

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
Черкаський національний університет
імені Богдана Хмельницького

MINISTRY OF EDUCATION AND SCIENCE OF UKRAINE
Bohdan Khmelnytsky
National University of Cherkasy

ISSN 2076-5894

Index Copernicus (ICV 2017:69,43)
DOI:10.31651/2076-5894-2019-1

ВІСНИК
ЧЕРКАСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО
УНІВЕРСИТЕТУ
ІМЕНІ БОГДАНА ХМЕЛЬНИЦЬКОГО

Серія
ФІЛОСОФІЯ

BULLETIN
OF THE CHERKASY
BOHDAN KHMELNYTSKY
NATIONAL UNIVERSITY

Series
PHILOSOPHY

ВИПУСК 1
ISSUE 1

Черкаси, 2019
Cherkasy, 2019

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

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

Збірник наукових праць містить статті, присвячені актуальним проблемам соціальної філософії, філософії культури, філософії мови, логіки та філософської антропології. У публікаціях досліджуються світоглядні підстави сучасних трансформаційних процесів в Україні та світі, особливості функціонування моральної, естетичної, політичної та релігійної свідомості, аналізуються актуальні питання 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 збірника наукових праць «Вісник Черкаського університету. Серія філософія» рекомендовано до друку та поширення через мережу Інтернет вченою радою Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького (протокол № 7 від 28 травня 2019 р.).

Журнал індексується в міжнародних наукометричних базах Index Copernicus International Journals Master List (ICV 2017:69,43), CrossRef DOI, Google Scholar (Вісник Черкаського університету. Серія Філософія, scholar.google.com), реферується реферативною базою даних «Україніка наукова» (Вісник Черкаського університету. Серія Філософія, irbis-nbuv.gov, Українським реферативним журналом «Джерело».

Редакційна колегія:

Марченко О.В., д.філос.н., проф. (відповідальний редактор), Процишин В.М., к.філос.н., доц. (відповідальний секретар), Богданов В.С., д.філос.н., проф., Дмитренко М.Й., д.філос.н., проф., Дуйкін В.Р., д.філос.н., проф., Іщенко М.П., д.філос.н., проф., Коломієць О.Г., д.філос.н., доц., Кретов П.В., к.філос.н., доц., Стадник М.М., д.філос.н., проф., Усов Д.В., д.філос.н., доц., Шпак 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 дотримання прав інтелектуальної власності, достовірність матеріалів
та обґрунтування висновків відповідають автори.

Адреса редакційної колегії:

18000, Черкаси, бульвар Шевченка, 81,
Черкаський національний університет ім. Б. Хмельницького,
кафедра філософії та релігієзнавства, к. 519. Тел. (0472) 37-55-57
web-сайт: <http://philosophy-ejournal.cdu.edu.ua/index>
e-mail: epictet@ukr.net

**Founder, editorial, publisher and manufacturer –
Bohdan Khmelnytsky National University of Cherkasy.**

State registration certificate: KV No. 21389-11189P dated 25.06.2015

This journal is meant for philosophers, teachers, researchers, postgraduates, and students.

Journal is entered into the «List of scientific editions in which results of dissertational researches in competition for scientific degrees of doctor and candidate of science may be published» by a Decree of MES of Ukraine dd 12.05.2015 No 528

Issue No1 of the scientific journal «Bulletin of the Cherkasy Bohdan Khmelnytsky national university. philosophy» is recommended for publication and dissemination through the Internet by the Academic Council of Bohdan Khmelnytsky National University of Cherkasy (protocol number 7 dated 28.05.2019)

The journal are indexed in an international scientific and metric databases Index Copernicus (ICV 2017 = 69,43), is referenced by the Ukrainian abstract journal "Dzherelo" (founders: the Institute of Information Recording Problems of the National Academy of Sciences of Ukraine and Vernadsky National Library), is indexed in Google Scholar.

Editorial board of the series:

Marchenko O.V., Doctor of Philosophical Sciences, Professor (Editor in Chief); *Protsyshyn V.M.*, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor (executive secretaries); *Bogdanov V.S.*, Doctor of Philosophical Sciences, Professor; *Dmytrenko M.Y.*, Doctor of Philosophical Sciences, Professor; *Duikin V.R.*, Doctor of Philosophical Sciences, Professor; *Ishchenko M.P.*, Doctor of Philosophical Sciences, Professor; *Kolomiets O.G.*, Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor; *Kretov P.V.*, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor; *Stadnyk M.M.*, Doctor of Philosophical Sciences, Professor; *Usov D.V.*, Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor; *Shpak V.T.*, Doctor of Philosophical Sciences, Professor; *Szymanek K.*, dr. hab. (Poland); *Slomski W.*, dr. hab., prof. (Poland); *Korotkaia T.P.*, Doctor of Philosophical Sciences, Professor (Republic of Belarus).

*The authors are responsible for the observance of the intellectual property right,
for the reliability of the materials and for the substantiation of the conclusions.*

Editorial office address:

18031, Cherkasy, Shevchenko Blvd., 81
Bohdan Khmelnytsky National University of Cherkasy, ap. 519
e-mail: epictet@ukr.net

All electronic versions of articles are available on the website edition <http://philosophy-ejournal.cdu.edu.ua/index>

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ ТА СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

УДК: 930.1:316
DOI:10.31651/2076-5894-2019-1-4-13

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

ЛЕГІТИМАЦІЯ ІСТОРИЧНОЇ ПАМ'ЯТІ

У статті на основі звернення до методології соціології знання актуалізовано когнітивний компонент в структурі історичної пам'яті. Наголошено, що пам'яті, як знанню про минуле, притаманний динамічний характер, що є наслідком як природного процесу забування, так і цілеспрямованої державної політики з переписування історії з метою використання її легітимізаційного потенціалу, позаяк історична пам'ять становить соціокультурне підґрунтя життєвого світу, є джерелом індивідуальної і колективної ідентичності, потужним чинником соціальної інтеграції та консолідації соціуму. Наголошено, що оновлена (переписана) історія сама потребує легітимізації. Однак критерієм легітимізації її не може повною мірою слугувати чинник істинності в описі подій минулого, оскільки звернення історика до минулого неминуче відбувається з перспективи власної суб'єктивності. До релятивізації історичної істини також призводить і лінгвістично-риторична трансформація історіології в сучасну постметафізичну добу. Аби уникнути «конфлікту пам'яті» за умов розколотої ідентичності в суспільстві, звернення до чинника історичної пам'яті потребує визначення з філософсько-етичною моделлю соціально-політичної дії: або з перспективи етики блага (етноетики), або з перспективи універсалістської етики.

Ключові слова: історична пам'ять, історія, історіографія, критична філософія історії, політика пам'яті, легітимізація, дискурсивно-етична методологія.

Постановка проблеми. Збереження та осмислення соціального досвіду в темпоральних модусах плину часу з минулого через теперішнє в майбутнє становить історичну свідомість. Сміслові ядро її якраз і складає феномен історичної пам'яті – як здатність відтворювати в свідомості індивідуальний або колективний досвід буття людини в світі. Саме тому вона становить предметний інтерес з боку багатьох гуманітарних, зокрема й філософських наук, передовсім – філософії історії, практичної філософії, філософії політики, філософської антропології.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Головні підходи наукового дослідження цього феномена закладені в роботах Т. Адорно, К. Гірца, О. Еткінда, С. Мендуса, П. Рікьора, М. Хальбвакса та ін. Неабиякий спалах дослідницького інтересу до проблематики історичної пам'яті сьогодні спостерігається з боку вітчизняних науковців. Праці Д. Веденєєва, Ю. Зернія, В. Масенка, М. Поповича, С. Пролєєва, О. Білого, В. Солдатенко, О. Трегуба та багатьох інших спрямовані на осмислення різноманітних аспектів феномену історичної пам'яті аби розкрити її продуктивний потенціал для оптимізації державотворчого процесу, який перманентно перебуває у стані глибокої кризи. Наша країна вкотре переживає посправжньому переломний момент своєї історії, коли ми знову опинились на цивілізаційному роздоріжжі, коли гранично загострилися екзистенційні питання буття. За цих умов вважається, що саме пам'ять про золоту добу власного етносу, своїх героїв, їх звитягу та жертви здатна надихати сучасну генерацію українців знайти гідну відповідь на виклики історії. У цьому сенсі історична пам'ять несе в собі значний соціальний потенціал, бо становить соціокультурне підґрунтя життєвого світу, є джерелом індивідуальної і колективної ідентичності, чинником соціальної інтеграції та консолідації соціуму,

презентантом нації в світі як самобутнього етносу, що має свою історію. В окресленому сенсі зусилля дослідників спрямовуються на експлікацію потенціалу історичної пам'яті з метою виправдання соціальних реалій. Однак поза увагою їх все ще залишається проблема легітимації самої пам'яті про минуле, за умов коли в державній політиці пам'яті помітні виразні тенденції переписування історії.

У статті ставиться за мету окреслення змісту когнітивного компоненту в структурі історичної пам'яті, шляхом звернення до методології соціології знання, окреслення деяких важливих векторів її генезису в методологічних межах критичної філософії історії та постмодерністської історіології, щоб на цій основі запропонувати дискурсивно-етичну стратегію сучасної комунікативної практичної філософії як таку, що пропонує найбільш надійну перспективу розв'язання, чи принаймні пом'якшення усього комплексу проблематики, пов'язаної з легітимацією історичної пам'яті.

Виклад основного матеріалу. Структурні компоненти історичної пам'яті. В структурі історичної пам'яті суто феноменологічно можна вирізнити три компоненти: когнітивний (знання про минуле, історія як наратив), культурологічний (звички, традиції, норми, образи, символи) та психологічний (емоційні піднесення від перемог, переживання болю від страждань та образ, відчуття сорому від зрад і поразок тощо). З огляду на легітимаційну проблематику нас буде цікавити насамперед когнітивний аспект історичної пам'яті. І тут в нагоді стане методологія соціології знання. Послугуючись ідеями книги П. Бергера та Т. Лукмана «Соціальне конструювання реальності. Трактат із соціології знання» [1] феномен історичної пам'яті як знання будемо тлумачити амбівалентно. З одного боку, через оптику історичної пам'яті відбувається пояснення об'єктивованої соціальної реальності, її когнітивна обґрунтованість (легітимація), або ж навпаки критичне неприйняття – делегітимація. З іншого боку пам'ять як знання постає чинником творення цієї реальності. Однак, цей своєрідний соціальний конструктивізм інституціонального світу здійснюється не безпосереднім чином, як скажімо, знанням-технологією, а опосередковано, шляхом виявлення схильності суб'єктів соціальної дії до бажаних стандартів соціального буття, що спираються зокрема й на історичні картини пам'яті.

Евристичний методологічний потенціал пропонує для нас також праця К. Мангайма «Ідеологія та утопія», позаяк в легітимаційній функції історична пам'ять може виступати в ролі ідеології або утопії [2, с. 7]. У першому випадку історична пам'ять постає засобом державної політики пам'яті, чи панівних політичних сил з метою утвердження (консервації) соціального статус-кво і навіть набуває тоталітарних ознак, прагнучи видати окреме за загальне. Утопія, навпаки, виражає прагнення маргіналізованих соціальних спільнот та груп змінити чинне суспільство в напрямку омріяних ціннісних і цивілізаційних орієнтирів, накидаючи в такий спосіб ідеальну модель майбутнього. Попри відмінність в реалізації легітимаційної функції спільну основу історичної пам'яті в модусах ідеології та утопії становить їх трансцендентність щодо реального стану справ у суспільстві. Вони обидві містять також неабиякий потенціал колективного несвідомого, бо несуть в собі значний психологічний компонент. Невипадково Ideologiekritik представників Франкфуртської школи в соціальній філософії Т. Адорно, Е. Фромма та Ю. Габермаса була тісно пов'язана з психоаналізом. Проте в літературі наявний і дещо відмінний погляд на сутність ідеології та утопії. Зокрема французький феноменолог П. Рікьор в однойменній книзі хоча й наслідує Мангаймове протиставлення цих феноменів, але не вважає їх формами колективного несвідомого. Разом з тим саме легітимність він розглядає «предметом конфлікту між ідеологією та утопією» [3, с. 221]. Якщо ідеологія безпосередньо спрямована на легітимацію існуючого ладу, то роль утопії полягає в руйнуванні його.

Історична пам'ять як історія. Когнітивний, культурологічний і психологічний наративи історичної пам'яті, якщо вони артикульовані та вербалізовані, набувають концептуалізації у вигляді історії як науки про минуле, яка інституціоналізується у вигляді переможної версії серед інших можливих моделей історичної пам'яті (маючи на увазі

акценти в інтерпретації історичних фактів). У кожного народу як історичного суб'єкта є реальна історія. У нього були злети і падіння, були героїчні сторінки, але були й такі, яких слід соромитись, якщо розглядати їх в світлі сучасних гуманістичних пріоритетів. Ця історія може бути актуальною, коли офіційними інститутами держави вона повсякчас підживлюється згадуваннями в соціальній практиці (освіті, науці, художній творчості, фольклорі) та маргіналізованою. У цьому разі деякі сторінки її відсуваються свідомо чи випадково на периферію суспільної свідомості, замовчуються (піддаються цензурі) чи перекручуються. Так запускається процес трансформації змісту історії, зворотним боком чого є забування, змінювання та оновлення. Тому, очевидно, що сутнісною рисою історичної пам'яті є її динамічний характер.

Фрагменти історії, які повсякчас згадуються в мас-медійному полі та досліджуються науковцями, часто залежать від кон'юнктурних міркувань релевантних характеру політичного режиму, ціннісних кодів існування, міжнародного вектору розвитку тощо. Відтак державна політика в галузі історичної пам'яті часто визначається принципом: хто контролює минуле, той визначає й майбутнє. Тоді із стратегічних міркувань темпорального модусу теперішнього часу виникає спокуса витягти із історії одне або інше, замовчати, відфільтрувати, спотворити, чи знищити такі сторінки її, що не відповідають сучасним запитам. У цьому разі історики починають виконувати політичне замовлення, торкаючись тих або тих історичних подій, персоналій, розробляючи їх як історичний капітал розв'язання теперішніх завдань, легітимації національно-державної політики. Це обертається переписуванням історії, як традиційно більш-менш усталеної історичної картини минулого.

