо знамениту картину «Підступність образів» (з люлькою) Р. Маґрітта (1929) або більш розгорнуту інсталяцію концептуаліста Дж. Кошута «Один і три стільці» (1965), що складається з трьох частин – зі словникової статті, що дає дефініцію стільця, світлини стільця та власне стільця. Яка репрезентація має онтологічний статус або найбільші підстави, аби на нього претендувати? У межах наративної онтології концепти об'єкта і речі, зближуючись в акті нарації (який виходить за межі фінітності, оскільки кінець завжди проміжний, будь-яка пауза, тиша чи мовчанка є також елементами наративу, що ілюструють сучасний дискурс і література – від Борхесового «Саду з розгалуженими стежками» (1941) до сучасного гіперроману), що передбачає, як мінімум, наратора, утворюють певною мірою автономний від нього простір (подібний до бахтінського хронотопу), в якому простір і час навзаєм виступають обрамленнями один для одного, як-от у знаковому творі «4:33» Дж. Кейджа, (музиканти не грають вказану кількість одиниць вимірювання часу), в якому час виділений простором як присутністю. З іншого боку, за Честертонівим афоризмом, безкінечність найкраще видно у рамі вікна або, за Малевичем, у чорному квадраті. Отже, річ у межах наративної онтології розриває зв'язки своєї поняттєвої й категоріальної визначеності, оскільки її щойність не визначається в статичній системі координат метафізичних понять і категорій. Г. Харман і В. Руднев услід за М. Гайдеггером практично пропонують новітній міф самодостатньої речі, який речі розповідають одна одній, а людина є лише випадковим і факультативним слухачем цієї оповіді, хоча її екзистенція та власне

екзистування відбувається з речами в одному реєстрі поза відношеннями ієрархії й домінування. У мовленні, яке імпліцитно є перформативним актом, будь-які «категорії буття» мовознавства чи філософії мови долаються як конструювання чергової метамови та поняттєва рекурсивність.

Висновки. Підсумовуючи, можемо сказати, що наведені міркування і наявний стан розгляду маніфестованої проблематики у сучасній науковій літературі засвідчують потужний потенціал концепції нарративної онтології як для сучасної філософської антропології, когнітивних досліджень мови, літературознавства, епістемології та насамкінець пошуків на терені метафізики й онтології та практичної філософії, оскільки цей потенціал скерований на набуття нової цілісності для людини 21 ст. на противагу фрагментарним, атомізованим, вузькоспеціальним дослідженням. Такі філософські проекти повертають філософії людини втрачене переживання пов'язаності зі світом і речами світу на безлічі існуючих та ще не існуючих рівнів, дозволяють почути «голос речей», тим самим позбувшись тягара логоцентризму та провини перед редукованою до понять і категорій реальністю. І просто, як за згадуваної Слотердайком «грецької весни», здивуватися світові і собі у ньому.

Список використаної літератури

1. Мінаков М. А. Герменевтичний досвід і його роль в аналізі культури / М. А. Мінаков // Мультиверсум. Філософський альманах. – 2005. – № 45 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://www.filosof.com.ua/Jornel/M_45/Minakov.htm
2. Дао и телос в смысловом измерении культур восточного и западного типа: Монография / С. Е. Ячин и [др.]. – Владивосток: Изд-во Дальневосточного федерального ун-та, 2011. – 324 с.
3. 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, № 1/2.
4. Воглер К. Путешествие писателя. Мифологические структуры в литературе и кино / Кристофер Воглер; Пер. с англ. – М.: Альпина нон-фикшн, 2015. – 476 с.
5. 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.
6. 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.
7. Сусов И. П. Лингвистическая прагматика / И. П. Сусов. – Винница: Нова книга, 2009. – 272 с.
8. Barker S. Renewing Meaning: A Speech-Act Theoretic Approach / S. Barker. – Oxford, England: Clarendon, 2004. – 338 p.
9. Слотердайк П. Критика циничного розуму / П. Слотердайк; Пер. з нім. А. Богачова. – К.: Тандем, 2002. – 544 с.
10. Nancy J.-L., Morin M.-E. Ego Sum: Corpus, Anima, Fabula / J.-L. Nancy, M.-E. Morin. – New York: Fordham University Press, 2016. – 168 p.
11. Руднев В. Новая модель реальности / В. Руднев. – М.: ВШЭ, 2016. – 250 с.
12. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности / О. М. Фрейденберг. – М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1998. – 800 с.
13. Князева Е. Энактивизм: новая форма конструктивизма в эпистемологии / Е. Князева. – М.: Университетская книга, 2014. – 500 с.
14. Агафонова Е. В. Нарративная онтология как возможность новой концептуализации бытия / Е. В. Агафонова // Парадигма: очерки философии и теории культуры. Вып. 6 / Под редакцией проф. М. С. Уварова. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. – С. 232-244 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://fsf.tsu.ru/wp_test/wp-content/uploads/publications/agafonova_ev/narrat_ontology1.pdf
15. Meretoja H. Narrative and Human Existence: Ontology, Epistemology, and Ethics / H. Meretoja // New Literary History. Vol. 45. – The Johns Hopkins University Press, 2014. – Number 1. – P. 89-109.
16. Currie M. The Unexpected: Narrative Temporality and the Philosophy of Surprise / M. Currie. – Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013. – 193 p.
17. Owen H. Bakhtinian Thought and the Defence of Narrative: Overcoming Universalism and Relativism / H. Owen // Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy. – 2011. – Vol. 7, No. 2.
18. Kenaar H. G. The Present Personal: Philosophy and the Hidden Face of Language / H. G. Kenaar. – New York: Columbia University Press, 2005. – 218 p.; Bernaerts L., Herman L., Vervaeck B. Stories and Minds: Cognitive Approaches to Literary Narrative / L. Bernaerts, L. Herman., B. Vervaeck. – Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 2013. – 235 p.
19. Данто А. Аналитическая философия истории / А. Данто. – М.: Идея-Пресс, 2002. – 292 с.

20. Леонтьев Д. А. Психология смысла: природа, строение и динамика смысловой реальности. – 2-е, испр. изд. / Д. А. Леонтьев. – М.: Смысл, 2003. – 487 с.
21. Харман Г. Четвероякий объект: Метафизика вещей после Хайдеггера / Г. Харман; пер. с англ. А. Морозов и О. Мышкин. – Пермь: Гиле Пресс, 2015. – 152 с.
22. Кралечкин Д. О сургуче и капусте / Д. Кралечкин // Логос. – 2014. – № 4 (100). – С. 293-318.
23. Лобанов С. Д. О понятии вещи, или вещь-ориентированной философии / С. Д. Лобанов // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. – 2015. – № 12. – С. 13-19.
24. Харман Г. О замещающей причинности / Г. Харман // Новое литературное обозрение. – 2012. – № 2(114). – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.nlobooks.ru/node/1997>
25. Сычева С. Г. Мартин Хайдеггер о вещи, символе и мышлении / С. Г. Сычева // Вестник Томского госун-та. – 2007. – № 297. – С. 84-91.
26. Жинкин Н. Вещь / Н. Жинкин // Логос. – 1998. – № 1. – С. 68-102.