Переписана (оновлена) історія претендує на визнання, щоб з часом увійти в аннали історичної пам'яті народу. Своє визнання (легітимацію) вона здобуває в межах інших інституціональних ціннісних (ідеологічних) систем легітимації, таких як демократія, лібералізм, консерватизм, ідея прав людини тощо.

Критерієм легітимації оновленої історії не може слугувати чинник істинності в описі подій минулого. В соціально-гуманітарних науках взагалі досягти об'єктивності важче, ніж в природничих, оскільки це б означало звільнитись від оцінок, що в принципі неможливо. Бо як слушно твердить французький антрополог та соціолог К. Леві-Строс, історик неодмінно покликаний давати оцінку, позаяк Історія ніколи не є просто історією, а завжди історією для чогось [4, с. 5]. Відтак цілком очевидно, що до змін змісту історичної пам'яті як історії безпосередньо причетна й історіографія. Тому далі нам слід здійснити невеликий екскурс в історіологію як теорію історичного пізнання. При цьому з огляду на тематизовану проблему ми не будемо проводити термінологічного розрізнення й вживатимемо цей термін як аналог формальної філософії історії, хоча в літературі не існує одностайної думки щодо цього [5].

Філософія історії як історіологія. Формальна або критична (гносеологічна) філософія історії зароджується з другої половини XIX століття, що поклато початок формуванню специфічної методології гуманітарного пізнання. До того часу соціально-гуманітарні науки розвивались в парадигмі натуралістичної методології. Навіть філософія історії у своїй першій іпостасі як історіософія зберігала інерцію до моделі натуралізму та механіцизму, зосереджуючись на пошуку етапів і періодів соціального розвитку. Натуралістична тенденція виразно помітна також у М. Данилевського та О. Шпенглера, які намагались подолати моністичне тлумачення історії й протиставити йому плюралістичний підхід в осмисленні історичного процесу. Однак при цьому культура тлумачилась на зразок біологічного організму, з притаманними йому фазами розвитку.

На противагу цьому критична філософія історії свою увагу переносить з подієвого зрізу історії на формально-гносеологічний її зріз, зосереджуючись на самому історичному пізнанні, історіології. Можна вважати, що ідейний поштовх для її формування надала критична філософія Канта. Наслідуючи його підхід, фундатор розуміючої психології В. Дільтай в контексті пошуку відповіді на питання: «Як можливе історичне пізнання?», дійшов висновку про те, що науки про дух, на відміну від наук про природу, мають послуговуватись специфічним методом – методом витлумачення (розуміння). Оскільки духовне життя своє

повне вираження знаходить в мові, то витлумачення потребує інтерпретативної діяльності, мистецтвом чого і є герменевтика [6, с. 147].

Досить схожої думки про сутність історичного пізнання доходить неогегельянець Р. Коллінгвуд. Він наголошує, що історичне знання є нічим іншим, як «відтворенням думки минулого, яке відбувається в смислово-контексті теперішнього» [7, с. 388]. При цьому будь-яке знання розглядається витвором духу. Практично це означає, що історична реальність є плодом мисленнєвої діяльності вченого. Відтак історія постає історією ідей, а не фактів та подій, що обертається релятивацією історичного знання.

Звернення історика до минулого неминує відбуватися з перспективи власної суб'єктивності (ціннісних засад, рівня обізнаності та інтересів). Відтак історична пам'ять – як знання про минуле неминує збагачується новими інтерпретаціями. І все це цілком вкладається в неklasичне світосприйняття, яке Ф. Ніцше афористично схарактеризував словами: нема фактів, є інтерпретації. Але це аж ніяк не означає, що слід свідомо спотворювати факти, або нехтувати ними. Історик, презентуючи певний ракурс звернення до історичних подій, надаючи їм власну інтерпретацію, має усвідомлювати, що пропонує лише один із багатьох можливих поглядів. І тому його претензія на абсолютну істинність тут є принаймні недоречною.

Лінгво-риторична трансформація постмодерністської історіології. Подальший розвиток історіографії відбувався у напрямку до лінгвістичного редукціонізму історичного пізнання. Це виразно проступає вже у представників французького структуралізму та постструктуралізму. Зокрема такі представники його, як Р. Барт, Ж. Дерріда, Ж. Лакан, М. Фуко та ін. світ історії схильні розглядати як суто лінгвістичну конструкцію. На цій основі вони пропонують досліджувати його не через призму історичних фактів, а шляхом критичного аналізу історичних творів як зразків літератури. У такий спосіб текст-першоджерело урівнюється в епістемологічному сенсі з текстом-твором як «історичним нарративом». Їх методологічне кредо охоплює таке положення: для історика не існує нічого поза текстом та поза мовною реальністю, яку тільки й здатен він зрозуміти й описати.

Ще більш радикальну позицію презентує лінгво-семіотичний напрям у межах нарративно-лінгвістичної історіології. Якщо традиційно літературну форму розглядали лише зовнішньою оболонкою історичного нарративу, яка не впливала на його зміст, то тепер вона починає не тільки безпосередньо пов'язуватись з принципами осмислення, а навіть, отримує здатність, кажучи словами Гегеля, поверх голів дослідників, впливати на смислову суть цього нарративу. У цьому зв'язку вартий згадки представник англосаксонської течії структуралізму Г. Уайт. Він вважає, що історик створює свій нарратив, підкоряючись вимогам риторичних форм, панівних в його історичний час. М. Фуко в «Археології знання» назвав цей феномен владою епістемі – своєрідного історичного а priori, що модулює наукові погляди в певні історичні періоди [8, с. 190]. У своїй програмній праці «Метаісторія» [9] Г. Уайт продемонстрував модель застосування риторичної методології для потреб історичного пізнання. Такі традиційні риторичні засоби, як метафора, фігуративність, метонімія, синекдоха він перетворює в безпосередні форми історичного мислення. Окрім того у цій книзі розглядаються також інші суто літературні прийоми в ролі позаісторичних чинників, що впливають на створення історичних праць: будова сюжету (роман, комедія, трагедія, сатира), тип формального доведення положень (формізм, органіцизм, механіцизм, контекстуалізм), характер ідеологічного підтексту (консерватизм, анархізм, радикалізм, лібералізм). Цілком зрозуміло, що подібного гатунку постмодерністські лінгвістично-риторичні методологічні новації остаточно релятивують історичне знання (пам'ять).

Однак не слід вважати, що риторизації зазнає лише галузь історіології. Насправді, це є мегатенденцією сучасної постметафізичної доби. Американський неопрагматик Р. Рорті небезпідставно означає ліберальне суспільство таким, в якому править не логіка, а саме риторика [10, с. 81]. Такої ж думки тримається й фундатор метафорології як специфічної методологічної перспективи аналізу інтелектуальної історії сучасний німецький філософ Г.

Блуменберг. Він доводить, що сучасній антропологічній ситуації якнайкраще відповідає модель мислення на засаді фігуративності, що реалізується засобом метафори. На цій підставі ним експлікується наявність у сучасному філософсько-антропологічному дискурсі тенденції переходу від раціоналістичного принципу достатньої підстави Г. Ляйбніца до принципу недостатньої підстави, що править за аксіому риторики [11, с. 391].

На перший погляд зазначені положення не стосуються історичної пам'яті в контексті легітимаційної проблематики. Проте, це не так. По-перше, історичне знання (і пам'ять як носій його), що виникає на риторичних засадах, насичується значним потенціалом вірогідності. Ф. Ніцше у свій час істину визначив як «рухомий натовп метафор», які після тривалого вживання в риторичній практиці починають сприйматися людьми як обов'язковий канон [12, с. 258]. Тож історик, що перебуває в полоні літературного дискурсу здатен продукувати лише приблизний нарис історичної істини про реальність минулого. З огляду на вищезазначене, варто дослухатись поради автора «Аналітичної філософії історії» Артура Данто, який пропонує в оцінці історичного нарративу на засадах постмодерністської методології не ототожнювати верифікованість міркувань істориків з їх осмисленістю, бо перше стосується теорії знання К. Льюїса, тоді як друге – теорії значення А. Айєра [13, с. 41].

По-друге, саму історичну пам'ять в темпоральному вимірі можна диференціювати на коротку та довгу (історію як інституціоналізоване знання про минуле). Дещо більш докладно варто зупинитись на модусі короткої історичної пам'яті. Вона, по-суті, є суспільною думкою про певні фрагменти соціальних реалій сьогодення, яка формується риторичною практикою в ЗМІ консолідованими зусиллями як журналістів, так і експертним середовищем у форматі різноманітних наукових конференцій, а також у форматі популярних сьогодні телевізійних ток-шоу. Під час дискусій на них править бал емоційно-пристрасний чинник. Учасники ток-шоу часто оперують не лише репрезентативними соціологічними даними, а й інформацією сумнівною і, навіть, вигаданою чи навмисно спотвореною (фейком). Фейкоманія сьогодні перетворилась на потужний важіль формування суспільної думки, своєрідний засіб виправдання на її основі внутрішньої політики, або делегітимації політичних сил та окремих лідерів за допомогою чорного піару.

Важливо наголосити, що суспільна думка (пам'ять) здатна зберігати свою легітимаційну інерцію навіть й після дезавуації окремих фейкових положень, що лежали в підґрунті її формування. Про це можуть знати фахівці, або ті, хто більш-менш системно слідкує за соціально-політичним життям в країні чи на міжнародній арені. Звісна річ, переважна більшість пересічних людей не належить до таких. Їх інтерес до всього цього епізодичний. Вони схильні до сенсацій, не звикли до критично-аналітично сприйняття інформації, керуючись принципом давньоримської юриспруденції *Cui prodest* (лат. – кому вигідно), шукаючи тих, хто є бенефіціаром світових (чи внутрішньополітичних) подій і тенденцій.

Історична пам'ять в соціокультурному контексті України. Вищезазначені положення виняткової гостроти набули для України, коли на кону історії стоять питання національної безпеки, ствердження національного суверенітету, становлення і розвитку національної держави, пошуку своєї ідентичності та ствердження себе в міжнародному просторі. Проте державна політика щодо новішої історії нашої країни, її національних героїв, що здійснюється з благих міркувань скоріше розбухує соціальні пристрасті всередині країни та примножує число ворогів назовні. Керуючись тезою про те, що історію пишуть переможці, деякі політичні сили відверто монополізували право на інтерпретацію історичної пам'яті. Тим самим беззастережно демонструється монологічна позиція, яка здатна не консолідувати народ, а скоріше продукувати розірвану ідентичність його. Адепти цієї позиції діють за моделлю: я знаю, що потрібно українському народу, яким має бути справжній український патріот.

У цьому сенсі яскравою ілюстрацією може слугувати практика Інституту національної пам'яті по реалізації плану декомунізації країни, коли монологічно-волюнтаристським способом накладається табу на пам'ять про історичний етап розвитку країни за 70 років у

складі СРСР. Звісна річ, це робиться з огляду на вищі цілі – остаточно відірвати країну від вектору «руського миру» й спрямувати в європейський цивілізаційний вимір. Мета – шляхетна, навіть, – смисложиттєва. Проте подібна політика актуалізує стару як світ проблему: чи будь-які способи і засоби гідні для досягнення цілком моральної мети? На це питання відповідь дав Ф. Достоевський устами одного із героїв свого останнього роману – «Брати Карамазови».

В інтерпретації подій новітньої історії вкрай важливо не потрапити під вплив гри пристрастей, політичних інтересів окремих соціальних класів та спільнот, пам'ятаючи метафоричний вислів Гегеля із передмови його «Філософії права»: «Сова Мінерви вилітає з настанням сутінок» [14, с. 56]. Це – застереження для філософів історії. Попри те, що кожен з них є представником свого часу, він не має писати «сірим по сірому». За марнотою того, що відбувається, за мінливим, – бачити незмінну субстанцію, намагаючись осягнути суще. В екстраполяції цього на питання історичної пам'яті виявлення субстанційної сутності буде полягати в дотриманні максимально виваженої позиції дослідника. Така позиція співзвучна безсторонності раціонального, що еквівалентне універсальному, а справедливе якраз і досягається на засадах універсалізації взаємності. Бо, як слушно наголошує П. Рікбор, у царину справедливості ми потрапляємо із спалахом обурення, інтуїтивно відчувши упереджене ставлення до себе [15, с. 12-13].

Методологічна перспектива контроверзних етичних систем легітимації. Очевидно, що звернення до чинника історичної пам'яті за умов розірваної країни і цивілізаційних ціннісних кодів потребує визначення з філософською етичною моделлю соціально-політичної дії, вибір якої, по суті, окреслюється парадигмальною дилемою: або етика благого життя, фундована Аристотелем, або універсалістська етика переконань за моделлю І. Канта.

Згідно першій етичній позиції, питання, зокрема й історичної пам'яті, проблематизуються й розв'язуються із перспективи власного блага (ціннісних уподобань, інтересів та прагнень) конкретних соціальних спільнот: культурних, національних, політичних тощо. Саме за цим етичним вектором розгортається політика національно-патріотичних сил в Україні з реабілітації героїв УПА. Вона цілком вкладається в загальносвітовий тренд ренесансу національно-державних настроїв та зростання націоналістичних рухів. Проте надмірне захоплення національним виявляє соціальний інстинкт закритого суспільства з статистичною мораллю, який А. Бергсон цілком слушно визначив як глухий кут еволюційної гілки людства. Бо, коли національний інтерес в статусі своєрідного «матеріального аргіогі» починає імплікувати модель етично належної поведінки, тим самим мимоволі він входить в конфлікт із загальнозначущим інтересом і насамперед зачіпає інтереси країн-сусідів.

Що стосується універсалістської етики, то вона передбачає трансцендування за межі свого локального інтересу у вимір універсальної справедливості, що досягається етичною позицією безсторонності формальної процедури.