References

1. Minakov, M. A. (2005). *Hermeneutic experience and its role in the analysis of culture*. Multyversum. Filosofskiy almanakh (Multiverseum. Philosophical Almanac), 45. Kyiv: Center for Spiritual Culture. Retrived from: https://www.filosof.com.ua/Jornel/M_45/Minakov.htm (in Ukr.)
2. *Dao and telos in the sense dimension of cultures of the eastern and western types* (2011). Vladivostok: Publisher of the Far Eastern Federal University (in Russ.).
3. Morton, T. (2013). *Philosophy and Ecology after the End of the World*. Mn.: University of Minnesota Press;
- Doane, B. (2016). Aesthetics, Ethics, and Objects in the Anthropocene. *Women's Studies Quarterly*, 44, 1/2.
4. Vogler, K. (2015). *Travel writer. Mythological structures in literature and cinema*. Moscow: Alpina non-fiction (in Russ.)
5. Benson, C. (2013). III. Acts Not Tracts! Why a Complete Psychology of Art and Identity Must Be Neuro-Cultural. *Consciousness, Literature & the Arts*, 32; Tome, D., Schmid, W., Kaufmann, V. (2017). *Invasion of life. Theory as a secret autobiography*. Moscow: Higher School of Economics (in Russ.)
6. Assman, A. (2017). «The connection of times disintegrated?» *The rise and fall of the temporal regime of Modern*. Moscow: New literary review (in Russ.)
7. Susov, I. P. (2009). *Linguistic pragmatics*. Vinnitsa: The New Book (in Russ.)
8. Barker, S. (2004). *Renewing Meaning: A Speech-Act Theoretic Approach*. Oxford, England: Clarendon.
9. Sloterdijk, P. (2002). *Critique of Cynical Reason*. Kyiv: Tandem (in Ukr.)
10. Nancy, J.-L., Morin, M.-E. (2016). *Ego Sum: Corpus, Anima, Fabula*. New York: Fordham University Press.
11. Rudnev, V. (2016). *A new model of reality*. Moscow: Higher School of Economics (in Russ.)
12. Freidenberg, O. M. (1998). *Myth and the literature of antiquity*. Moscow: Publishing company «East Literature» of the Russian Academy of Sciences (in Russ.)
13. Knyazeva, E. (2014). *Enactivism: a new form of constructivism in epistemology*. Moscow: University book (in Russ.)
14. Agafonova, E. V. (2006). *Narrative ontology as an opportunity for a new conceptualization of being. Paradigm: essays on philosophy and theory of culture*, 6, 232-244. St. Petersburg: Publishing house S.-Petersburg. University. Retrived from: http://fsf.tsu.ru/wp_test/wp-content/uploads/publications/agafonova_ev/narrat_ontology1.pdf (in Russ.).
15. Meretoja, H. (2014). Narrative and Human Existence: Ontology, Epistemology, and Ethics. *New Literary History*, 45, 1, 89-109. The Johns Hopkins University Press.
16. Currie, M. (2013). *The Unexpected: Narrative Temporality and the Philosophy of Surprise*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
17. Owen, H. (2011). Bakhtinian Thought and the Defence of Narrative: Overcoming Universalism and Relativism. *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 7, 2.
18. Kanaan, H. G. (2005). *The Present Personal: Philosophy and the Hidden Face of Language*. New York: Columbia University Press; Bernaerts, L., Herman, L., Vervaeck, B. (2013). *Stories and Minds: Cognitive Approaches to Literary Narrative*. Lincoln, NE: University of Nebraska Press.
19. Danto, A. (2002). *Analytical Philosophy of History*. Moscow: Idea-Press (in Russ.)
20. Leontiev, D. A. (2003). *Psychology of meaning: nature, structure and dynamics of semantic reality*. Moscow: The meaning (in Russ.)
21. Harman, G. (2015). *The four-object: Metaphysics of things after Heidegger*. Perm: Gile Press (in Russ.)
22. Kralchkin, D. (2014). About sealing wax and cabbage. *Logos*, 4 (100), 293-318 (in Russ.)
23. Lobanov, S. D. (2015). On the concept of a thing, or a thing-oriented philosophy. *Vestnik Vyatskogo gos. guman. un-ta (Bulletin of the Vyatka State Humanitarian University)*, 12, 13-19 (in Russ.).
24. Harman, G. (2012). On Substitute Causality. *Novoe literaturnoe obozrenie (New Literary Review)*, 2 (114). Retrived from: <http://www.nlobooks.ru/node/1997> (in Russ.)
25. Sycheva, S. G. (2007). Martin Heidegger about a thing, a symbol and thinking. *Vestnik Tomskogo gos. un-ta (Bulletin of the Tomsk State University)*, 297, 84-91 (in Russ.)
26. Zhinkin, N. (1998). The thing. *Logos*, 1, 68-102 (in Russ.)

KRETOV Pavlo Vasyliovych,

Candidate of Sciences (Philosophy), Associate Professor of the Department of Philosophy and Religious Studies
Bohdan Khmelnytsky National University of Cherkasy

KRETOVA Olena Ivanivna,

Candidate of Sciences (Pedagogy),
Associate Professor of the Department of Russian Language, Foreign Literature and Methods of Teaching Bohdan Khmelnytsky National University of Cherkasy,
e-mail: ataraksia@ukr.net

**NARRATIVE VERSUS OBJECT-ORIENTED ONTOLOGY:
THE CONCEPT OF THINGS AND THE PERFORMATIVE MODEL OF SPEECH**

Abstract. *Introduction. The relevance of the topic is determined by the search for modern philosophy in the problem field of ontology and epistemology, which, with consistency, lead to cross-cutting themes of philosophical anthropology. Purpose of the study. The aim of the study is to determine the correlation between modern philosophical projects of narrative and object-oriented ontology in the context of the problematic philosophies of a thing, the concept of an object. Methods used in the study: text analysis of sources, analytical methods for the consideration of philosophical discourse, hermeneutic approach, and problematization of the difference between language and speech. The results of the research allow us to state that the anthropocene situation in philosophy appears as a syntagmatic, methodological and semantic center of a new picture of the world. This intention is also related to a new interpretation of the myth in the grandnarrative of civilization and proceeds not from the model of reduction to myth, reduction to the archetypal one, but accentuates the formative, monolithic, ontologizing potential of the myth. Originality and novelty of the research lies in the fact that the project of narrative ontology, rooted in the analytical tradition, and the project of object-oriented ontology, rooted in the continental tradition of philosophizing, are compared. The role of speech as an implicit performative act for the ontologization of the human world in modern philosophy is also justified. The findings of the study are due to its multidisciplinary character and mainly consist of the substantiation of the thesis about the essential connection between the projects of narrative and object-oriented ontology and the search for modern philosophy of language, philosophical anthropology, ontology and epistemology. The performative character of speech is considered in connection with the rethinking of the concepts of thing and object in the aforementioned philosophical projects.*

Key words: *narrative ontology, object-oriented ontology, concept, thing, speech, object, performative, myth, anthropocene, world picture.*

*Одержано редакцією 27.02.2017
Прийнято до публікації 07.06.2017*

УДК 001.85:164

РАЙХЕРТ Константин Вильгельмович,
кандидат философских наук, доцент кафедры
философии и методологии познания
Одесского национального университета
имени И. И. Мечникова,
e-mail: virate@mail.ru

К КРИТИКЕ ЛОГИЧЕСКОГО ЯЗЫКА

Существует необходимость в разработке критики логического языка, то есть такой критики (в искажённом кантовском смысле), которая бы исследовала основоположения и предпосылки, проблемы и задачи логического языка. Критика логического языка должна представлять собой разновидность критики философского языка, которая противопоставляется философской критике естественного языка, которой, как правило, занимается аналитическая философия. Критика философского языка – это не просто критика естественного языка, который используют философы, но и критика искусственных языков, в том числе формализованных (формальных), к которым относятся логические и математические языки. Критика логического языка может быть не только философской (аксиологической, гносеологической, логической,

онтологической и так далее), но и антропологической, информационной, исторической, когнитивистской, коммуникативистской, медиалогической, психологической, семиотической, социологической и так далее. Подход к критике логического языка зависит от того, в каком аспекте берётся эта самая критика – как критика логического языка как формального языка или как критика логического языка как языка логиков.

Ключевые слова: критика, логика, прагматика, семиотика, системные исследования, формальный язык.

Постановка проблемы. В 1991 году финский философ и логик Георг Хенрик фон Вригт заметил, что «раньше говорили, что логика изучает «законы мышления». Так назывался *tagmit oris* Буля. Однако также говорилось, что логика не занимается (законами) психологических мыслительных процессов. Тогда какой аспект мышления логика изучает? Кто-то может ответить: *артикуляцию мышления в языке*. Язык, если так можно выразиться, сырой материал, с которым работает логика. (Греческое слов «логос» означает, двусмысленно, и речь и логическое рассуждение)» [1, р. 13]. Между тем на современном этапе развития наук и философии, особенно таких научных дисциплин как когнитивистика, нейронаука, прагматика, психолингвистика и психосемантика или таких философских дисциплин как нейрофилософия, философия сознания и философия языка, артикуляция мышления в (естественном) языке становится основным предметом дисциплин, которые существуют на стыке между лингвистикой и психологией (и помогающими им науками и философиями) – это всё усложняет процесс определения логического аспекта артикуляции мышления в естественном языке, который можно было бы принять в качестве предмета логики. Это может привести к таким случаям, в которых типичные логические вещи рассматриваются как психологические или лингвистические, например. Так, в качестве примера, доказательство может быть рассмотрено как «рассуждение, которое убеждает того, кто его воспринял, настолько, что он готов убеждать других с помощью этого же рассуждения» [2, с. 328]. Это можно трактовать так, что есть такая лингвистическая конструкция, которая заставляет кого-то её использовать, обращаясь к другим. Здесь присутствует и лингвистика и психология. Но где здесь логика? Как можно понять, что в конкретной познавательной ситуации познающий имеет дело с логикой? Что такое логика? Поиски ответа на этот вопрос делают саму логику предметом изучения разнообразных исследовательских дисциплин, таких как антропология, история, когнитивистика, психология, семиотика, социология, философия и так далее. Тем не менее, на сегодняшний день нет такой исследовательской дисциплины, которая бы охватывала результаты антропологических, исторических, когнитивистских, психологических, семиотических, социологических и философских исследований логики и которая была бы общей дисциплиной, изучающей логику как свой основной предмет. Когда-то сама логика отвечала на вопрос: «Что такое логика?» В нынешние времена философия логики могла бы ответить на вопрос «Что такое логика?» в силу того, что предполагается, что философия как таковая может заниматься междисциплинарными исследованиями. Однако здесь возникает конкретное затруднение, связанное с тем, что порой невозможно отличить философию логики от философской логики из-за общности их проблематики и способов её решения. Поэтому нужно искать что-то другое. Я предлагаю создать и разработать критику логического языка, то есть такую критику (в искажённом кантовском смысле), которая бы исследовала основоположения и предпосылки, проблемы и задачи логического языка. Далее я покажу, почему я предлагаю критику логического языка и чем она может быть. Это и есть **цель этого исследования.**

Анализ последних исследований и публикаций. Проблема создания и разработки критики логического языка как междисциплинарного исследования основоположений и предпосылок, проблем и задач логического языка ставится впервые. Однако следует указать на то, что впервые о возможности критики логического языка как таковой было высказано в [3].

Я буду отталкиваться от концепции, предложенной украинским философом Оксаной Николаевной Йосипенко. Она, со ссылкой на французского философа В. Декомба [4, р. 33], предлагает делить критику языка (критика мовлення) на критику философского языка (критика філософського мовлення) и философскую критику языка (філософську критику мовлення) [5, с. 17]. По мнению О. Йосипенко, аналитическая философия осуществляет философскую критику языка в то время, когда противоположная ей континентальная философия – критику философского языка. Согласно О. Йосипенко, философскую критику языка «можно назвать *логической* в широком смысле слова «логика», понятого не только как исследование правильных умозаключений, а также как исследование смыслов (рацій), *logoi*, которые предлагают высказывания и дискурсы. В этом смысле логический анализ языка (логічний аналіз мовлення) является исследованием способов обозначения, присущих высказываниям и типам дискурсов, он является исследованием конструкций высказываний и выяснением их логической формы. Одновременно он является анализом референции философских концептов – тех объектов, которые допускаются их использованием (в средневековой логике эта проблема поднималась в терминах *suppositio*). Понятый таким образом логический анализ является одновременно онтологическим анализом, так как выясняется то, что отвечает *in rebus* нашим способам мыслить и говорить. Кроме этого «позитивного» следствия логического анализа, важным остаётся и его традиционное «негативное» применение, которое даёт возможность избегать несвязных формулировок и невалидных умозаключений» [5, с. 19-20]. Следствием сказанного является тот факт, что философская критика языка оказывается «анализом языка в интересах логики» [5, с. 20].

Изложение основного материала. Если с философской критикой языка дело обстоит так, как сказано выше у О. Йосипенко, то без всяких последствий для аналитической философии её концептуальное обозначение как «философской критики языка» можно заменить обозначением «логическая критика языка». В таком случае аналитическая философия предстаёт как такая критика естественного языка, которая содержит элементы логики и которая использует логику (логические языки, логические системы) для анализа естественного языка. Основной и, по всей видимости, принципиальный интерес аналитической философии лежит в области естественного языка.

В качестве главной оппозиции аналитической философии представители этой самой философии называют континентальную философию (психоанализ, семиологию, структурализм, постструктурализм, феноменологию, экзистенциализм – список можно продолжить), которая, по мнению О. Йосипенко, осуществляет критику философского языка, то есть критику «языка философии» [5, с. 17]. Для меня здесь опять же важна мысль о том, что логика – это философская дисциплина. В таком случае разделом критики философского языка можно считать критику логического языка. При этом следует уточнить то, что критика философского языка – это не просто критика естественного языка, который используют философы, но и критика искусственных языков, в том числе формализованных. Следствием этого для критики логического языка могут быть два аспекта. Первый аспект: критика логического языка направлена на критический анализ формализованных логических языков. Второй аспект: критика логического языка направлена на анализ языка логиков. В этом может заключаться принципиальное отличие континентальной философии от аналитической философии: континентальная философия может себе позволить критиковать формализованные, включая логические, языки, а аналитическая философия – нет, так как логика является её основным инструментом познания, хотя и может признавать их малую эффективность. В какой-то мере это связано с тем, что ключевой установкой аналитической философии является построение философии как науки или метанауки; у континентальной философии таких ограничений нет, поэтому она вполне может делать заимствования из внефилософских областей (политических, религиозных, эстетических и так далее).

Итак, выше было отмечено, что критика логического языка может быть направлена либо на критический анализ формализованных логических языков, либо на анализ языка

логиков. Критика логического языка как критический анализ формализованных логических языков изучает логический язык как формальный язык, понимаемый как «основной словарь плюс конечный список правил образования, определяющих последовательности основных символов как правильно построенные формулы системы. Например, язык логики предикатов первого порядка – это формальный язык. Среди его основного словаря можно встретить символы для конъюнкции (\wedge), дизъюнкции (\vee), отрицания (\sim), экзистенциального и универсального кванторов (\exists , \forall), а типичные правила образования могут выглядеть вот так: Если Φ и Ψ есть правильно построенные формулы, то $(\Phi \wedge \Psi)$ есть тоже правильно построенная формула» [6, р. 123]. Однако в повседневной жизни и на работе логик разговаривает на формальном языке; он обычно использует естественный язык в своей речи и в своих мыслях. Как правило, логик использует формальный язык как часть формальной системы (понимаемой как «формальный язык, дополненный множеством аксиом и / или правилами вывода, определяющими, какие последовательности (цепочки) формул из языка следует считать производными» [6, р. 124]) с конкретной целью – провести формальное доказательство, понимаемое как «кодификация (вероятно неформального) доказательства в рамках конкретной формальной системы» [6, р. 124]. Кодификация – это, в сущности, перевод с естественного языка на формальный язык. Это то, что и делает логик. Сам же этот перевод требует от логика, выступающего здесь в роли переводчика, провести сначала содержательный анализ на естественном языке. Как это выглядит можно показать на конкретном примере. Есть такое выражение, сделанное на естественном языке: «Философия Аристотеля имеет некоторые общие черты с философией Платона». Это выражение можно попробовать перевести на язык логики предикатов первого порядка. Как результат, логической формой этого выражения будет: $\exists P(P(a) \wedge P(b))$, где \exists – экзистенциальный квантор, P – предикатная переменная, пробегающая по множеству свойств, \wedge – конъюнкция («и»), a и b – это предметные константы, соответствующие именам «Аристотель» и «Платон». Формула $\exists P(P(a) \wedge P(b))$ получена благодаря тому, что логик определил, что в анализируемом выражении является экзистенциальным квантором, что – предикатной переменной, что – именами и предметными константами и какое отношение между предметными константами имеет место быть. Это и есть содержательный анализ.