Евристичний потенціал дискурсивно-етичної методології. За умов визнання в західному світі політики мультикультуралізму, яка спирається на цінності поваги до Іншого, толерантності, свободи вияву відмінного, інакшого тощо, гармонізувати вектори універсальне/контекстуальне уможлиблює дискурсивно-етична стратегія комунікативної практичної філософії, фундована в працях представників сучасної німецької філософії К.-О. Апеля, Ю. Габермаса, Д. Бьолера, В. Гьосле та ін. На основі творчої рецепції герменевтичної, лінгвістичної та прагматичної традицій сучасного філософування вони здійснили поворот від епістемологічної позиції самодостатнього (монологічного) суб'єкта, що переймався когнітивно-теоретичним інтересом до буття, до позиції діалогічної. У цьому разі акцент у пізнанні (та легітимації) соціальних форм буття переноситься на царину практичного, позаяк воно твориться на засадах інтерсуб'єктивного порозуміння в комунікативному процесі. Внаслідок постулювання паралелізму мовно-комунікативних і соціальних форм в житті

соціуму на перший план виходить завдання виявлення нормативних засад організації комунікативно-дискурсивного процесу, його універсальних, позаемпіричних (апріорних) передумов, що покликані укорінити в соціальну практику формально-процедурний чинник досягнення справедливого результату. На відміну від простої комунікації (інтерації) з питань, скажімо, історичної пам'яті, в процесі якої відбувається некритичний обмін інформацією й смислами за допомогою лінгвістичних та паралінгвістичних засобів, в дискурсі як аргументативної моделі комунікації припустимі лише логічно достеменні мовні висловлювання [16, с. 84-90]. Розрізнення цих концептів можна схарактеризувати й у такий спосіб: «комунікація обмежена фактичним колом учасників, тоді як дискурс – комунікативна аргументація... передбачає трансцендентальний зв'язок з ідеальною спільнотою потенційних комунікантів» [17, с. 119-120].

Дискурсивно-етичний етос звернення до історичної пам'яті передбачає як апріорну передумову не лише право на участь в обговоренні, а й свободу на можливість власної інтерпретації складних питань історії. Монологічна позиція у цьому відношенні, по-суті, є спробою приватизувати право на інтерпретацію історичної пам'яті, використати її потенціал із стратегічною метою – метою досягнення певних, передусім, політичних переваг, поставитись до контрагентів комунікації як до об'єктів, якими маніпулюють. Саме подолання монологічної позиції в інтерпретації складних питань історії уможлиблює вихід в інтерсуб'єктивний вимір рівноправного діалогу. Але насправді рівноправного характеру такий діалог здатен набути у методологічній перспективі низки інших апріорних умов його інституціоналізації, докладний розгляд яких залишаємо поза увагою з огляду на обмежений формат даної роботи.

Висновки. Історична пам'ять виявляє здатність функціонувати як потужний важіль легітимації соціальних інститутів, соціальних форм життя та державної політики. Проте з іншого боку, вона сама як чинник духовності потребує легітимації і не лише внаслідок політизації історії – «конфлікту пам'яті», коли минуле стає ареною запеклих битв, а й внаслідок суто внутрішніх проблем історіографії – «конфлікту пам'ятей», породжених зокрема її методологічними новаціями.

Феномен наукової істини не може повною мірою слугувати чинником легітимації історії, позаяк історик звертається до інтерпретації історичних фактів із перспективи власної суб'єктивності, обумовленою його ціннісно-світоглядними настановами. Окрім того, релятивацію історичної істини спричиняє й лінгвістично-риторична трансформація історіології в сучасну постметафізичну добу.

Таким чином, динамічний характер історичної пам'яті є наслідком не лише природного процесу забування інформації про минуле та риторично-інтерпретативного модусу неklasичної історіографії, а й державної політики з свідомого переписування історії із певною метою. Якщо це здійснюється в модусі монологічно-стратегічного підходу шляхом брутального вторгнення в соціокультурний обшир життєвого світу людини, поза пошуком порозуміння з громадянським суспільством в комунікативному процесі, така політика історичної пам'яті здатна тільки збуджувати суспільні настрої в країні та продукувати розірвану ідентичність народу.

Проте не будь-який соціальний діалог з проблем історичної пам'яті здатен продукувати відчуття їх справедливого розв'язання, але лише організований на засадах дискурсивної етики, що передбачає врахування апріорних умов його ведення. У цьому разі акцент в розв'язанні спірних питань переноситься на формально-процедурний аспект дискурсивної практики як своєрідний метарівень її, на якому розробляться та консенсуально узгоджуються справедливі правила й процедури, покликані координувати стратегічні дії усіх зацікавлених сторін.

Ця методологія уможлиблює також гармонізувати універсалізм етики справедливості з етноетикою, надаючи водночас пріоритет універсалізму справедливості у разі його конфлікту з контекстуальним інтересом індивіда чи окремої спільноти (нації). При цьому обмежувачим регулятивним орієнтиром усіх учасників дискурсу виступає спільна

відповідальність щодо апріорі визнаної норми прав людини. Водночас передбачається, що будь-які обмеження інтересів індивіда чи окремих національних чи політичних спільнот мають розроблятися консенсуально у відкритому дискурсі усіх зацікавлених сторін [18, с. 366-371].

Завдяки інтерактивним можливостям, що відкрили цифрові комп'ютерні технології в сучасну історичну добу, формуванням історичної пам'яті займаються не лише професійні історики. До творення новішої історії країни чи світу загалом у наш час причетні також не лише потужні мас-медіа, редколегії, блогери, а і потенційно кожна активна людина, що має вихід в Інтернет-простір. За цією ситуацією будь-який інформаційний мотлох, якщо він наповнює масмедійне поле системно, здатен поступово конденсуватись в зміст історичної пам'яті про певну подію, політичну ситуацію, країну, чи добу загалом. Тому дискурсивно-етична культура легітимації історичної пам'яті має застосовуватись ще на рівні формування суспільної думки про факти соціального та міжнародного життя. У цьому разі вона уможливіє уникнути конфліктного сценарію звернення до проблематики пам'яті, що має місце, коли таке звернення відбувається на засадах директивно-авторитарних технологій.

Зворотним боком апріоризму передумов дискурсивної етики є її значний ідеальний характер, через що вона правомірно звинувачується в утопізмі. Попри це, її методологія все ж здатна слугувати надійним регулятивним механізмом утвердження в соціальній практиці гуманістичних принципів універсалізації справедливості, співзвучних демократично-ліберальним цінностям. Цілком зрозуміло, що від демократичного етосу суспільного діалогу не слід очікувати знаходження гранично-«залізобетонної» історичної істини, бо вона має комунікативно-динамічну природу, позаяк її консенсуально-дискурсивний характер є чутливим до ситуативної аргументації. Відтак евристична цінність здобутого результату засобом комунікативної раціональності набагато вища, ніж відверто агональна (чи брутальна) полеміка щодо складних питань історії. Бо джерелом цього результату є горизонт інтерсуб'єктивного порозуміння громадян, що здатен продукувати загальнозначущу соціальну конструктивність.

Список використаної літератури:

1. Блауберг И. И. Анри Бергсон и философия длительности / И. И. Блауберг // Бергсон А. Собрание сочинений в четырех томах. – Т. 1. – М.: Московский Клуб, 1992. – С. 6-44.
2. Манхейм К. Идеология и утопия / К. Манхейм // Манхейм К. Диагноз нашего времени. – М.: Юрист, 1994. – С. 7-276.
3. Рікер П. Идеология та утопія / П. Рікер; пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2005. – 386 с.
4. Ильин В. В. Философия истории / В. В. Ильин. – М.: Изд-во Московского ун-та, 2003. – 380 с.
5. Кукарцева М. А., Мегилл А. Философия истории и историология: грани совпадения [Электронный ресурс] / М. А. Кукарцева, А. Мегилл. – Режим доступа: <http://refdb.ru/look/1137605.html>
6. Дильтей В. Наброски к критике исторического разума / В. Дильтей // Вопросы философии. – 1988. – №4. – С. 135-152.
7. Коллингвуд Дж. Р. Идея истории. Автобиография / Дж. Р. Коллингвуд. – М.: Наука, 1980. – 486 с.
8. Фуко М. Археология знания / М. Фуко. – К.: Ника-Центр, 1996. – 208 с.
9. Уайт Х. Метаистория: историческое воображение в Европе XIX века / Х. Уайт; пер. с англ. под ред. Е. Г. Трубиной и В. В. Харитоновой. – Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2002. – 528 с.
10. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность / Р. Рорти; пер. с англ. – М.: Русское феноменологическое общество, 1996. – 282 с.
11. Блуменберг Г. Антропологичний підхід до сучасного значення риторики / Г. Блуменберг // Після філософії: кінець чи трансформація? – К.: Четверта хвиля, 2000. – С. 371-402.
12. Ницше Ф. Об истине и лжи во вне нравственном смысле / Ф. Ницше // Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху. – М.: REFL-book, 1994. – С. 254-266.
13. Данто Артур С. Аналитическая философия истории / Артур С. Данто; пер. с англ. – М.: Идея-Пресс, 2002. – 145 с.
14. Гегель Г. В. Ф. Философия права / Г. В. Ф. Гегель; пер. с нем. – М.: Мысль, 1990. – 524 с.
15. Рікер П. / П. Рікер. – К.: Дух і літера, 2002. – 216 с.
16. Хабермас Юрген. Комунікативна дія і дискурс / Юрген Хабермас // Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. – К.: Либідь, 1996. – С. 84-90.

17. Тур М. Г. Некласичні моделі легітимації соціальних інститутів: Монографія / М. Г. Тур. – К.: ПАРАПАН, 2006. – 396 с.
18. Апел К.-О. Етноетика та універсалістська макроетика: суперечність чи доповнювальність / К.-О. Апел // Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія. – К.: Лібра, 1999. – С. 355-371.
19. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – М.: Медиум, 1995. – 323 с.

References:

1. Blauberh, I. I. (1992). Henri Bergson and philosophy of duration. *Collected Works, 1*, 6-44. Moscow: Moscow Club (in Russ.)
2. Mannheim, K. (1994). Ideology and utopia. *Diagnosis of our time*, 7-276. Moscow: Lawyer (in Russ.)
3. Ricœur, P. (2005). *Ideology and utopia*. Kyiv: Dukh i Litera (in Ukr.)
4. Ylyin, V. V. (2003). *Philosophy of History*. Moscow: MGU (in Russ.)
5. Kukartseva, M. A., Mehyll, A. *Philosophy of history and historiology: verges of coincidence*. Retrived from <http://refdb.ru/look/1137605.html> (in Russ.)
6. Dilthey, W. (1988). Sketches to criticism of historical reason. *Voprosy filosofii (Questions of philosophy)*, 4, 135-152 (in Russ.)
7. Collingwood, G. R. (1980). *Idea of history. Autobiography*. Moscow: Science (in Russ.)
8. Foucault, M. (1996). *Archaeology of knowledge*. Kiev: Nika-Centre (in Russ.)
9. White, H. (2002). *Metahistory: historical imagination in Europe of XIX century*. Ekaterinburg: Ural University (in Russ.)
10. Rorty, R. (1996). *Chance, irony and solidarity*. Moscow: Russian Phenomenological Society (in Russ.)
11. Blumenberh, H. (2000). The anthropological approach to the modern value of rhetoric. *After philosophy: end or transformation?* 371-402. Kyiv: Fourth Wave (in Ukr.)
12. Nietzsche, F. (1994). About truth and lie in non-moral sense. *Philosophy in a tragic epoch*, 254-266. Moscow: REFL-book (in Russ.)
13. Danto, Artur S. (2002). *Analytical philosophy of history*. Moscow: Idea-Press (in Russ.)
14. Hegel, G.W.F. (1990). *Philosophy of Law*. Moscow: Thought (in Russ.)
15. Ricœur, P. (2002). *Right and justice*. Kyiv: Dukh i Litera (in Ukr.)
16. Habermas, J. (1996). Communicative action and discourse. *Sytynychenko L. Original sources of communicative philosophy*, 84-90. Kyiv: Lybid' (in Ukr.)
17. Tur, M. G. (2006). *Nonclassical models of legitimation of social institutes: Monograph*. Kyiv: PARAPAN (in Ukr.)
18. Apel, K.-O. (1999). Ethno-ethics and universal macro-ethics: contradiction or complementarity. *Yermolenko, A.M. Communicative practical philosophy*, 355-371. Kyiv: Libra (in Ukr.)
19. Berger, P., Luckmann, T. (1995). *Social constructing of reality. Treatise on sociology of knowledge*. Moscow: Medium (in Russ.)

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

LEGITIMATION OF HISTORICAL MEMORY

Summary. Introduction. For our country which once again found itself at the civilization crossroads of its historical development the issue of historical memory of the nation became extremely urgent. Under these conditions distinct trends of history rewriting are formed in the state policy of memory that actualized the problem of its legitimation.

The purpose of the article is explication of the heuristic potential of the discursive-ethical methodology of modern communicative practical philosophy for solving the needs or at least mitigating the whole complex of issues associated with legitimation of historical memory.

Methods. The phenomenon of historical memory is revealed on the basis of defining the content of the cognitive component in the structure of historical memory by referring to the methodology of knowledge sociology. Important vectors of its genesis and modern transformation are researched in the methodological horizon of the critical philosophy of history and methodological innovations of postmodernist historiology.

Results of the research. In the article it is presented that memory as knowledge about the past is inherent with dynamic nature which is the consequence of both natural forgetting process and purposeful state policy on history rewriting with the aim to use its legitimate potential because historical memory is the socio-cultural foundation of the living world, it is the source of individual and collective identity and a powerful factor in social integration and society consolidation. It is claimed that the updated (rewritten) history itself needs legitimation. However, the criterion of its legitimation can not serve to the full extent as a

factor of truth in description of the events in the past because the historian's appeal to the past inevitably occurs from the perspective of his own subjectivity.

Novelty of the research results. It is proved that discourse-ethical methodology enables to harmonize such vectors as universal/contextual in the aspect of solving the problems concerning historical memory legitimation by means of achieving intersubjective understanding in the communicative process of all interested parties on the basis of compliance with a number of priori prerequisites for its organization.

Conclusions. Historical memory reveals the ability to function as a powerful lever for legitimizing of social institutions, social forms of life and state policy. However, on the other hand, it itself as a factor of spirituality needs legitimation not only because of history politicization – "memory conflict" of its carriers, but also due to the purely internal problems of historiography – the "memories conflict" having been generated in particular by its methodological innovations.

Key words: historical memory, history, historiography, critical philosophy of history, memory politics, legitimation, discourse-ethical methodology.