Подход к критике логического языка зависит от того, в каком аспекте берётся эта самая критика. Если речь идёт о критике логического языка как формального языка, то здесь не так уж много подходов возможно. Очевидно, что первым подходом является логическая критика логического языка как формального языка. Это значит, что логический язык как формальный язык критикуется металогикой. Другими словами: логический язык рассматривается как объект-язык, исследуемый метаязыком, который может быть как логическим, так и нелогическим. В таком случае должно выполняться одно условие: «Метаязык должен быть выразительно сильнее объект-языка» [6, р. 188]. В то же самое время исследуемый объект-язык может быть как частью метаязыка, так ею и не быть. Желательно, чтобы метаязык был формальным языком, используемым в формальной системе. Как можно видеть, логическая критика логического языка как формального языка ограничена формальной логикой, понимаемой как «формальный язык, дополненный отношением вывода – то есть бинарным отношением, устанавливаемым между формулами и множествами формул так, что это отношение устанавливает, когда и только когда эта формула есть последовательность множества формальных формул (согласно этой логике)» [6, р. 123].

Второй подход не менее очевиден, чем первый. Речь идёт о семиотике. В основном современная формальная логика – это символическая логика. Символическая логика – это способ представления логических выражений с помощью специальных символов, переменных и констант, а не с помощью символики естественного языка. В любом случае формальная логика, будучи символической логикой, оперирует символами. Символы в некоторых случаях могут

інтерпретуватися як знаки (наприклад, в семиотикі Чарльза Сандерса Пірса). Крім того, слід пам'ятати, що формальна логіка є частиною формального мови. Логічний мови – це різновид формального мови. З урахуванням усього сказаного можна допустити семиотичну критику логічного мови як формального мови.

Один з варіантів семиотики, запропонований Чарльзом Уільямом Моррісом [7], вивчає знаки в трьох вимірах – синтаксическому (синтаксическому), семантическому і прагматическому. Синтаксическе вимірювання пов'язане з вивченням відносин між знаками. Семантическе вимірювання пов'язане з вивченням відносин знаків до їх об'єктів. Прагматическе вимірювання пов'язане з вивченням відносин знаків до їх користувачів. Усі ці три семиотичні виміри, так чи інакше, представлені в формальній логіці.

Логічний синтаксис (он же: формальний синтаксис або синтаксис формальної системи) – це «множество правил, управляющих тем, что считается осмысленным выражением в рамках языка формальной системы. Другими словами, синтаксис языка – это множество правил образования, управляющих тем, что считается правильно построенными формулами в этом языке» [6, с. 284]. Приведенное определение указывает на то, что логічний синтаксис в принципі зводиться до правил формування формул в рамках формальної системи. Однак синтаксис взагалі, на що було вказано раніше, вивчає відносини між знаками, тому він не може обмежуватися вивченням правил розстановки знаків, він повинен вивчати структури цих розстановок, в разі логіки – структури формул. Якщо поставити завдання вивчати відносини між логічними знаками (символами), то можна спробувати створити синтаксическу критику логічного мови як формального мови. Це дозволить задіявати напработки в області синтаксиса, зроблені в рамках когнітивістики, лінгвістики, психології, семиотики або філософії мови. Повністю можливо, що логічний синтаксис можна вивчати, наприклад, з позицій генеративної граматики Ноама Хомського, структурного синтаксиса Люсьєна Тернера або біологіческої концепції синтаксиса Дерек Бикертон.

Логіческа семантика (она же: формальна семантика або семантика формальної системи) – це «інтерпретація формального мови. Так, приписування значення істинності твердженням логіки висловлювань є формальною семантикою мови логіки висловлювань, а теорія моделей представляє формальну семантику для мови логіки предикатів першого порядку» [6, с. 124]. При цьому слід відзначити, що під «інтерпретацією» тут розуміється «любая математическая конструкция, используемая для приписывания семантических значений формулам теории в формальном языке» [6, с. 156]. Опять же, семантика взагалі вивчає відносини між знаками і об'єктами, тому одним приписуванням семантических значень формулам (комбінаціям знаків) вона не може обмежитися, вона повинна вивчати не тільки значення, але і референції, в разі логіки – значення і референції символів і їх комбінацій в формі формул. Якщо поставити завдання вивчати відносини між логічними знаками (символами) і об'єктами, які вони позначають (символізують), то можна спробувати створити семантическу критику логічного мови як формального мови. Це дозволить задіявати напработки в області семантики, зроблені в рамках когнітивістики, лінгвістики, психології, семиотики або філософії мови. Повністю можливо, що логіческу семантику можна вивчати, наприклад, з позицій психосемантики Джеррі Фодора, загальної семантики Альфреда Коржибського або фреймової семантики Чарльза Дж. Філмора.

По мненню американського філософа і логіка Роя Т. Кука, «прагматика вивчає властивості висловлювань і висловлювань, які можуть варіюватися від використання до використання або від контексту до контексту. Це відрізняє її від логіки і семантики, які типічно вивчають ті аспекти мови, які постійні від використання до використання або від контексту до контексту. Так, прагматика (в протилежності семантиці) приймає во увагу ситуацію, в якій робиться твердження, намірення людини, роблячого твердження, і фонові передположення в грі в дискурс, в який

высказывание встроено» [6, р. 225]. Здесь речь идёт уже не о самом логическом языке как формальном языке, а скорее о естественном языке, его прагматическом измерении. Для исследования этого прагматического измерения естественного языка используется логический язык как формальная система, превращаясь тем самым в то, что называют «логической прагматикой» [8]. При этом прагматическое измерение самого логического языка как формальной системы не рассматривается, возможно, в силу того, что устойчивости употребления и контекста, принятые в формальном языке, делают прагматику неотличимой от семантики. Между тем если допустить прагматическую критику логического языка как формального языка, то она должна будет изучать отношения между логическими знаками (символами) и их пользователями. Это открывает бесконечные возможности для исследований, потому что здесь прагматический критик логического языка как формального языка вынужден будет изучать всё, что связано с пользователем логического языка (а это: антропология, информатика, история, когнитивистика, коммуникативистика, медиалогия, психология, семиотика, социология, философия и так далее) [9–11], что, в конечном счете, приведёт такого критика к критике логического языка как языка логиков, а значит, к антропологической, информационной, исторической, когнитивистской, коммуникативистской, медиалогической, психологической, семиотической, социологической, философской (и так далее) критикам логического языка.

Следует отметить ещё один возможный подход к критике логического языка как формального языка. Формальный язык является необходимой частью формальной системы. Сама формальная система понимается как «формальный язык, дополненный множеством аксиом и / или правил вывода, определяющих, какие последовательности формул из языка должны считаться производными» [6, р. 124]. Здесь может открываться интересная возможность изучения формальной системы с точки зрения системных исследований. Другими словами: можно допустить системную критику логического языка как формального языка, которая может раскрыть логический язык как часть формальной системы, как её системный компонент.

Выводы. Подводя итоги всему сказанному ранее, необходимо отметить следующее. Существует необходимость в разработке критики логического языка, то есть такой критики (в искажённом кантовском смысле), которая бы исследовала основоположения и предпосылки, проблемы и задачи логического языка. Критика логического языка должна представлять собой разновидность критики философского языка, которая противопоставляется философской критике естественного языка, которой, как правило, занимается аналитическая философия. Критика философского языка – это не просто критика естественного языка, который используют философы, но и критика искусственных языков, в том числе формализованных (формальных), к которым относятся логические и математические языки. Критика логического языка может быть не только философской (аксиологической, гносеологической, логической, онтологической и так далее), но и антропологической, информационной, исторической, когнитивистской, коммуникативистской, медиалогической, психологической, семиотической, социологической и так далее. Подход к критике логического языка зависит от того, в каком аспекте берётся эта самая критика – как критика логического языка как формального языка или как критика логического языка как языка логиков. Если речь идёт о критике логического языка как формального языка, то число подходов к ней будет сравнительно небольшим. Так, например, возможны следующие подходы к критике логического языка как формального языка: 1) логическая критика логического языка как формального языка, в рамках которой критика логического языка осуществляется с помощью металогии, то есть логического или какого-то другого формального метаязыка; 2) системная критика логического языка как формального языка, которая делает акцент на необходимой связи логического языка как формального языка с формальной системой, в рамках которой этот язык используется; 3) семиотическая критика логического языка как формального языка, которая должна

изучать этот язык как знаковую систему. Семиотическая критика логического языка как формального языка, в действительности, может быть представлена тремя критиками: 1) синтаксической (синтактической) критикой логического языка как формального языка, которая специализируется на изучении логического синтаксиса; 2) семантической критикой логического языка как формального языка, которая специализируется на изучении логической семантики; 3) прагматической критикой логического языка. Прагматическая критика логического языка изучает отношения между логическими знаками (символами) и их пользователями, поэтому эта критика не может быть ограничена только критикой логического языка как формального языка, но должна быть также и критикой логического языка как языка логиков, которая задействует результаты других критик логического языка как языка логиков.

Список использованной литературы

1. Von Wright G. H. *The Tree of Knowledge and Other Essays* / Georg Henrik von Wright. – Leiden: Brill, 1993. – 254 p.
2. Успенский В. А. Предисловие к математике / Владимир Андреевич Успенский. – СПб.: Амфора, 2015. – 480 с.
3. Райхерт К. В. Логическая критика языка и критика логического языка / Константин Вильгельмович Райхерт // Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету. Серія Історія. Філософія. Політологія. – 2015. – №9. – С. 80-85.
4. Descombes V. *Grammaire d'objets en tous genres* / Vincent Descombes. – Paris: Les Éditions de Minuit, 1983. – 296 p.
5. Йосипенко О. М. Від мови філософії до філософії мови. Проблема мови у французькій філософії другої половини ХХ – початку ХХІ століть / Оксана Миколаївна Йосипенко. – К.: Український Центр духовної культури, 2012. – 479 с.
6. Cook R. T. *A Dictionary of Philosophical Logic* / Roy T. Cook. – Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009. – 328 p.
7. Morris Ch. W. *Foundations of the Theory of Signs* / Charles William Morris. – Chicago: University of Chicago Press, 1938. – 66 p.
8. Koj L. *Pragmatics, Logical* / Leon Koj // *Dictionary of Logic as Applied in the Study of Language: Concepts/Methods/Theories* / ed. W. Marciszewski. – Berlin: Springer, 1981. – P. 255-267.
9. Райхерт К. В. Исходные понятия анализа прагматики логики / Константин Вильгельмович Райхерт // SWorld. – 2014. – Т. 21. – № 3(36). – С. 52-59.
10. Райхерт К. В. Концептуальная эпистемологическая модель анализа прагматики логики / Константин Вильгельмович Райхерт // Філософія і політологія в контексті сучасної культури. – 2015. – №1. – С. 117-125.
11. Райхерт К. В. Чарльз Уильям Моррис и прагматика логики / Константин Вильгельмович Райхерт // Філософія і політологія в контексті сучасної культури. – 2014. – № 7. – С. 145-150.

References

1. Von Wright, G. H. (1993). *The Tree of Knowledge and Other Essays*. Leiden: Brill.
2. Uspenskiy, V. A. (2015). *The Preface to Mathematics*. Saint Petersburg: Amphora (in Russ.).
3. Rayhert, K. W. (2015). Logical critique of language and critique of logical language. *Naukovyi visnyk Mizhnarodnoho humanitarnoho universytetu. Seria Istoria. filosofia. Politologia (Scientific announcer of the International humanitarian university. Series History. Philosophy. Political science, 9, 80-85 (in Russ.)*
4. Descombes, V. (1983). *Grammaire d'objets en tous genres*. Paris: Les Éditions de Minuit.
5. Yosypenko, O. M. (2012). *From the language of philosophy to the philosophy of language: The problem of language in the French philosophy of the second half of the 20th century and the beginning of the 21st century*. Kiev: Ukrainian Centre of Spiritual Culture (in Ukr.)
6. Cook, R. T. (2009). *A Dictionary of Philosophical Logic*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
7. Morris, Ch. W. (1938). *Foundations of the Theory of Signs*. Chicago: University of Chicago Press.
8. Koj, L. (1981). *Pragmatics, Logical. Dictionary of Logic as Applied in the Study of Language: Concepts/Methods/Theories, 255-267*. Berlin: Springer.
9. Rayhert, K. W. (2014). The Basic concepts of the analysis of pragmatics of logic. *SWorld, 21, 3(36), 52-59 (in Russ.)*.
10. Rayhert, K. W. (2015). The conceptual epistemological model of analysis of pragmatics of logic. *Filosofiya i politologiya v konteksti suchasnoyi kultury (Philosophy and political science in the context of modern culture), 1, 117-125 (in Russ.)*.
11. Rayhert, K. W. (2014). Charles William Morris and pragmatics of logic. *Filosofiya i politologiya v konteksti suchasnoyi kultury (Philosophy and political science in the context of modern culture), 7, 145-150 (in Russ.)*.

RAYHERT Konstantin Wilhelmovich,
Candidate of Sciences (Philosophy),
Associate Professor of the Department
of Philosophy and Methodology of Cognition
Odessa I. I. Mechnikov National University,
e-mail: virate@mail.ru

TOWARD THE CRITIQUE OF LOGICAL LANGUAGE

Abstract. *Purpose. The study develops the critique of logical language, that is, the critique (in the misrepresented Kantian meaning) that is to investigate the basic foundations and prerequisites, questions and problems of a logical language. Results. The critique of logical language is to be a variety of the critique of philosophical language that is opposed to the philosophical critique of natural language practiced, as a rule, by analytic philosophy. The critique of philosophical language is not just a critique of the natural language used by philosophers but a critique of engineered languages including formalized (formal) languages, that is, logical and mathematical languages. The critique of logical language can be not only philosophical but anthropological, cognitive, communicative, historical, information, medialogical, psychological, semiotic, sociological critiques et cetera. An approach to the critique of logical language depends on the aspect of consideration of the critique. There are not many approaches to the critique of the logical language as a formal language: 1) the logical critique of the logical language as a formal language within which the critique of logical language is supplemented with metalogic, that is, a logical or a different formal metalanguage; 2) the system critique of the logical language as a formal language that emphasizes on the necessary role of a formal logical language in the formal system that uses that language; 3) the semiotic critique of the logical language as a formal language that studies that language as a system of signs. The semiotic critique of the logical language as a formal language in fact can be depicted by three critiques: 1) the syntactical critique of the logical language as a formal language that specializes in logical syntax; 2) the semantic critique of the logical language as a formal language that specializes in logical semantics; 3) the pragmatic critique of logical language.*

Key words: *critique, formal language, logic, pragmatics, semiotics.*

Анотація. *Райхерт К. В. До критики логічної мови. Необхідно розробити критику логічної мови, тобто таку критику (в спотвореному кантівському значенні), яка б досліджувала основоположення та передумови, проблеми та завдання логічної мови. Критика логічної мови має бути різновидом критики філософської мови, яка протиставиться філософській критиці природної мови, з якою переважно має справу аналітична філософія. Критика філософської мови – це не просто критика природної мови (мовлення), яку використовують філософи, це ще і критика штучних мов, включаючи формалізовані (формальні), до яких належать логічні та математичні мови. Критика логічної мови може бути не лише філософською (аксіологічною, гносеологічною, логічною, онтологічною тощо), але й антропологічною, інформаційною, історичною, когнітивістською, комунікативістською, медіалогічною, психологічною, семіотичною, соціологічною тощо. Підхід до критики логічної мови залежить від того, в якому аспекті береться ця сама критика – як критика логічної мови як формальної мови чи як критика логічної мови як мовлення логіків.*

Ключові слова: *критика, логіка, прагматика, семіотика, системні дослідження, формальна мова.*

Одержано редакцією 27.02.2017
Прийнято до публікації 07.06.2017

РЕЦЕНЗІЇ

КРЕТОВ Павло Васильович,
кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії та релігієзнавства
Черкаського національного університету
імені Богдана Хмельницького
e-mail: ataraksia@ukr.net

**СВОБОДА ЯК ПРОВИНА:
ФРАНЦУЗЬКИЙ ПОСТМОДЕРН І ВИКЛИКИ ГЛОБАЛЬНОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ**

Лосик О. Феномен свободи і французький постмодернізм / Ореста Лосик. – Львів: Львівський національний університет ім. Івана Франка, Наукове товариство ім. Шевченка, Українознавча наукова бібліотека НТШ. Число 46, 2016. – 302 с.