Одержано редакцією 22.03.2019

Прийнято до публікації 22.05.2019

УДК 1(091):123.1

DOI:10.31651/2076-5894-2019-1-13-19

ВИДРИГАН Микола Володимирович,

кандидат філософських наук, доцент
кафедри філософії та релігієзнавства
Черкаського національного університету
імені Богдана Хмельницького,
e-mail: vydrygan_mv@ukr.net

РОЗДУМИ ПРО СВОБОДУ ВОЛІ У ФІЛОСОФСЬКИХ ТРАКТАТАХ ЦИЦЕРОНА

У статті досліджуються філософські погляди на волю та свободу волі Марка Тулія Цицерона – видатного римського оратора, політичного діяча, гуманіста-просвітника I ст. до н. е. Встановлено, що не коректно вважати (як про це говорять і пишуть деякі автори), що першим сповістив світові про свободу волі апостол Павло (I ст. н. е.). Цю проблему піднімав Цицерон у своїх працях у середині I ст. до н. е. Обґрунтовано, що Цицерон дослідив звідки з'являється у людини воля і свобода волі. Він вважав, що за усією світобудовою стоїть творець або бог, який є ідеальним розумом і душею. Бог створив і тіла людей, вселив у ці тіла індивідуальні душі. Людська душа теж є не матеріального, а ідеального походження і має три взаємопов'язані елементи – розумовий, вольовий і чуттєво-емоційний. Цицерон дав визначення терміну воля, де воля – це стійке і розумне хотіння, чи бажання, прагнення, чи потяг до блага, до добра. Визначаючи свободу волі, Цицерон підкреслює, що ті, хто стверджує, що над людиною стоїть доля і необхідність (одвічний ряд причин) – забирають у людини свободу волі. Свобода людини полягає не в тому, щоб не мати ні в чому нестатку, нікому не підкорятися – тобто жити як хочеш, а в тому, щоб уміти і мати волю підкорятися, коли це потрібно, управляти іншими людьми, коли це її обов'язок моральний чи державний, не піддаватися долі чи іншим зовнішнім обставинам, коли вона здійснює діяння величній й надзвичайно корисні для всіх, наражаючись на великі труднощі і небезпеки.

Ключові слова: людина, воля, свобода, свобода волі, душа, доля, необхідність, обов'язок, бог, людина.

Постановка проблеми. На шляху переходу від античних вчень про волю і свободу до релігійно-філософського їх розуміння, а в межах античності від ранньо-елліністичних до неоплатонічних, не можна оминати роздумів на цю тему великого римського оратора і філософа Марка Тулія Цицерона. З іншого боку, не зовсім достатньо вивчений і оцінений його власний внесок у пізнанні цих питань. Є думка, що про свободу волі вперше заговорив

апостол Павло. Однак, апостол Павло про цю проблему сповістив християнський світ у I ст. нашої ери, а Цицерон – на століття раніше. А. Августин, у свою чергу, визнавав великий вплив творів Цицерона на його філософську ерудицію, та й не тільки він. Зверталися до поглядів Цицерона на свободу людини представники релігійно-філософської думки середньовіччя, філософи і політичні діячі епохи Відродження і Нового часу. Отже, дослідження проблеми свободи волі у філософській спадщині Цицерона є не тільки актуальним, але й необхідним моментом в історії філософської думки.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. У зв'язку з тим, що в історії світової культури Цицерона знають як великого оратора, автора публічних промов, творів з ораторського мистецтва, філософських трактатів і приватних листів – література присвячена йому є багатоманітною. Однак, майже не представлені дослідження його філософської творчості. Цьому є два пояснення – з одного боку, слава ритора і теоретика красномовства, політичного діяча, римського гуманіста-просвітника, супроводжує його вже дві тисячі років, з іншого боку, після того, як відомий дослідник історії стародавнього Риму Т. Моммзен представив фігуру Цицерона (в порівнянні з його сучасником Г. Ю. Цезарем) «як політичного інтригана без твердих переконань, що завжди шукав особистого успіху і влади» [1, с. 10], а також розповсюдив свою особисту неприязнь до Цицерона як людини і на його теоретичні роботи, які начебто не являють ніякої оригінальності, а є зібранням думок грецьких філософів різних шкіл і зведених разом без фундаментальної їх розробки і розуміння, нависивши на Цицерона ярлик «еклектика» і значно послабивши інтерес до його філософської спадщини. В. Татаркевич, з одного боку, підтримує таку думку й висловлює певний позитив. Він пише: «Цицерон ніде не був творчим філософом, він усюди був виразником еклектичного духу, який панував на схилі античності. Але позаяк джерела, якими він користувався, переважно загинули, через те він сам став незамінним джерелом» [2, с. 187]. Приблизно у такому двоякому сенсі дає оцінку Цицерону і В. Вільденбанд, коли говорить, що «з точки зору популяризації наукових вчень слід високо поставити твори Марка Туллія Цицерона; уміле групування і витонченість форми компенсують його недостатню самостійність, що виявляється в безпринципному підборі різноманітних вчень» [3, с. 142]. Мабуть, ці дві причини вплинули на те, що за останнє півстоліття у філософській літературі практично немає праць присвячених дослідженню філософських творів Цицерона. Однак, Г. Майоров у статті «Цицерон як філософ» звертає увагу на те, що «є тенденція по-новому оцінити еклектизм Цицерона, в його еклектизмі все частіше вбачають грандіозну спробу створити на новій соціально-історичній основі своєрідну римську філософію..., тобто філософію, що відповідає і універсалістському духові світової римської держави, й індивідуальним духовним потребам кожного її громадянина...» [4, с. 9].

Мета цього дослідження полягає в тому, щоб розкрити зміст поглядів М. Т. Цицерона на волю і свободу у його філософських працях.

Виклад основного матеріалу. Над усією світобудовою: небом і землею, живою і неживою природою, людьми, вважає Цицерон, «є деякий творець (якщо світ мав начало, як вважає Платон) чи охоронець цієї будови і піклувальник про неї (якщо все це існувало споконвічно, як думає Аристотель)» [5, с. 206]. Творець або бог бачиться Цицероном як деякий відчужений і свобідний розум, що «відсторонився від будь-якої смертної плоті, все відчуває, все рухає і, сам який, знаходиться у вічному саморусі» [5, с. 206].

Такі роздуми ґрунтуються на основі порівняння уявлень про бога (богів) скептиками і стоїками. Епікурейці ж хоча і визнавали богів, але, на думку Цицерона, тільки віддаючи дань традиції, бо підтримували в цьому питанні скептиків. Останні ж ставили перед стоїками пряме питання: «є боги чи їх немає?» [6, с. 162], на яке стоїки достатніх доказів так і не надавали. І все ж, Цицерон підтримує стоїків, повторюючи за ними, що боги є, що вони безсмертні, що вони керують світом й піклуються про людей [6, с. 101]. Більше того, спочатку він, посилаючись на Хрисиппа, «другого» засновника Стої, говорить: «якщо є дещо таке у всесвіті, чого розум людини, сила й могутність зробити не можуть, то безперечно той, хто це зробив, кращий людини... Чому ж не сказати, що це бог? Бо якщо богів немає, то, що

може бути у всесвіті кращим людини?» [6, с. 105], а потім узагальнюючи вчення стоїків про бога робить висновки, що, по-перше, «боги повинні мати облік подібний фігурі кулі, бо яка фігура може бути красивішою тієї, яка одна містить в собі всі інші фігури... і рівномірність руху, постійність й впорядкованість не могли б так зберегтися в іншій фігурі» [6, с. 115]; по-друге, «провидіння богів спочатку влаштувало всесвіт і всі частини світу, і воно у всі часи керує ним» [6, с. 125]; по-третє, «Гомер все видумав про богів, перенісши на них людські властивості, ми ж на людей переносимо божі. Що це за божі властивості? Безсмертя, мудрість, проникливість, пам'ять. Тому я й говорю, що душа – божественна, а Еврипід навіть наважується говорити, що душа – бог» [5, с. 205]. І тому «в них той же, що в роді людському розум, та ж сама істина, той же закон, що приписує вчиняти добре і запобігати злому, а з цього зрозуміло, що й розсудливість, і розум до людей перейшов від богів» [6, с. 126]; по-четверте, спираючись на Зенона з Кітіона (засновника стоїцизму), Цицерон говорить: «те, що позбавлене душі і розуму, не може породити з себе дещо одушевлене й володіюче розумом» [6, с. 107], а тому «душа, походження небесного... боги, вірю я, розселили душі в тіла людей» [7, с. 7-28].

З'ясувавши роль і значення богів (чи бога) у світовому масштабі і для людей, Цицерон ставить наступне по важливості для кожної античної людини питання – що таке душа, де вона є і вона вічна чи смертна?

На його думку, душа не містить в собі ніяких матеріальних стихій (землі, води, повітря чи вогню), адже вона не має нічого змішаного, а тільки ідеальна. Розум з його пам'яттю, мисленням і уявою, дозволяє людині «зберігати минуле, передбачати майбутнє, осягати теперішнє, – а тільки це й можна назвати божественним, і прийти всьому цьому до людей нізвідки, крім від бога. Отже, природа і сутність душі є дещо особливе, окреме від знайомої нам природи» [5, с. 206]. Тому він вважає, що начало душі є не земним, а духовним або божественним.

Розглядаючи найскладніше питання того часу щодо розміщення душі в людському тілі, Цицерон критично проаналізувавши історію філософських суджень античності, перш за все, відкидає епікурейське вчення про душу, яка складається в них з особливо витончених атомів; не погоджується з наведеними Дикеархом (360–300 рр. до н. е.) цитатами, нібито існує тільки єдине живе тіло, однорідне з душею, а тому немає ніякого духу, а вся сила, за допомогою якої ми відчуваємо і діємо, розлита рівномірно по цьому тілу; скептично ставиться до розуміння душі як ентелехії у Аристотеля; не припускає, що душа є числом, як говорить Ксенофонт; вважає, що Платон придумав, ніби душа складається з трьох частин, які розміщені так: найкраща – розум, знаходиться в голові, вольова (прагнення) – у грудях, а емоційно-чуттєва (хіть) – під середостінням. Неприйнятними для Цицерона є погляди, що душа – це серце чи кров, яка притікає до серця і є частиною серця й мозку. В результаті Цицерон приходиться до висновку – душа «знаходиться в голові і можу назвати тому докази. А якщо це не так, то де б вона не знаходилася, вона – в тобі» [5, с. 207].

Глибоко усвідомлюючи діалектичний принцип розвитку, правда, божественного світу, відштовхуючись від того, що «початок руху – у саморуху, а він не має ні начала, ні кінця, інакше б неминуче зупинилося й обрушилося б все небо і світобудова, і не найшлося б ніякої сили, що б знову привести їх в рух... Цицерон приходиться до висновку, що все саморухоме вічне, то хто буде заперечувати, що саме такою є природа душі? Бо все неодушевлене рухається лише від зовнішнього поштовху, а все одушевлене наділене рухом внутрішнім і незапозиченим. В цьому – природа, в цьому сутність душі» [5, с. 202].

Великою справою для людини є побачити свою душу, душею ж, впевнений Цицерон, бо в цьому і є сенс Аполлонового завіту «Говорючи «Пізнай самого себе», він говорить: «Пізнай душу свою». Бо тіло для душі – лише посудина чи інша якась ємність: як діє твоя душа, так дієш ти сам» [5, с. 202]. А душа виявляє для таких дій «силу свою, проникливість, пам'ять, швидкість» [5, с. 206].

Отже, Цицерон говорить про те, що в природі душі має бути щось таке (якась сила),

що не залежить від долі, необхідності, зовнішньої причинності, яке володіє здатністю самостійно вибирати, самостійно вирішувати, самостійно відповідати за прийнятий вибір і самостійно діяти. Бо душа, яка відчуває, що вона рухається, – «разом з цим відчуває, що рухається своєю силою, а не чужою» [5, с. 202]. Таким чином він виокремлює крім розумових властивостей душі ще й вольові, а також закладає основу для визначення свободи волі і самої волі.

Далі про структуру душі у Цицерона йдеться при розгляді теми пристрастей. Не задовольняючись окремими судженнями стоїків і перипатетиків з цього питання, він свої думки висловлює опираючись на Піфагора і Платона, які «розділяють душу на дві частини, одну – причетну розуму, іншу – непричетну; і тією, яка причетна розуму, вони вважають спокій, тобто умиротворення і постійне блаженство, а в іншій частині душі – бурхливі рухи, протилежні і ворожі розуму – такі, як сильне прагнення [хтивість, жадоба]» [8, с. 276]. Хоча Цицерон вважає, що стоїки багато тонкощів знайшли вивчаючи пристрасті. Так, він наводить визначення Зенона з Кітіона, що пристрасть – це рух душі, який протиприродний і позбавлений розуму, а також інших стоїків, які вважають пристрасть надзвичайно сильним рухом душі і далеко відступаючи від постійної своєї природи. Але його зацікавила класифікація стоїками пристрастей, в якій є чотири види: хотіння (бажання) і радість від удаваного блага, тобто радість від насущних благ, а хотіння – від таких же благ у майбутньому); страх і горе від удаваного зла, тобто, горе у теперішньому і страх перед майбутнім.

Виходячи з таких видів пристрастей, як хотіння і радість, Цицерон обґрунтовує поняття «воля» наступним чином. З нашого розуміння блага витікають хотіння і радість, тому те, що нам здається благом, стає метою для досягнення. Хотіння, оволодіваючи людиною, стає рушійною силою в реалізації поставлених цілей і поштовхом до дій. Коли ж бажане досягнуте – людина радіє. Бо, розмірковує Цицерон, «за законами самої природи всі люди тягнуться до того, що вважається їм благом, а протилежного уникають, тому якщо предмет здається благом, то домогтися його наказує сама природа. Якщо цей потяг стійкий і розумний, то стоїки його називають *boulesis*, а ми – волею» [9, с. 276]. Отже, воля – це стійке й розумне хотіння, чи бажання, прагнення, чи потяг до блага, до добра, якщо ж це все дуже збуджене і не розумне, то це вже є хтивість і зло.

Однак на шляху розуміння свободи, свobodної волі людини стояла доля і необхідність, що було предметом філософських спорів і полеміки античних філософів. Тому Цицерон пояснює і своє бачення вирішення цього питання. Для цього він звертається до аналізу й співставлення позицій видатних представників тогочасних філософських шкіл Хрисиппа, Епікура і Карнеада з Кірени.