Публікація книги Орести Лосик «Феномен свободи і французький постмодернізм» (Львів, 2016) є помітною подією у філософському середовищі України та у національній філософській традиції назагал, оскільки унаочнює інтенцію на реінтеграцію українського філософування в широкий контекст сучасної європейської та світової філософії. Рецензія окрім огляду структури, висновків та головного меседжу роботи, окреслює також деякі питання, що їх робота ставить, і які видаються актуальними до проблематизації. Зокрема, це проблеми специфіки взаємодії модерного та постмодерного на рівні кореляції дискурсивних практик, концепту свободи як ментального феномену західної цивілізації та концепції свободи як предмету постмодерної паралогії, проблема форм існування філософського етосу постмодерну. В рецензії розглянуто інтерпретацію О. Лосик корпусу ідей та текстів Ж.-Ф. Ліотара, а також з'ясовано утруднення тлумачення свободи в постмодерних дискурсивних практиках. Визначено, що книга фіксує значний потенціал для подальшої розробки заявленої проблематики.

*...As it will be in the future, it was at the birth of Man
There are only four things certain since Social Progress began...
(Kipling R. The Gods of the Copybook Headings, 1919)*

Сучасний стан гуманітарного знання доволі часто визначається як кризовий, що пов'язано насамперед з контекстом глобалізаційних процесів планетарних масштабів на теренах економіки, геополітики та соціуму в цілому, а також стрімкою динамікою змін соціокультурного фону, бекграунду існування людських культури й цивілізації. Якщо фундаментальні й точні науки постулюють світоглядну специфіку постнекласичної парадигми в науці, то, властиво, і гуманітаристика потребує суттєвих модифікаційних трансформацій вихідних пізнавальних моделей, сказати б, матриці гуманітарного знання. На таку роль претендує декілька парадигмальних, епістемологічних і світоглядних підходів, серед яких у першій третині 21 ст. умовно найбільш традиційним, розгалуженим і дослідженим є так звана постмодерна модель гуманітаристики. Поза кореляцією суто постмодерних прочитань культури чи її філософських раціоналізацій з такими, наприклад, новітніми течіями в західному філософуванні, як конструктивізм (у варіанті енактивізму), об'єктно-орієнтована онтологія (у межах спекулятивного реалізму (Г. Харман)), теорією соціальних систем Н. Лумана чи концепціями дискурсу модерну Ю. Габермаса або акторно-мережевою теорією Б. Латура, можна стверджувати, що фундаментальні інтуїції постструктуралізму, які лягли в основу постмодерної традиції, наразі є вищезгадуваним тлом, фоном, бекграундом для загальногуманітарного дискурсу, смислогенеративної нарації у цій сфері та водночас епістемологічним і методологічним орієнтиром гуманітарного знання, незважаючи на притаманні постмодерну аксіологічну невизначеність, пафос тотальної негачії та продукування симулякрів, як власне теоретичних, так і на терені практичної філософії, що стосується насамперед вирішення питання про смерть / трансформацію філософії, а отже і когнітивних налаштувань, ціннісних орієнтацій,

поведінкових моделей, пізнавальних мисленневих стратегій та шаблонів ідентичності сучасної людини в строкатому розмаїтті дискурсів.

По-різному можна оцінювати актуальність чи застарілість рах *postmoderniana*, але заперечити тотальну інтегрованість у нього проблемного поля гуманітаристики, гуссерлівських горизонту смислів і життєсвіту людини практично неможливо. У цьому контексті вихід монографії Орести Лосик «Феномен свободи і французький постмодернізм» видається не просто подією, що наближує реінтеграцію української наукової спільноти в європейське та світове середовище, але і такою, що має знаковий характер, унаочнює вектор розвитку новітньої філософської наукової думки. Насамперед вельми евристичною видається сама постановка питання про вирішення комплексу власне філософських і соціально-культурологічних проблем, пов'язаних з філософемою свободи в контексті такого неоднорідного, внутрішньо суперечливого, подекуди парадоксального явища, як французький постмодернізм. Маємо на увазі насамперед неможливість ані уніфікації тлумачень свободи, ані її остаточної плюралізації, розмивання її смислового ядра і в семантичному, і у прагматичному вимірі, що під кутом зору постмодерної установки на поліморфізм репрезентацій (В. Вельш) є не простим завданням, якщо консенсус в її межах розглядається лише як проміжний етап для досягнення паралогії (Ж.-Ф. Ліотар).

Дослідниця зосереджується на теоретичному доробкові Ж.-Ф. Ліотара, але при цьому максимально широко, наскільки це обумовлено вихідною концепцією дослідження, ставить його в контекст формування специфіки «стану постмодерну» (Ж.-Ф. Ліотар) в західному світі. Відзначимо, що О. Лосик намагається уникнути будь-якого передсуду, будь-яких логофоноцентричних установок щодо корпусу текстів, аналізованих в її дослідженні, розширюючи «архів» (М. Фуко) події осмислення гранично широко, що, втім, не перетворює її роботу на клаптикову ковдру підходів, рецепцій, концептуальних схем і соціокультурних експлікацій кореляції між модерним і постмодерним. Сама структура дослідження вказує на це. Перший розділ «Пост/модерн – пост/модерність – пост/модернізм: проблема тлумачення» містить два підрозділи й окреслює визначальні підходи до поняття сучасності, явища постмодернізму в західній історії ідей та навіть зачіпає питання існування властиво українського постмодернізму. Другий розділ «Джерела постмодерністського розуміння свободи» також складається з двох підрозділів і присвячений інтерпретативним межах чи то їх відсутності у джерелах постмодерністського розуміння концепту свободи та його репрезентації в соціальній і культурній практиці, зокрема мистецькій. Широта огляду обумовлює необхідний лаконізм у фіксації науково-теоретичних орієнтирів та культурно-мистецьких джерел розуміння свободи, що залишає простір для подальшого розкриття цієї теми. Третій розділ «Контекстуальні особливості дискурсу свободи» та четвертий – «Свобода як інтерпретативний феномен французького постмодернізму» – разом із висновками складають осердя теоретичного меседжу книги. Вони присвячені таким визначальним для теоретичної платформи постмодерну концептам, як дискурс, нарратив і метанарратив, ідентичність, сцієнтизм, інтелектуальний пейзаж тощо.

Не вдаючись до простого переказу, зауважимо, що розгляд вказаної проблематики, його структура й послідовність утворюють смислотвірну тяглисть і приводять до формування цілісного уявлення про складний і неоднозначний теоретичний і соціокультурний феномен, що не надається до лінійної інтерпретації, формального дефініювання та навіть і простої дескрипції. Річ у тім, що будь-яка мова про постмодерне з необхідністю стає елементом постмодерного дискурсу і в нього інсталюється, згідно з його «контрарною» (В. Вельш) природою та специфікою. Тому зберегти необхідну дистанцію, належний ступінь теоретичного відсторонення, аби «геній мови» (М. Мамардашвілі) не зіграв з дослідником злого жарту, наклавши на нього внутрішні структурні та смислові обмеження, притаманні цій дискурсивній практиці, вельми непросто, тим паче що класики постмодерної традиції (наприклад, М. Фуко, Ж.-Ф. Ліотар, Ж. Дерріда, Ж. Бодріяр та ін.) спиралися на пізньовітгенштайнове розуміння дискурсу як форми життя і жодним чином не обмежували його метафізичними чи формально-логічними вимогами. Авторці монографії це чудово вдалося, позаяк вона зауважує, що поглиблення диференціації рівноправних дискурсів,

цивілізаційної емансипації може призводити до «повністю цинічного» (Ч. Норріс) розхитування підвалин – хоч демократичних, але зобов'язувальних – західної модерної цивілізації, що парадоксально зближує позірно протилежні постмодерну парадигму та праворадикальну платформу в філософії та ідеології (с. 251).

Зосередимось на деяких міркуваннях, що надаються до подальшої проблематизації, що може бути не просто евристичною, але і релевантною для осмислення модусів рецепції та функціонування теоретичних конструкцій постмодерну в смисловому полі сучасної філософії, життєсвіті людини та соціокультурному вимірі людської цивілізації. Перше питання, яке необхідно постає за спроби диференціації модерного й постмодерного, це питання про форми і механізми такої диференціації. Якщо вони укорінені в семіотичному коді мови, то вони, таким чином, приречені на формування певного типу дискурсу. За Ліотаром, вододіл між модерном і постмодерном лежить у ставленні до метанаративу. Постмодерн заперечує метанаратив як засіб самолегітимації (В. Лук'янець, О. Соболев), модерн же спирається на нього. Але як при цьому функціонує дискурс як носій, форма, передумова і результат заперечуваного або стверджуваного метанаративу? Чи множинність окремих нарацій та принципово плюралістична сукупність дискурсів, за визначенням, не утворюють нового метанаративу і тим самим гегелівську погану безкінечність, лінійну або циклічну рекурсію поняттєвих систем й епістемологічних стратегій? І чи спроба відмовитися від теоретичних конструкцій (саме тієї метафізики, до деструкції якої закликав М. Гайдеггер, а до деконструкції – Ж. Дерріда), замінивши їх формами естетичного, соціального, культурного опору тотальності гранднраративу, спрацювала в ретроспективі постмодерної традиції у філософії (яка, якщо брати відлік від праці Ліотара «Стан постмодерну» (1979), сягає майже 40 років)? Питання про те, чи можна засобами розуму заперечити або обійти сам розум чи засобами мови (тут, скоріше йдеться про мовлення, в межах сосюрівської дистинкції *lingua-parole*) подолати її власні синтактику і семантику, зосередившись виключно на прагматиці, що, власне, намагався запропонувати Ліотар, і досі залишається риторичним. Архітектоніка мови і тексту як фундаментального об'єкта і водночас агента, рушійної сили простору інтерсуб'єктивності не редукується до ризоматичного тіла, хаосмосу (Д. Джайс) дискурсів, що через принципову нестабільність (Ж. Ліотар) та панування принципу асамбляжу (*assemblage*, Ж. Дельоз) людину може просто елімінувати, заради її ж свободи, яка за таких умов навряд чи передбачає самосвідомість і розуміння людини, і виступає нульовим поняттям, атавістичним мотлохом модерну. О. Лосик, услід за О. Забужко, дотепно використовує концепт «притомності» (сказати б, пенетрованості в культуру) ідей постмодерну в культурі (с. 64). І річ навіть не в постколоніальній специфіці української культури та філософії, йдеться про фундаментальну для, наприклад, Г. Башляра колізію між «денною» та «нічною» філософією, або проєкт фундаментальної онтології М. Гайдеггера, або про сучасну діалогічну філософію та філософію комунікації (маємо на увазі насамперед екзистенційний, соціальний та культурний її аспекти), які намагалися подолати стіну символізації (А. Шюц, В. Табачковський) як метафори відчуження мови від її носія, чи то, за Фуко, кодів від референтів. В цьому сенсі відома теза А. Вежбицької про кореляцію між концептосферою та ментальністю (крім світу емоцій включаємо сюди і когнітивні настанови людини), як національною, так і, наприклад, домодерною, модерною та постмодерною, означає, що якщо «для Ліотара структура мови (як тло будь-якої дискурсивності) виключає хоч якусь єдність» (с. 255), то між його концептами розбіжності, справедливості (недосяжної, звісно), відмінності, власного місця для концепту свободи (чи то ранньогайдеггерівського екзистенціалу) не знайти, як і її переживання людиною, самість якої закорінена бодай у чомусь, хіба що це свобода Шалам-Балама на стіні.

Наразі видається доволі очевидним, що теоретичний дискурс постмодерну та постмодерне як соціальна, мистецька та культурна практика доволі не конгруентні, оскільки перший, хай там як, поза опорою на систему понять і категорій традиційної метафізики

формує цілком функціональну власну концептосферу, чи то за допомогою дериватів, чи трансформи синтактики, чи апеляції до «*argumentum ad hominem*», тоді як згадане постмодерне як простір самореалізації (Див., наприклад: с. 99-130) є переважно безпосереднім проявом життєвих практик і форм і видається правдивим насамперед тому, що не потребує для своєї легітимації альтернативних феноменів і проектів для їх заперечення. Цілком згідно з Феєрабендовим гаслом *anything goes*, філософський постмодерн намагається подолати сумну констатацію з Вітгенштайнового «Трактату» щодо того, що межі мови є межами людського світу, шляхом плюралізації та дисперсного (Г. Башляр) підходу до мовних практик, які потенційно є дискурсами і мисленневими стратегіями, оскільки формують картину світу. Але це не призводить ані до конструювання нових схем, ані до узагальнення наявних (як-от проект «генеалогій» М. Фуко), але до стану мисленневого «паралічу» (В. Лук'янець, О. Соболю), спричиненого крахом самоочевидних підстав метафізики.

Принагідно до концепту свободи така її евентуалізація позірно означає визнання її повної умовності, оскільки свобода так чи інакше потребує суб'єкта чи то агента, адже в якості деперсоналізованої властивості цілого або частини цілого вона втрачає сенс. Хто або що, отже, може бути вільним, і що це означає? Хіба лише «розпізнавання механізмів примусу, домінування й будь-яких «кратій»; поширювання неоднорідності, паралогії й диссенсуальності як найбільш оптимальних умов повноцінного самоздійснення» (с. 272) як постмодерністські практики свободи забезпечують її повноцінне осмислення та здійснення стосовно людини й суспільства? Підхід «поінформований, отже озброєний», своєрідний апофатичний підхід до свободи, коли будь-яка спроба її теоретичного осмислення наражається на спротив через небезпеку неминучої формалізації, відображає постмодерне прочитання цього фундаментального концепту, але і вказує на його обмеженість, що, власне, є вихідним парадоксом постмодерних раціоналізацій за вимоги відмови від них. Якщо брати до уваги, що західний світ як найбільш модерний і цивілізований потерпає від фундаментальних загроз насамперед для ідентичності Заходу, то подібний «опій для інтелектуалів» (Р. Арон) може виявитися згубним. З іншого боку, постмодерний тип критичного мислення через свою принципову плюральність не передбачає протистояння трансформованим у 21 ст. тенденціям тотальності, розглядаючи їх як лише один підхід з-поміж численних рівноправних, в той час коли соціальні й культурні реалії вказують на формування анонімної тоталітарності цифрової комунікації (П. Вацлавік) та жорсткого протистояння модерних і домодерних культур, обтяженого релігійною ознакою. Різноманітні конкузональні війни, дискредитуючи принцип довіри (Куайн – Девідсон – Деннет), розширюють сумнозвісне вікно Овертона до розміру навіть не воріт, а небокраю, що вкрай утруднює не лише реалізацію принципу свободи, але й комунікацію з цього приводу. Вельми цікаве та евристичне міркування О. Лосик щодо актуальності Кантової тези про природу Просвітництва для Ліутара й Фуко в аспекті існування «настанови-межі» (*l'attitude-limite*, М. Фуко) як певного «філософського етосу» в якості запоруки уникнення «пасток ілюзорного розпорошення чи догматизму» (с. 145) дозволяє поставити питання про водночас гуманістичний зміст постмодерного тлумачення філософами свободи та, з іншого боку, внесок постмодерних дискурсів у формування тотального екзистенціалу провини цивілізації Заходу (Ж. Дельюмо). Викликає глибоку повагу прагнення дослідниці з'ясувати латентні, імпліцитні, глибоко приховані практично-філософські настанови французького постмодерну, почути голос «самозневаженого» заходу про свободу бути.