На думку стоїка Хрисиппа, говорить Цицерон, «немає руху без причин. А якщо це так, то все, що відбувається, відбувається в силу попередніх причин, отже виробляється долею. І, тому доведено, що все, що відбувається, відбувається внаслідок долі» [9, с. 306]. Епікур, побоюючись того, щоб «не позбавитись нам будь-якої свободи дій» [9, с. 307], придумав, вважає Цицерон, деякий третій вид руху, крім ваги і поштовху – відхилення атомів, хоча дотепнішим, на його думку, виявився представник Нової академії (Платонівської академії) Карнеад, який показав, що «епікурейці могли б захистити свою справу без цього надуманого відхилення. Бо якби вони вчили, що душі можуть бути властиві деякі самовільні рухи, то це був для них, звичайно кращий захист» [9, с. 307]. Цицерон висловлює думку, що «наша воля не потребує зовнішніх і попередніх причин... і не потрібно шукати зовнішніх причин самовільних (*voluntarii*) рухів душі. Бо якби вони вчили, що душі можуть бути властиві деякі самовільні рухи, то це був би для них, звичайно, кращий захист» [9, с. 307]. Цицерон висловлює думку, що «наша воля не потребує зовнішніх і попередніх причин... і не потрібно шукати зовнішніх причин самовільних (*voluntarii*) рухів душі. Бо цим рухам властива така природа, що вони в нашій владі і нам підкоряються. Але вони не безпричинні. Причиною їх є сама їхня природа» [9, с. 308].

В результаті Цицерон робить узагальнений висновок щодо дискусій про свободу і

необхідність долі: «Ті, хто стверджує, що майбутнє неможливо змінити і що неможливо істинне майбутнє перетворити в неправильне, зовсім не стверджують цим необхідність долі. Вони тільки пояснюють значення слів. Але ті, котрі вводять [для пояснення] одвічний ряд причин, ті забирають у людини свобідну волю й перетворюють її в рабиню долі» [9, с. 306].

Проте, мало знати, що таке свобода волі, вважає Цицерон, і висловлює ряд суджень і застережень щодо уміння людей розпоряджатися нею, бо деякі люди ставлять перед собою ту ж мету, що й царі: «ні в чому не мати нестатку, нікому не підпорядковуватися, користуватися свободою, сутність якої в тому, щоб жити, як хочеш» [10, с. 76].

Людина так влаштована, що вона прагне до справедливого, істинного і щирого ставлення до неї з боку інших людей, але в той же час вона прагне й панувати, тому «людина добре обдарована від природи, згоджується підкорятися тільки людині або що наставляє, або що навчає її, або справедливо і законно керує нею для загальної користі» [10, с. 61]. Тобто вільна людина повинна уміти й мати волю підкорятися, коли це потрібно, і управляти іншими людьми, коли це її обов'язок державний чи моральний. Саме тому Цицерон багато уваги приділяє визначенню поняття «обов'язок», основний зміст якого полягає в наступному – «кожний наш вчинок повинен бути вільний від необачності і недбайливості, і ми не повинні здійснювати нічого такого, чого ми не змогли б виправдати» [10, с. 84]. Таке визначення ґрунтується у Цицерона на тому, що двоїстою є природа людини, а відповідно її душа. Одній частині душі властиві прагнення, які ведуть людину куди завгодно – і до доброго і до злого, а іншій – розум, який підказує, що і як потрібно вчиняти і чого потрібно уникати. Отже, у всьому повинен головувати розум, прагнення йому підпорядковуватися. Звідси він робить висновок, що цілком вільними є мудрі люди.

У людини свобідної можна розпізнати хоробрий і великий розум за двома основними виявами: перший – у презирстві до зовнішніх обставин – якщо вона захоплюється чи бажає прекрасного у моральному плані і належного, і не піддається ні долі, ні іншій людині, ні своєму душевному хвилюванню; другий – у презирстві до внутрішніх перетворень – коли людина здійснює діяння величні й надзвичайно потрібні і корисні для всіх, наражаючись на великі труднощі, поневіряння й небезпеки для власного життя чи здоров'я. Потрібно також оберегатися, вважає Цицерон, і жаги слави, бо «вона позбавляє свободи, через яку великі духом мужі повинні всіляко змагатися. Навіть влади [лат. *imperium* – влада] добиватися не потрібно, вірніше, її іноді не слід приймати, а іноді з себе складати» [10, с. 75]. Однак, зауважує він, ми не повинні поступатися своїми вигодами і передавати іншим людям, коли ми самі маємо потребу в них; ні, «кожен повинен притримуватися своєї вигоди, не здійснюючи протизаконного стосовно ближнього» [10, с. 134].

Висновки. Цицерон, аналізуючи вчення про бога, душу, людину, її волю і свободу у Платона, Аристотеля, представників раннього еллінізму античної філософії, певною мірою, випереджаючи релігійно-філософську думку з цих питань представників пізнього еллінізму і патристики, приходять до наступних висновків: за усією світобудовою стоїть творець або бог, який свобідний розум і душа, що перебуває у безперервному саморуху й усе рухає і який створив, в тому числі, тіла людей, ожививши їх частинками душі; душа є явищем ідеальним, розміщується в голові людини і має розумові, вольові й чуттєві властивості; воля – це стійке і розумне хотіння чи бажання, потяг чи прагнення до блага, до добра; ті, хто стверджує, що над людиною стоїть доля; одвічний ряд причин – забирають у людини свободу волі; свобода людини полягає не в тому, щоб не мати ні в чому нестатку, нікому не підкорятися – тобто жити, як хочеш, а в тому, щоб уміти і мати волю підкорятися, коли це потрібно, управляти іншими людьми, коли це її обов'язок моральний чи державний, не піддаватися долі чи іншим зовнішнім обставинам, прагнучи належного чи прекрасно-морального, мати презирство до внутрішніх страждань – коли вона здійснює діяння величні і надзвичайно корисні для всіх, наражаючись на великі труднощі й небезпеки; для людини характерні різні види свободи – моральна, релігійна, політична тощо.

Список використаної літератури:

1. Гринцер Н. П. Римский профиль греческой философии / Н. П. Гринцер // Цицерон М.-Т. О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков; пер. с лат. Н. А. Федорова. Вступ. статья Н. П. Гринцера. Комментар. Б. Н. Никольского. – М.: РГГУ, 2000. – С. 9-38.
2. Татаркевич В. Історія філософії: Т. 1: Антична і середньовічна філософії / В. Татаркевич; перекл. з польської А. Шкраб'юка. – Львів: Свічадо, 1997. – 456 с.
3. Виндельбанд В. История философии / В. Виндельбанд; пер. с нем. П. Рудина. – К.: Ника Центр, 1997. – 560 с.
4. Майоров Г. Г. Цицерон как философ / Г. Г. Майоров // М.-Т. Цицерон. Философские трактаты; перев. с латин. М. И. Рижского. Вступ. статья Г. Г. Майорова. – М.: Наука, 1985. – С. 5-59.
5. Цицерон М. Т. О презрении к смерти // М. Т. Цицерон. Избранные сочинения. Перев. с латин. С. Апта, М. Гаспарова, М. Грабарь-Пассек, С. Ошерова, Ф. Петровського, А. Тахо-Годи, С. Шервинского. Вступ. статья Г. Кнабе, – М.: Художественная литература, 1975. – С. 178-226.
6. Цицерон М. Т. О природе богов // М. Т. Цицерон. Философские трактаты; перев. с латин. М. И. Рижского. Вступ. статья Г.Г. Майорова. – М.: Наука, 1985. – С. 60-190.
7. Цицерон М. Т. О старости // М. Т. Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. Перев. с латин. В. О. Горенштейна. Вступ. статья В. О. Горенштейна. – М.: Наука, 1974. – С. 7-30.
8. Цицерон М. Т. О страстях // М. Т. Цицерон. Избранные сочинения. Перев. с латин. С. Апта, М. Гаспарова, М. Грабарь-Пассек, С. Ошерова, Ф. Петровського, А. Тахо-Годи, С. Шервинского. Вступ. статья Г. Кнабе. – М.: Художественная литература, 1975. – С. 273-296.
9. Цицерон М. Т. О судьбе // М. Т. Цицерон. Философские трактаты. Перев. с латин. М. И. Рижского. Вступ. статья Г. Г. Майорова. – М.: Наука, 1985. – С. 299-316.
10. Цицерон М. Т. Об обязанностях // М. Т. Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. Перев. с латин. В. О. Горенштейна. Вступ. статья В. О. Горенштейна. – М.: Наука, 1974. – С. 58-156.

References:

1. Grintser, N. P. (2000). Roman profile of Greek philosophy. *Cicero M. T. On the limits of good and evil. Paradoxes of the Stoics*, 9-38. Moscow: Russian State Humanitarian University (in Russ.)
2. Tatarkevych, V. (1997). *History of philosophy, 1: Ancient and medieval philosophy*. Lviv: Svichado (in Ukr.)
3. Windelband, V. (1997). *History of Philosophy*. Kiev: Nika Center (in Russ.)
4. Mayorov, G. G. (1985). Cicero as a philosopher. *M. T. Cicero. Philosophical treatises*, 5-59. Moscow: Science (in Russ.)
5. Cicero, M. T. (1975). On Contempt for Death. *Selected Works*, 178-226. Moscow: Fiction (in Russ.)
6. Cicero, M. T. (1985). On the Nature of the Gods. *Philosophical treatises*, 60-190. Moscow: Science (in Russ.)
7. Cicero, M. T. (1974). On Old Age. *On old age. On friendship. On duties*, 7-30. Moscow: Science (in Russ.)
8. Cicero, M. T. (1975). On passions. *Selected Works*, 273-296. Moscow: Fiction (in Russ.)
9. Cicero, M. T. (1985). On Fate. *Philosophical treatises*, 299-316. Moscow: Science (in Russ.)
10. Cicero, M. T. (1974). On Duties. *On old age. On friendship. On duties*, 58-156. Moscow: Science (in Russ.)

VYDRYGAN Mykola Volodymyrovych,

Candidate of Philosophical Sciences,
Associate Professor of the Department
of Philosophy and Religious Studies
Bohdan Khmelnytsky National University of Cherkasy,
e-mail: Vydrygan_mv@ukr.net

**THOUGHTS ON FREEDOM OF WILL
IN PHILOSOPHICAL TREATISES OF CICERO**

Summary. Introduction. *At the stage of transition from early-Hellenistic doctrines about freedom and freedom of will to their late philosophical understanding, we cannot avoid the thoughts of the great Roman rhetorician and philosopher Marcus Tullius Cicero. His contribution to the research of this problem is not sufficiently studied and appreciated.*

Purpose is to reveal the content of his views on freedom of will on the verge of the transition of ancient philosophy from the early Hellenistic to the late one, as well as on the eve of theological and religious Christian beliefs about freedom and freedom of will.

Methods are historical-logical, historical genetic as a kind of comparative historical method, reconstructive and also such rational methods of thinking as analysis and synthesis, abstraction, idealization and theoretical construction.

Results. *The author of the article establishes that Cicero was the first, who informed to the world about the freedom of will. Cicero investigated how freedom and will appear in the person. He believed that behind the universe is the creator or god, who has free (ideal) intelligence and soul. God created bodies of people and inspired in these bodies individual souls. The human soul is not material and it has an ideal*

origin and three interrelated elements – intellectual, volitional and sensory-emotional. Cicero gave a definition of the will. To his mind, our desire and joy appear from our understanding of good, therefore, what seems to us to be a blessing becomes the goal of achieving. The desire, mastering the person, becomes a driving force in the realization of the goals and impetus to action. When desired is achieved – a person rejoices. Because according to the laws of nature, all people aspire to what they consider to be good, and avoid the opposite. Therefore, if an object seems to be a blessing, then the human nature orders to achieve it. If this desire is stable and intelligent, we call it will. So, the will is a stable and reasonable wish or desire, aspiration or appetency for good but if it is all very excited and not intelligent, then it is already lust and evil. The freedom of person according to Cicero does not mean to have everything, not to obey someone and to live as one wants. The point is in the ability to have the will to obey, if it is necessary, to manage other people, when it is a moral or state duty, not to submit to fate or other external circumstances, to do extremely useful things for everybody, despite great difficulties and danger.

Originality. *The doctrine of Cicero about freedom and freedom of will has not been practically investigated by contemporary philosophers and was almost forgotten, but it had a great influence on A. Augustin, representatives of the Renaissance, French enlighteners and others.*

Conclusion. *It is necessary, firstly, to draw attention of philosophers to the further continuation of the study of this problem in Cicero's philosophical heritage and, secondly, to study the influence of his views on freedom and freedom of will in defining these concepts for philosophers of the subsequent historical epochs.*

Key words: *person, will, freedom, freedom of will, soul, fate, necessity, duty, god.*

Одержано редакцією 02.04.2019

Прийнято до публікації 22.05.2019

УДК: 101.1; 371.13

DOI:10.31651/2076-5894-2019-1-19-26

ГАНАБА Світлана Олександрівна,

доктор філософських наук,

професор кафедри педагогіки

та соціально-економічних дисциплін

Національної академії

Державної прикордонної служби України

імені Богдана Хмельницького,

e-mail: sveta_ganaba@ukr.net

СИЛЬВЕСТР ГОГОЦЬКИЙ ПРО ПРИЗНАЧЕННЯ ПЕДАГОГІКИ У СУСПІЛЬНОМУ ЖИТТІ

Призначення сучасної освіти бути генератором нових ідей та суспільних змін. Не суспільство підтягує освіту до свого рівня розвитку, а, навпаки, вона задає тон і темп суспільним змінам. Ці обставини зумовлюють необхідність пошуку нових концептуальних ідей розвитку освітньої сфери. Релевантну роль у творенні самобутнього характеру української освіти відіграють інтелектуальні надбання минулих епох. Цікавою у цьому ракурсі міркування є спадщина філософа Сильвестра Гогоцького. У філософсько-педагогічних поглядах мислителя акцентується увага на суспільному призначенні педагогіки. Він розглядає її як моральну науку, практичне призначення якої полягає у покращенні морально-духовного світу людини, окресленні суспільних ідеалів та цінностей, до яких вона має прагнути. В усі сфери суспільного життя педагогіка має внести моральне тепло й світло, надавати блага, відмежовуючи внутрішнє й зовнішнє його благополуччя. Шлях виховання молодого покоління є дуже непростим і довготривалим. Він полягає у створенні гарного морального середовища, в якому має зростати та розвиватися вихованець. Велику роль у цьому процесі відіграє педагог. Його діяльність філософ розглядає не як професію, а як покликання, важливу справу усього життя. Мислитель визначає підґрунтя педагогіки, зазначаючи, що свої засадничі ідеї вона черпає з філософії, логіки, моральної філософії й психології. Вони допомагають визначити перспективу вивчення універсальних зв'язків освітніх явищ, вимагає аналізувати навчання як процесуальне явище, що безперервно розвивається, виявляти весь спектр суперечностей між діяльностями викладання й

учіння тощо.