Підсумовуючи, можемо констатувати, що книга як результат багаторічного натхненного дослідження досягає своєї мети не лише як спроба здійснення доволі повного синтетичного огляду корпусів ідей та текстів обраних представників французького постмодерну на широкому історико-культурному тлі історії їх рецепції в європейській та світовій традиції та власного їх аналізу, але і як дослідження вельми різнопланове, таке, що репрезентує аналізовану традицію та її маніфести під різними кутами зору, в різноманітних перспективах – текстуальній, культурологічній, мовній, власне філософській. Це дозволило

уникнути «гомогенізації» (О. Хома) розгляду і надало роботі певної асиметричної цілісності, відкритості та неостаточності. «Постмодерністська настанова свободи руйнує уявлення про вичерпність об'єктивних знань і безсумнівність ідентифікаційних моделей у культурній звичаєвості. Вона побільшує прагнення до вільних екзистенційних виборів і культурно-громадянського самоствердження поза контурами ієрархічних й централізованих взаємодій» (с. 8), – пише Ореста Лосик, і з нею, наразі, неможливо не погодитися. Щиро сподіваємося, що рецензована книга прислужиться академічній спільноті, стане пожитковою для широкого нефахового загалу, врешті-решт посяде гідне місце в фундованій національній філософській та культурологічній традиції.

KRETOV Pavlo Vasyliovych,
 Candidate of Sciences (Philosophy),
 Associate Professor of the Department
 of Philosophy and Religious Studies
 Bohdan Khmelnytsky
 National University of Cherkasy
 e-mail: ataraksia@ukr.net

FREEDOM AS A GUILT: FRENCH POST-MODERN AND CALLS OF GLOBAL CIVILIZATION

Losyk O. Phenomenon of freedom and French post-modernism / Oresta Losyk. – Lviv: Ivan Franko National University of Lviv, Shevchenko Scientific Society. Number 46, 2016. – 302 p.

The publication of Oresta Losic's book «The Phenomenon of Freedom and French Postmodernism» (Lviv, 2016) is a notable event in the philosophical environment of Ukraine and in the national philosophical tradition in general, as it illustrates the intention to reintegrate Ukrainian philosophy into the broad context of contemporary European and world philosophy. The review, in addition to reviewing the structure, conclusions and main report of the work, also outlines some of the issues that their work puts forward, and which appear relevant to the issues of legalization. In particular, these are the problems of the specificity of the interaction of modern and postmodern at the level of correlation of discursive practices, the concept of freedom as a mental phenomenon of Western civilization and the concept of freedom as a subject of postmodern paralogy, the problem of the forms of existence the philosophical ethos of postmodern. The review deals with the interpretation of O. Losik's body of ideas and texts by J.-P. Lyotard, and found difficulty in interpretation of freedom of postmodern discursive practices. It is determined that the book captures significant potential for further development of the stated issues.

Одержано редакцією 01.06.2017
 Прийнято до публікації 07.06.2017

ЗМІСТ

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

Кривда Н. Ю. Ікона як один із чинників формування української етнічної ідентичності.....	3
Ангелова А. О. Вплив православних вірувань на архаїчну модель старості у слов'янській культурі	11
Царенок А. В. Категорія мімезису в аскетико-естетичному дискурсі Візантії	19
Федоренко М. О. Філософія роману Михайла Бахтіна	26
Гончарова Н. І. Сакральність жертви	32
Нончаренко V. A. At the existentialist café by Sarah Bakewell – hermeneutic reflections on existentialist modus vivendi	40
Шавріна І. В. Релігійний світогляд як предмет філософського осмислення	45
Співак В. В. Уявлення про «блаженство» як вид щастя в проповідях Антонія Радивиловського	51
Борисова Т. В. Метафізика «умирання» в роботі Л. Карсавина «Поэма о смерти»	56

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

Іщенко М. П., Іщенко О. М. Філософія гуманізму і демократії	63
Свищо Ю. Ю. Свобода як ключовий ліберальний принцип	71
Шляхова О. А. Ідея «структури повсякдення» в умовах глобалізації	76
Бойко О. П. Дискурс як інструмент соціальної влади	83
Терешкун О. Ф. Особливості середньовічної парадигми техніки	88
Доній Н. Є. Психологізація як позитивна негативність соціального простору пост-Просвітництва	97

Ганаба С. О.

Від стандартизації до творчості:

імплікація ідей та поглядів Кена Робінсона в українську освіту 103

ЛОГІКА ТА ФІЛОСОФІЯ МОВИ

Тур М. Г.

Логіко-риторичні форми комічного 109

Кретов П. В., Кретова О. І.

Наративна versus об'єктно-орієнтована онтологія:

концепт речі та перформативна модель мовлення 118

Райхерт К. В.

К критике логического языка 127

РЕЦЕНЗІЇ

Кретов П. В.

Свобода як провина: французький постмодерн і виклики глобальної цивілізації 135

CONTENTS

PHILOSOPHY OF CULTURE

<i>Kryvda N. Yu.</i> Icon as one of the factors of the formation of Ukrainian ethnic identity	3
<i>Anhelova A. O.</i> The influence of Orthodox beliefs in archaic model of old age in the Slavic traditional culture	11
<i>Tsarenok A. V.</i> Category of mimesis in ascetic and asthetical discourse of Byzantium	19
<i>Fedorenko M. O.</i> Mikhail Bakhtin's philosophy of the novel.....	26
<i>Honcharova N. I.</i> Sacredness of the sacrifice	32
<i>Honcharenko V. A.</i> At the existentialist café by Sarah Bakewell – hermeneutic reflections on existentialist modus vivendi.....	40
<i>Shavrina I. V.</i> Religious world outlook as the subject of philosophical comprehension.....	45
<i>Spivak V. V.</i> The vision of "bliss" as a type of happiness in Antony Radivilovskiy's homiletics	51
<i>Borisova T. V.</i> "Dying metaphysics" in L. Karsavin's "Poem about death"	56

SOCIAL PHILOSOPHY

<i>Ishchenko M. P., Ishchenko O. M.</i> Philosophy of humanism and democracy	63
<i>Svyshcho Yu. Yu.</i> Freedom as the basic liberal principle.....	71
<i>Shliakhova O. A.</i> An idea of «structure of daily occurrence» in the conditions of globalization	76
<i>Boyko O. P.</i> Discourse as a socio-cultural phenomenon.....	83
<i>Tereshkun O. F.</i> Features of the Medieval paradigm of technique.....	88

Doniy N. Ye.
 Psychologisation as the positive power of negative thinking
 of post-Enlightenment social space..... 97

Hanaba S. O.
 From standartization to creativity:
 implication of the ideas and views of Ken Robinson in Ukrainian education 103

LOGIC AND PHILOSOPHY OF LANGUAGE

Tur M. G.
 The logical-rhetorical forms of the comic..... 109

Kretov P. V., Kretova O. I.
 Narrative versus object-oriented ontology:
 the concept of things and the performative model of speech..... 118

Rayhert K. W.
 Toward the critique of logical language 127

REVIEWS

Kretov P. V.
 Freedom as a guilt: French post-modern and calls of global civilization..... 135

**ВІСНИК
ЧЕРКАСЬКОГО
УНІВЕРСИТЕТУ**

Серія філософія
№ 1. 2017

Відповідальний за випуск
Марченко О. В.

Відповідальний секретар:
Процишин В. М.

Комп'ютерне верстання
Любченко Л. Г.

Підписано до друку 01.09.2017.

Формат 84x108/16. Папір офсет. Друк офсет. Гарнітура Times New Roman.

Умовн. друк. арк. 14. Обл. вид. арк. 14,7.

Замовлення № 106. Тираж 300 прим.

Бізнес-інноваційний центр

Черкаського національного університету ім. Богдана Хмельницького

18000, Україна, м. Черкаси, бульвар Шевченка, 205.

тел.: (0472) 32-93-05

Свідоцтво про внесення до державного реєстру
суб'єктів видавничої справи ДК №3427 від 17.03.2009 р.