Ключові слова: філософія, педагогіка, освіта, мораль, цінності, суспільне призначення, вихованець.

Постановка проблеми. Сучасна освіта перебуває у стані перманентних змін, що зумовлені її особливим призначенням у суспільному житті. Воно полягає не лише у прилученні молодого покоління до інтелектуальних надбань попередників, а й у здатності освіти бути генератором нових ідей, думок, поглядів тощо. Творити, а не споживати інформацію є провідною позицією освіти. Ця потреба посилюється тією обставиною, що ми живемо в суспільстві, де знання є не лише базисом для розвитку різних його сфер, а й необхідною умовою життєдіяльності суспільства як такого. Дослідники кваліфікують таке суспільство як «суспільство знань» (вперше дане поняття у своїх публікаціях використав у 1966 році класик менеджменту П. Дракер).

Суспільна місія освіти полягає у її здатності бути творцем нових ідей та суспільних змін. Не суспільство підтягує освіту до свого рівня розвитку, а, навпаки, вона задає тон і темп суспільним змінам. У цьому ракурсі міркувань освітній ресурс все менше відіграє роль допоміжного в еволюційному суспільному поступі, а, навпаки, набуватиме пріоритетного і навіть «випереджального» у суспільному розвитку. Освіта не лише передає та відтворює «культурні коди», які «живлять» сучасний символічний світ, а й спрямовує свої зусилля на творення нових, відповідно до реалій та потреб часу. Вона йде в авангарді суспільного поступу, продукує нові ідеї та можливості його розвитку. Зважаючи на важливість та релевантність місії освіти у сучасному суспільстві, уряди багатьох країн створюють низку державних і громадських інституцій. Ці установи працюють над питанням окреслення подальших стратегій та напрямків розвитку освіти, проблемами якості й організації освітнього процесу, здійснюють моніторинги освітнього продукту тощо. Зауважимо, що ці проблеми є актуальними для української освіти, яка розвивається у контексті світового цивілізаційного соціокультурного простору. Їх значимість посилюється, оскільки вона перебуває у кризовому стані, звільняється від принципів та методів радянської освітньої системи, активно веде пошук власного шляху розвитку. У цьому процесі активних змін ми дедалі частіше спостерігаємо запозичення й експлікацію зарубіжного досвіду, на кшталт польської, фінської, південнокорейської тощо освітніх систем. Звісно ознайомлення з різними освітніми системами та використання їх оригінальних і продуктивних ідей у практиці української освіти річ необхідна. Але творення власної самобутньої української системи передбачає врахування надбань минулих поколінь. Сьогодні настав час збирати «дорогоцінне каміння» нашої духовної спадщини.

Одним з її представників є філософ Сильвестр Гогоцький, який є знаним представником київської школи філософії теїзму. Для її послідовників «притаманним було прагнення до синтезу патристики, неоплатонізму, філософських ідей мислителів Київської Русі і Відродження з досягненнями Нового часу» [1]. Про проблем пізнання, сутності та призначення людини, її місця у світі вони підходили з позицій теїзму, що й знайшло відображення у поглядах вченого. Він – професор філософії та давньої філології Київського університету Святого Володимира, у різні роки читав курс педагогіки в цьому ж університеті. У 1877 році учений взяв активну участь в організації Вищих жіночих курсів, де згодом також викладав курси педагогіки та психології. У різні роки він також читав курс педагогіки у жіночому училищі графині Левашової та у Київській духовній семінарії. Серед його інтелектуальних набутків є праці, присвячені питанням педагогіки, зокрема: «Вступ до педагогіки», «Про вищу освіту стосовно жінки», «Короткий огляд педагогіки» тощо.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Філософська спадщина С. Гогоцького стала об'єктом дослідження на початку ХХ століття. Зокрема, у «Нарисах з історії філософії на Україні» Д. Чижевський підкреслював особливу роль С. Гогоцького у розвитку філософії на українських землях, вважаючи його найбільшою заслугою збагачення вітчизняної філософії ідеями німецької філософії [2, с. 45]. Аналіз публікацій констатує факт

багатовекторного й неоднозначного сприймання особистості мислителя у різні історичні періоди. Для радянського періоду є характерним упереджене ставлення до постаті мислителя. Наслідком ігнорування постаті С. Гогоцького як науковця та викладача стало його інтелектуальне «забуття». Інтерес до його постаті знову з'явився в умовах незалежності України. Історико-філософську спадщину мислителя досліджували В. Горський, М. Русин, І. Фіцик; соціально-філософські погляди висвітлював В. Феун; антропологічні ідеї аналізував О. Матюхіна; органічну єдність філософських і педагогічних знань вченого презентовано у наукових розвідках С. Кузьміної, Н. Мозгової. Але якщо історико-філософські, культурологічні, соціально-філософські погляди стали об'єктом вивчення, то цього не можна сказати про його педагогічні уподобання. У дослідницькій літературі практично відсутні наукові розвідки, які стосуються філософсько-педагогічної сфери діяльності мислителя.

Метою статті є розгляд основних ідей філософсько-педагогічної спадщини С. Гогоцького й можливості їх експлікації у систему сучасної української освіти.

Виклад основного матеріалу. Своє міркування про призначення педагогіки у житті людини С. Гогоцький починає із окреслення її предмета та проблемного поля дослідження. Учений стверджує, що педагогічна наука є «донькою» філософії, оскільки зародилася та вийшла з її «лона». У своїх дослідженнях вона продовжує жити її ідеями, послуговується сентенціями та спирається на її міркування тощо. Філософія є тим життєдайним джерелом, яке живить педагогіку, задає концептуальні орієнтири її розвитку, виступає теоретично-світоглядною основою виховання й навчання. Вона також є «методологічною основою для організації наукових пошуків і теоретичних узагальнень практики навчання. Філософія допомагає визначити перспективу вивчення універсальних зв'язків освітніх явищ, вимагає аналізувати навчання як процесуальне явище, що безперервно розвивається, виявляти весь спектр суперечностей між діяльностями викладення і учіння та інше» [3, с. 6]. Як особливий спосіб духовно-практичного осягнення дійсності вона формує теоретичний каркас освіти, окреслює програму навчально-виховних дій, які покликані забезпечити підготовку людини до життя у сучасних реаліях. «Загальна риса усіх філософсько-педагогічних концепцій полягає у тому, що в них ідеї відповідної філософської теорії адаптуються, пристосовуючись до проблем освіти і педагогіки» [3, с. 66], – зауважує В. Канке. Якщо філософська система створює певний теоретичний каркас у пізнавальній діяльності, окреслює її стратегічні пріоритети, необхідні для її практичної реалізації, то тактичні моменти є прерогативою педагогічної діяльності. Самостійність педагогіки полягає у тому, що вона розробила й використовує власний понятійний апарат, сформулювала своє предметне поле дослідження, закони й принципи тощо. Сильвестр Гогоцький вважає, що попри свою самостійність педагогіка не лише не втратила ідейно-теоретичного зв'язку, а й, навпаки, продовжує збагачуватися й набувати розвитку завдяки філософським ідеям [4].

Педагогіка як наука виховання має безпосереднє відношення до певних частин філософії, а саме: логіки, моральної філософії (етики) і психології. Предметом логіки є дослідження й вивчення загальних законів та форм мислення. Розвиток мислення педагогіка розглядає у контексті розвитку пізнавальних здібностей вихованця й передбачає пошук відповідних методів навчання. Предмет моральної філософії (етики) має важливе значення для педагогіки з огляду на наявний внутрішній зв'язок між метою виховання та метою людського життя. Сильвестр Гогоцький звертає увагу на те, «що між цими двома цілями існує лише взаємозв'язок, а не тотожність [5, с. 18]. У чому полягає цей взаємозв'язок? Мислитель його вбачає у тому, що «моральна філософія аналізує лише різні потяги до діяльності; показує у чому полягає ідеальний склад бажаних здібностей, що відповідає закону, а в чому – їх відступ від закону, а педагогіка вишукує, застосовуючи до поступового розвитку здібностей, засобів, як посилити і спрямувати наміри добрі і послабити дурні, словом, як зміцнити волю для самостійних устремлінь до морального удосконалення у зрілий період життя» [5, с. 18]. Одним із завдань педагогіки він визначає її можливість протидіяти та виправляти прорахунки морально-етичної сфери. «Почуттю виховання

необхідно повідомити настрій добра, волі – моральну міць, необхідну для використання обов'язків, розуму – правильні переконання і відомості, необхідні для життя. Таким чином, можна сказати, що психологія пояснює лише поле, на якому діє виховання; але сім'я необхідне для зародження, способи й засоби для здобрення ґрунту мають бути вказані іншою наукою» [5, с. 20], – пише філософ.

Філософія виступає як те «світлоносне» знання, яке живить і запліднює своїми ідеями ті науки, які мають практичне значення у житті людини та суспільства. Дослідник робить розмежування між «світлоносними» та «плодоносними» науками (Ф. Бекон), маючи на меті показати не їх відмінність, а, навпаки, взаємообумовленість. Він вважає, що «усі науки можна розділити на два роди: одні з них мають на меті дослідити причини та закони буття, інші спрямовані на визначення мети буття і засобів досягнення цієї мети. Перші досліджують те, що існує: вони керуються розумінням причинного зв'язку; також розглядають те, що має бути, на основі поняття про мету та цінності предметів по відношенню до цієї мети. Цьому подвійному характеру науки відповідає подвійна спрямованість нашої душі, Одну спрямованість можна назвати теоретичною, а іншу – практичною (чи моральною)» [5, с. 5]. Саме педагогіку він відносить до моральних наук, які мають практичне значення для людини. У чому полягає її практичне спрямування? Насамперед, у тому, що знання цієї дисципліни долучають людину до моральних цінностей і духовних ідеалів тощо. Оскільки педагогіка відноситься до моральних наук, то її призначення «піднесене й священне: вона має сприяти освіченості у вихованні людини – християнина й достойного сина Вітчизни» [5, с. 7]. Саме у цьому наука педагогіка зможе бути корисною суспільству, у цьому полягає її суспільне призначення [5, с. 10].

Таке суспільне призначення педагогіки дослідник розглядає у двох сенсах: широкому та вузькому. У широкому сенсі, переконує він, педагогіка вимальовує суспільний ідеал, до якого має прагнути людина. Цей ідеал є досить багатоманітним, і ця багатоманітність, на думку філософа, виражається у всіх відношеннях людини до світу й самої себе [5, с. 6]. У вузькому сенсі, вважає Гогоцький, «увесь свій інтелектуальний ресурс вона має спрямувати на покращення морально-духовного світу людини» [5, с. 7]. Ідеали визнаються як мірило будь-якої діяльності, інтересів, прагнень тощо людини. Вони визнаються втіленням найкращих якостей й слугують орієнтиром подальшого розвитку. З огляду на цю обставину, ідеали відіграють базисну роль у визначенні мети та цілепокладання, особливостей організації й реалізації педагогічної діяльності.

Варто зазначити, що цей термін у науковій літературі має низку тлумачень, які різняться між собою в залежності від предмету та контексту дослідження. У найбільш широкому значенні, словник філософських термінів тлумачить це поняття як удосконалений взірць чого-небудь, що є метою вищих устремлінь та бажань людини [6, с. 308]. Ідеали займають найвище місце в ієрархії культурних цінностей. По відношенню до інших цінностей вони завжди виконують функцію взірця, а тому не можуть бути засобом їх реалізації. Власне, ця особливість відрізняє діяльність людини (що підпорядковується вищим устремлінням та прагненням) від життєдіяльності тварин (яка здійснюється під дією природних інстинктів і постає засобом у діяльності). Відсутність ідеалів як певних довершених зразків та орієнтирів, зумовлює як деградацію людського Я, так і занепад тієї чи іншої суспільної системи, в тому числі освітньої. За умови їх нівелювання в освіті, на думку Ю. Мелкова, виникає реальна загроза деградації цієї сфери. В освіті спостерігається ситуація, коли педагогічна діяльність підпорядкована не цілям, а засобам, тобто практичним механізмам, шляхам упровадження, методикам, технологіям тощо. Їх різноманіття навряд чи зможе вирішити питання якості освіти, забезпечити її спрямованість на інтереси й потреби тих, хто навчається. Засоби, які у навчальній діяльності «виконують» роль цілей, за твердженням Ю. Мелкова, уподібнюються до ерзац-цілей [7, с. 211]. Звісно, мова не йде про необхідність підпорядкування педагогічного процесу певній панівній ідеології, як це було притаманно радянській системі освіти. Ідеали в освіті радше розуміються як орієнтири у реалізації педагогічної діяльності, як взірці щодо її сенсу та кінцевої мети. Важливість

ідеалів для людини полягає у тому, що вони надають сенсу людському життю, сприяють пошуку нею ідентичності тощо, розглядаються як зовнішні, так і внутрішні причини. Натомість, цілі відображають лише зовнішні причини, звужуються до можливих наслідків їх реалізації. У педагогічній практиці ідеал постає у вигляді допитливого, мудрого образу, який здатний стимулювати уяву, але не призначений до реалізації. Ідеал розглядається як довершений образ, і не може бути реалізований, оскільки у цьому випадку не буде представляти досконалості. У світлі даної відмінності, реалізація ідеалів буде залишатися неможливою, в той час як цілі залишатимуться концептуально «неідеальними» [8, с. 242].

Практичний вимір педагогіки полягає також у її можливості запропонувати людині засоби, способи й окреслити можливості досягнення цього морального ідеалу [5, с. 6]. Увесь свій інтелектуальний ресурс вона має спрямувати на покращення морально-духовного світу людини. С. Гогоцький основне завдання педагогіки вбачає у «викладенні правил розвитку в освіті тілесних і духовних здібностей людини» [5, с. 7]. Предметом науки він уважає виховання юнацтва, стверджуючи, що «сама назва цієї науки вказує високу, людинолюбиву мету, поручається за важливість її як у системі освіти, так і життя. ...увесь організм науки слугує виразом благородних устремлінь людини до створення й здійснення насправді своєї людської гідності, свого високого призначення у всіх сферах свого життя» [5, с. 2]. В усі сфери суспільного життя педагогіка, за твердженням дослідника, має внести моральне тепло й світло, надавати блага, відмежовуючи внутрішнє й зовнішнє його благополуччя. У цьому процесі не слід діяти за законами, настановами та приписами. Добро не вкладається у рамки правил і приписів, воно має свої незмінні сутності, до яких людина як моральна істота має прагнути усім своїм єством, своїм розумінням, своїм життям. І саме у цьому її звеличення, її гідність та честь. Шлях виховання молодого покоління є дуже непростим й довготривалим. Він полягає у створенні гарного морального середовища, у якому має зростати й розвиватися вихованець. Її завданням є не створення якогось певного «штучного середовища», а ліквідація обмежень у досягненні людиною моральних цілей та цінностей. Велику роль у цьому процесі відігравав педагог. Його діяльність він розглядає не як професію, а як покликання, важливу справу усього життя. «Звичайно, діяльність Педагога не має блискучих зовнішніх виражень; вона тиха й багатотрудна, вимагає довготривалого визрівання розуму й характеру, терпіння і спокою у постійних пристосуваннях до смислу й характеру допомогти кожному, хто обрав для себе шлях Педагога, пізнати його внутрішнє значення і в самому виконанні святого обов'язку знаходити відраду й утіху» [5, с. 4], – стверджує С. Гогоцький. У своїй діяльності педагог має пам'ятати про свою високу місію. Вона полягає у тому, що «він творить нове покоління, що його чекає суд часу та суд вічності...» [5, с. 5]. Тому педагог має возвеличитися у своєму професійному покликанні й відповідати цьому покликанню [5, с. 4].

Бути по-справжньому корисною для суспільства педагогіка зможе за умови, якщо буде свою діяльність вибудовувати на відповідних принципах. Сильвестр Гогоцький виокремлює принципи ефективності педагогічної діяльності. Перший принцип ґрунтується на визнанні системності, послідовності в отриманні нових знань. Ця думка дослідника резонує з ідеями як античних філософів Сократа, Аристотеля, Епікура, так і мислителів доби Відродження й Нового часу – Вольтера, Ж.-Ж. Руссо, Я. А. Коменського та інших. В освітній діяльності необхідно дотримуватися ідеї руху від знайомого й зрозумілого до нового. Цей рух передбачає не просте накопичення ресурсу знань, а засвоєння та усвідомлення нових на основі вже здобутих. Освітній процес розглядався як синтез навчання, виховання та розвитку вихованця. Він був зорієнтований на становлення людини як найвищої соціальної цінності, найповніше розкриття її здібностей. Ці настанови не лише не втратили актуальності у наш час, а й набули особливої релевантності з огляду на гуманізацію освітнього простору, забезпечення особистісно орієнтованого спрямування освіти.

Наступним засадничим принципом педагогічної діяльності є необхідність розгляду виховання людини у зв'язку із потребами та реаліями суспільного життя. Його дослідник

формулює як «застосування й перевірка правил виховання і навчання до великої кількості учнів, гармонійне поєднання виховання та розвитку з різними сторонами народного життя, чітка спрямованість усіх сфер до однієї мети...» [5, с. 11]. Тісний зв'язок педагогіки з реаліями й потребами суспільного життя робить її соціально орієнтованою та практично значущою. Суспільне життя дослідник розглядає в усій його багатоманітності й складності. Насамперед, реалії суспільного життя пов'язані із досвідом дитини, реаліями її повсякденного життя. Відповідно педагогічні практики варто будувати не на порожньому місці, не нав'язувати педагогу своє бачення й розуміння світу, вимагаючи його сприймання як істини, не нехтувати попереднім життєвим досвідом дитини, а його вивчати та узгоджувати. Процес навчання постає як спеціально організована пізнавальна й практична діяльність вихованців з метою засвоєння ними нагромадженого соціального досвіду. Таким чином, взаємодія людини з природним довкіллям та громадсько-суспільним середовищем – це своєрідний результат взаємодії мікрокосму із макрокосмом. Досвід, спостереження, практика є необхідними умовами навчальної діяльності. «Наука повідомляє педагогу ясні, повні й зв'язні поняття про закони розвитку людської природи і своїми дослідженнями про засоби сприяє її удосконаленню, що ґрунтується на здоровому розумінні призначення людини, її тілесної та духовної природи, позбавляє одностороннього педагогічного механіцизму, а практика розвиває у педагогіці живий такт і як завершення виявляємо його у внутрішній природі вихованця, у поведінці в кожному конкретному випадку...» [5, с. 14], – наголошує С. Гогоцький.

Тобто, теоретичні та практичні знання є складовими пізнавального процесу. У цьому процесі вони не лише виконують свої функції, а є взаємообумовленими складовими. Філософ стверджує, що «...практика, досвід повідомляють Науці життя, спеціалізують її правила, а наука повідомляє практиці більшу усвідомленість, стрункість і повноту» [5, с. 14]. Водночас, було б помилковим та шкідливим для практики, переконує дослідник, уважати те, що вона може лише обходитися низкою умоглядних начал та правил, запропонованих теоретичною складовою [5, с. 14]. Канва суспільного життя значно складніша й багатогранніша, у ній досить тісно переплетені усі сторони життя людини та її власна сутність. Експлікація цих ідей у сучасну освіту дозволить розглянути освітній процес у єдності суспільного та індивідуального, загального й одиничного тощо, будувати змістову складову навчальних планів та посібників виходячи із практичного досвіду й умінь вихованців, а також їх потреб та інтересів. Пізнання світу, за твердженням мислителя, має на меті пізнання людини, розкриття її внутрішнього потенціалу, багатства внутрішнього світу [9]. Сенс пізнання полягає у спрямованості до вищих цілей. Головною метою пізнання є моральність. Людина пізнає себе як моральну істоту. Через пізнання «розмаїття світу з його механічними чинними зв'язками людина за допомогою філософії піднімається до пізнання безумовного початку речей Духу» [10]. Пізнання зумовлює усвідомлення гармонії світу. Ідеї виступають основою цілеспрямованого розвитку духу.

Висновок. Таким чином, філософсько-педагогічна спадщина С. Гогоцького сприяє пошуку й розвитку концептуальних ідей педагогіки. Педагогіка розглядається як наука про виховання і її суспільне призначення полягає у прилученні людини до системи морально-етичних цінностей, які складають суспільний ідеал конкретної епохи. В усі сфери суспільного життя педагогіка має внести моральне тепло й світло, надавати людині блага, відмежовуючи внутрішнє й зовнішнє її благополуччя. Мислитель визначає підґрунтя педагогіки. Він уважає, що свої засадничі ідеї вона черпає з філософії, логіки, моральної філософії й психології. Вони допомагають визначити перспективу вивчення універсальних зв'язків освітніх явищ; мислитель вимагає аналізувати навчання як процесуальне явище, що безперервно розвивається, виявляти весь спектр суперечностей між діяльностями викладання й учіння тощо.

Список використаної літератури:

1. Матюхіна О. А. Проблема людини у філософії С. Гогоцького / О. А. Матюхіна // Вісник НАУ. Серія: Філософія. Культурологія. – 2015. – № 12 (22). – С. 46-49.

2. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні / Дмитро Чижевський. – К.: Вид-во «Орій», 1992. – 230 с.
3. Канке В. А. Философия педагогики: научная монография / В. А. Канке. – М.: Университетская книга, 2011. – 384 с.
4. Гогоцкий С. Краткое обозрение педагогики. Вып. 2 / С. Гогоцкий. – К., 1882. – 84 с.
5. Гогоцкий С. Введение в педагогику / С. Гогоцкий. – СПб., 1855. – 42 с.
6. Філософський словник соціальних термінів / за заг. ред. В. П. Андрущенко. – Х.: Корвін, 2002. – 672 с.
7. Мелков Ю. Идеал та мета освіти в ієрархії культурних цінностей / Юрій Мелков // Філософія освіти. – 2012. – № 1-2 (11). – С. 211-222.
8. Martin J. R. The Ideal of the Educated Person / Jane Roland Martin // Educational THCORY Spring. – 1981. – Vol. 31. № 2. – P. 97-109.
9. Гогоцкий С. Об историческом развитии воспитания у примечательных народов мира / С. Гогоцкий. – К., 1853. – 68 с.
10. Шарова М. А. Антропологические и философско-педагогические взгляды С. Гогоцкого / М. А. Шарова // Научные ведомости Бел. ГУ. – 2011. – №2 (97). – С. 92-100.

References:

1. Matyukhina, O. A. (2015). Problem of man in the philosophy of S. Gogotsky. *Visnyk NAU. Seria: Filosofia. Kulturologia (NAU Bulletin. Series: Philosophy. Cultural Studies)*, 12 (22), 46-49 (in Ukr.)
2. Chizhevsky, D. (1992). *Essays on the history of philosophy in Ukraine*. Kyiv: Oriya (in Ukr.)
3. Kanke, V. A. (2011). *The philosophy of pedagogy: a scientific monograph*. Moscow: University's Book (in Russ.)
4. Gogotsky, S. (1882). *A brief overview of pedagogy*. Kiev (in Russ.)
5. Gogotsky, S. (1855). *Introduction to pedagogy*. St. Petersburg (in Russ.)
6. *Philosophical dictionary of social terms* (2002). Kharkiv: Corvin (in Ukr.).
7. Melkov, Yu. (2012). Ideal and Purpose of Education in the Hierarchy of Cultural Values. *Filosofia osvity (Philosophy of Education)*, 1-2 (11), 211-222 (in Ukr.)
8. Martin, J. R. (1981). The Ideal of the Educated Person. *Educational THCORY, Spring*, 31, 2, 97-109.
9. Gogotsky, S. (1853). *On the historical development of education in the remarkable peoples of the world*. Kiev (in Russ.)
10. Sharova, M. A. (2011). Anthropological, philosophical and pedagogical views of S. Gogotsky. *Nauchnyie vedomosti Bel. GU (Scientific reports of Bel. GU)*, 2 (97), 92-100 (in Russ.)

HANABA Svitlana Oleksandrivna,

Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the
Department of Pedagogy and Socio-Economic disciplines,
National Academy of the State Border
Guard Service of Ukraine
named after Bogdan Khmelnytsky,
e-mail: Sveta_Ganaba@ukr.net

SYLVESTER HOGOTSKY ON THE PUBLIC SETTING OF PEDAGOGY

Summary. Introduction. *The purpose of modern education is to be a generator of new ideas and social changes. It is not society that pulls education up to its level of development, but, on the contrary, it sets the tone and pace of social change. These circumstances necessitate the search for new conceptual ideas for the development of the educational sphere. In this regard, the search for new ideas, methodological principles and priorities of its reform and further development is being updated. The intellectual heritage of the past epochs plays a relevant role in the creation of the original character of Ukrainian education.*

Research methods: *socio-cultural and structural-functional methods, the method of comparative studies in their dialectical unity were used.*

Results: *The philosophical and pedagogical views of the thinker focus on the social purpose of pedagogy as a science of education. First of all, it is presented as a science of education of the younger generation and preparation for life. The philosopher considers it as a moral science, the practical purpose of which is to improve the moral and spiritual world of man, drawing social ideals and values to which it should strive. In all spheres of public life pedagogy should bring moral warmth and light, provide benefits, separating internal and external well-being. The way of education of the younger generation is very difficult and long-term. It is to create a good moral environment in which the pupil should grow and develop. An important role in this process was played by the teacher. He considers his work not as a profession, but as a vocation, an important matter of all life. The thinker determines the soil of pedagogy. He believes that she draws her fundamental ideas from philosophy, logic, moral philosophy and psychology.*

Conclusions: *the researcher considers social life in all its diversity and complexity. The realities of*

social life are associated with the experience of the child, the realities of his daily life. According to pedagogical practices it is necessary to build not from scratch, not to impose to the teacher the vision and understanding of the world, demanding its perception as truth, not to neglect the previous life experience of the child, and to study and coordinate it. The outline of social life is much more complex and multifaceted, in which all aspects of human life and its own essence are closely intertwined.

Key words: *philosophy, pedagogy, education, morality, values, social purpose, pupil.*

Одержано редакцією 14.03.2019

Прийнято до публікації 22.05.2019

УДК 1(091): 304.444

DOI:10.31651/2076-5894-2019-1-26-35

ЗАЙЧКІВСЬКА Ірина Петрівна,

старший викладач кафедри соціології та соціальних комунікацій

Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова,

e-mail: 7zira@ukr.net

ВЧЕННЯ І. ОГІЄНКА ПРО РОЛЬ ЦЕРКВИ У ПРОЦЕСАХ УКРАЇНСЬКОГО ЕТНО- ТА НАЦІЄТВОРЕННЯ

В статті здійснено критичне переосмислення наукової спадщини І. Огієнка зрілого періоду та показано, що осердям наукових пошуків мислителя незмінно залишалось вивчення чинників та інструментів формування етнокультурної самобутності українців. Показано, що, на думку мислителя, необхідними умовами постання останньої є сукупність об'єктивних прикмет (мова, звичаї, обряди тощо) та психічних характеристик (демократизм, емоційність, релігійність тощо), які сприяють усвідомленню культурної окремішності спільноти. Систематизовано та ґрунтовно проаналізовано розпорошені у цілому ряді різномірних наукових праць висновки І. Огієнка стосовно етно- та націєтворчого потенціалу Української Церкви та показано, що попри раціональність цілого ряду теоретичних зауважень, вчений схильний до ототожнення етнокультурної та релігійної приналежності, а тому його спадщина, маючи вагоме значення для пояснення процесу українського етнотворення, не може некритично бути використана для розробки національних стратегій. Врешті, критичне осмислення наукового доробку І. Огієнка зрілого періоду дало підстави стверджувати, що осердям наукових пошуків мислителя незмінно залишалось вивчення чинників та інструментів формування етнокультурної самобутності українців.

Ключові слова: *Православна Церква, народ, етнотворення, націєтворення, мова, об'єктивні прикмети, ментальність, культурна самобутність, релігійна практика, стереотипна поведінка.*

Постановка проблеми. Зростання уваги інтелектуального дискурсу до різних аспектів етно- та державотворення зумовлене докорінними соціокультурними та політичними трансформаціями сьогодення. Ослаблення Вестфальської системи національних держав, яке відбулося під впливом глобалізації, відкрило можливості для небувалої до цього часу емансипації, котра проявляється не тільки на індивідуальному, а й колективному рівні. Демократизація усіх сфер суспільного життя зумовила втрату відчуття єдності історії, долі та культури, які вже понад два століття забезпечували національну консолідацію суспільства всередині держави.

Пошук орієнтирів, які в умовах глобалізації та культурної уніфікації сприяли б формуванню групової солідарності, зумовив відродження цілого ряду культурних символів та соціальних практик, які забезпечують суспільну єдність на локальному рівні, закладаючи тим самим підвалини етнонаціоналізму, який призводить до деконсолідації соціуму, а з нею й фрагментації політичних кордонів. Звісно, у країнах з високим розвитком громадянського суспільства ці зміни зазвичай не викликають особливого занепокоєння, адже інтереси та

цінності людей розпорошені поміж різними громадянськими інституціями, які, як доводить Л. Козер, не дають можливості виділити єдину лінію соціального розколу [1, с. 102].

Деякі інші тенденції проглядають у транзитивних суспільствах, і насамперед в Україні. Нерозвинене громадянське суспільство, високий екзистенційний тиск, що зумовлений низьким рівнем економічного життя, та невинні політичні маніпуляції історичною пам'яттю сприяли поляризації культурних, політичних та духовних ідеалів, зумовивши деконсолідацію українського соціуму. Подолання останньої, в умовах, коли цінності, пам'ять та історія стають основою колективної ідентичності, потребує всебічного і ґрунтовного вивчення тих культурних символів, які визначили ментальну й культурну самобутність спільноти, а тому можуть впливати на її долю в подальшому. Далеко не останню роль у цьому переліку етно- та націєтворчих чинників традиційно посідають релігія та церква, котрі, незважаючи на більш ніж двохсотлітню секуляризацію, залишаються символами, які забезпечують національну та/або культурну ідентичність спільноти.

Попри непересічне значення релігії та церкви в житті українців, котрі, як стверджує М. Грушевський, від початку XVI ст. починають усвідомлювати свою окремішність беручи за основу релігійний чинник [2, с. 16], етно- та націєтворчий потенціал церкви на початку XX ст., на жаль, не був усвідомлений повною мірою, що, за твердженням І. Огієнка, стало однією з причин поразки української революції 1917–1920 рр. Розглядаючи це питання, вчений акцентує увагу на тому, що український народ «в своїй істоті міцно прив'язаний до Православної Церкви. Нашу Церкву, – пише він, – сильно хитали й не визнавали російські соціалістичні партії, а за ними ці ж партії українські... початкова Революція в 1917-1918-1919 рр. все сильно й руйно виступила проти й непокоїла її... Церква і народ були в руках Духовенства, а революційна інтелігенція була проти Духовенства» [3, с. 6-7].

Висновки І. Огієнка щодо непересічного значення церкви та духовенства в житті українського народу на початку XX ст. не викликають особливих зауважень та сумнівів, поміж тим з перспективи XXI ст. вони можуть видаватися мало перспективними. Поміж тим, такі висновки будуть аж надто передчасними, адже, за твердженням широко відомого сьогодні американського соціолога С. Гантінгтона, в сучасному світі люди «самовизначаються використовуючи такі поняття, як походження, релігія, мова, історія, цінності, звичаї і суспільні інститути. Вони ідентифікують себе з культурними групами: племенами, етнічними групами, релігійними громадами, націями... Не визначившись зі своєю ідентичністю, люди не можуть використовувати політику для переслідування власних інтересів» [4]. Це, своєю чергою, дає підстави стверджувати, що релігія та церква є важливими чинниками групової ідентичності, а тому об'єктивне і всебічне вивчення їхнього етно- та націєтворчого потенціалу, особливо в транзитивних суспільствах, видається актуальним і своєчасним.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Дослідження консолідуючого потенціалу релігії вже неодноразово ставало предметом наукових розвідок багатьох зарубіжних та українських вчених. В даному контексті можна згадати роботи С. Бондар [5], Р. Брюбейкера [6], О. Богомолець [7], С. Гантінгтона [4], М. Гібернау [8], І. Гояна [9], Я. Крейчі, В. Велімського [10], Е. Ренана [11], Н. Кривди [12], С. Сторожук [13], Л. Филипович [14] та інших дослідників, які акцентували увагу на різних аспектах етно- та націєтворчого значення церкви. Вирішення цього питання згаданими вченими здійснювалося з різних позицій, а тому сьогодні в українському та зарубіжному дискурсі немає однозначного бачення ані етнотворчого, ані націєтворчого потенціалу церкви. Великою мірою ця ситуація зумовлена тим, що протягом XX ст. інтелектуальний дискурс приділяв чимало уваги різноманітним проблемам націєтворення, котре, супроводжуючись явним чи прихованим етноцидом, сприяло постанню гомогенних культурних середовищ в середині національних держав. Натомість етнічна єдність розглядалася як така, що сформувалася на ранніх стадіях розвитку суспільства й найбільш повно виявилася у своєрідності народної культури.

Відродження символів етнорегіональної ідентичності, в умовах збереження

провідного значення національних держав на політичній арені світу, актуалізує зростання уваги дослідників до тих чинників, які сприяли формуванню етнорегіональної та етнічної єдності, передусім українського суспільства. Очевидно, що в цьому контексті досить плідними та цікавими є українознавчі розвідки сучасних українських дослідниць Н. Кривди [12] та О. Богомолець [7], які, беручи за основу теоретичні напрацювання І. Огієнка, показали роль релігійних символів та обрядової практики в процесі формування групової єдності українців, водночас залишаючи поза своєю увагою ґрунтовне і об'єктивне висвітлення ролі церкви в процесі формування групової ідентичності. Одним із небагатьох, а якщо бути більш точним, єдиним вченим, який висвітлює роль церкви в процесі формування етнокультурної єдності українців, був І. Огієнко. Попри те, що у працях мислителя ми не знаходимо чітко структурованої та абстрактної схеми українського етно- чи націєтворення, його, часто розпорошене в різних роботах, вчення щодо етнотворчого потенціалу релігії може мати вагоме значення збереження культурної самобутності та єдності українців, а його переосмислення може стати теоретичною основою для розробки відповідних часові та конкретно-історичним обставинам стратегій національної консолідації.

З огляду на важливість та своєчасність вивчення етно- та націєтворчого потенціалу релігії та церкви, **мета** нашого дослідження полягає у систематизації та критичному осмисленні думок І. Огієнка щодо ролі православної віри й церкви в процесі українського етно- та націєтворення.

Виклад основного матеріалу. Переходячи до реалізації поставленої мети, варто зацентувати увагу на тому, що у творчій спадщині І. Огієнка відсутня чітка та логічна схема українського етно- чи націєтворення. На наш погляд, його творча спадщина стала закономірним підсумком тих інтелектуальних пошуків, які активізувалися в українській та російській науці ХІХ ст. під впливом романтизму, і були спрямовані на дослідження підвалин культурної самобутності народів, основою якої в цей час вважалася, насамперед, мова. Прямим свідченням нашого зауваження є той факт, що більшість відносно ранніх праць І. Огієнка були присвячені різним мовознавчим та літературознавчим проблемам. Формуючись як науковець під ідейним впливом В. Перетца та в умовах асиміляторської політики царської Росії, І. Огієнко приділяв чимало уваги вивченню ролі мови в процесі формування культурної єдності українців. Логічним узагальненням його роздумів стала опублікована у 1949 році «Історія української літературної мови» [15], у якій мислитель розкрив особливості й чинники формування української літературної мови, водночас акцентуючи увагу на її ролі в процесі культурної консолідації українського народу. Не менш плідними у даному контексті видаються й більш ранні зауваги мислителя щодо етнотворчого потенціалу фонетичного правопису [16]. Так, в опублікованій ще у 1927 році роботі «Нариси з історії української мови: система українського правопису» І. Огієнко наголошував на тому, що накинена «з Болгарії чужа мова стала в нас з того часу мовою церкви, а тим самим – і мовою літератури, і панувала в нас власне аж до нових часів, до ХІХ-го віку; ця чужа мова заступала дорогу своїй місцевій живій мові, наслідком чого скоро витворилася боротьба цих двох мов, – чужої, болгарської, т. зв. церковно-слов'янської, і своєї місцевої, мови живої. Боротьбу цю помічаємо вже з ХІ-го віку, а де-далі вона все збільшується та збільшується, в ХVІ в. набирає великої сили, а в ХVІІІ віці народня мова вкінці таки перемагає мову церковну і стає мовою літературною» [16, с. 2].

Наведені зауваження, на наш погляд, є прямим свідченням глибокого переконання І. Огієнка у засадничому значенні літературної мови в процесі формування гомогенного культурного простору, який в сучасному дискурсі має назву культурна ідентичність. Практично до кінця ХХ ст. для її позначення використовували терміни «народ», або, більш однозначний, – «етнос». Термінологічний дуалізм, який став закономірним підсумком світоглядної різнорідності дослідницьких або ідеологічних стратегій, повністю нівелювався на змістовому рівні. Так, приміром, загальновідомий сьогодні британський націолог Е. Сміт розглядав етнос як спільноту, єдність якої забезпечується іменем, міфом про спільне походження (common ancestry); спільною історичною пам'яттю, включаючи спогади про

героїв і події та їхнє увічнення, елементами спільної культури, а саме: релігії, звичаїв, мови тощо, символічним зв'язком з батьківщиною та усвідомленням своєї єдності [17, с. 215].

Більш помірковані думки щодо ролі об'єктивних чинників у процесі формування групової ідентичності, які прийнято позначати термінами «етнос» чи «народ», висловлював свого часу І. Лисяк-Рудницький. На відміну від Е. Сміта, український вчений вважає, що не можна однозначно визначити прикмети, які дають підстави називати спільноту народом, оскільки в конкретно-історичному вимірі їх список змінний. У світі, зауважує дослідник, є чимало народів, яким бракує прикмет, що прийнято вважати необхідними для того, щоб певну етнічну групу визначити народом. А тому, у найбільш загальному вимірі для постання народу має постати «сукупність певних об'єктивних прикмет, таких як походження, мова, побут, своєрідний спільний стиль, що пронизує усі ділянки життя даного колективу й надає йому одностайний «народний характер»» [18, с. 11]. Як бачимо, І. Лисяк-Рудницький вважає, що різні народи можуть усвідомлювати єдність, беручи за основу ті символи чи ознаки, які є найбільш значимими для групи в певний історичний період. Це положення, на наш погляд, надзвичайно важливе з огляду на колізії історичного розвитку українців, культура та ідентичність яких, особливо у періоди бездержавності, набували високого рівня децентралізації.

Повертаючись до термінологічного дуалізму в позначенні усвідомленої культурної єдності, що спостерігається в роботах українського та британського дослідників, слід зазначити, що він відображає своєрідність різних традицій дослідження одного феномена. На відміну від зарубіжного, в українському дискурсі довгий час помітним залишався ідейний вплив української інтелектуальної традиції XIX ст., яка, з огляду на особливості та колізії етнонаціонального відродження, часто ототожнювала народ з простонароддям і навіть селянством, котре в часи переривів національної екзистенції залишалося чи не єдиним носієм самобутньої української культури. Це переконання загалом поділяв й І. Огієнко, який в «Історії української літературної мови» чітко й однозначно вказує на те, що саме народна мова або точніше регіональні говірки стали основою для творення української літературної мови [15]. Поміж тим, на наш погляд, він не був схильний до розгляду народу крізь призму простонароддя, навпаки, ведучи мову про необхідність формування української літературної мови, вчений приділяє багато уваги питанням правопису та мовознавства загалом, тим самим вказуючи на важливу роль інтелігенції у формуванні свідомості української єдності. У працях літературознавчого та мовознавчого характеру, за виключенням опублікованої у 1949 році «Історії української літературної мови» [15], окремі статті якої були опубліковані ще у 30-х рр. у журналі «Рідна мова», ця тенденція чітко проглядається в роботах, присвячених висвітленню етнотворчого потенціалу творчості П. Куліша та Т. Шевченка. Зокрема, в цій праці мислитель чи не вперше чітко й однозначно вказує на те, що саме спільність мови найбільше сприяє формуванню гомогенного культурного простору [15].

Попри те, що загальна ідейна лінія творчої спадщини І. Огієнка щодо етнотворчого потенціалу мови залишається незмінною, у працях пізнього періоду, передусім тих, що були написані в еміграції після прийняття чернечого постригу, його наукова діяльність набуває нових змістових конотацій. В цей час мислитель все більше уваги приділяє дослідженню культурної самобутності українців, виявом якої, як стверджує дослідник, є «релігія, обряди, епос, народні пісні, мудрість попередніх віків, передання, казки, повір'я, пережитки довгих століть» [19, с. 10-11]. Як бачимо, подібно до інших зарубіжних та українських вчених, І. Огієнко вважає, що культурна самобутність формується завдяки сукупності об'єктивних прикмет, які забезпечують постання унікального «духу народного», в якому відображена історія, досвід, переживання та сподівання кожного народу [19, с. 10-11].

З позиції нашого часу, запозичене І. Огієнком з інтелектуального дискурсу XIX ст. поняття «дух народний», видається досить невдалим для позначення ментальної своєрідності спільноти, поміж тим використання цього поняття дало можливість досліднику обстоювати ключову роль православної віри в процесі формування культурної самобутності українського

народу [19, с. 11]. Так, у роботі «Книга нашого буття на чужині» І. Огієнка обстоює думку про те, що «дух народний» в українському вимірі, проявляється як дух православний, оскільки головним джерелом культурної самобутності українців на всіх етапах історичного розвитку незмінно залишалося Православ'я [19, с. 23]. «Це Православ'є, – зауважує вчений, – створило нам національного українського духа, національне українське почуття. Це зробили нам Православна Віра, рідні звичаї, українська мова, український народ: його історія, життя, пісні, одяг і т. ін. Усе це виплекане, усе це постало на православному ґрунті» [19, с. 24].

Провідна роль православної церкви у творенні самобутньої української культури, на думку І. Огієнка, стала закономірним підсумком національного характеру православ'я, який став логічним наслідком 34-го апостольського правила. Воно постановляє: «Єпископи кожного народу повинні знати першого посеред себе й шанувати його, як голову» [20, с. 114]. Завдячуючи цьому положенню, кожна «православна церква з бігом віків виробляє власне бачення канонів, свою власну місцеву традицію, власну відправу Богослужб, власні свята і т. ін.... Ось через це, маємо справді церкви: Українську, Російську, Грузинську і т. д., а не церкви українського, російського, грузинського і т. д. народів» [20, с. 105-106]. Постанню своєрідності української православної церкви, на думку вченого, сприяли дохристиянські вірування українського народу [21, с. 6-9], географічне положення поміж Сходом і Заходом, а також «вікова підлеглисть чужовірній політичній владі» [20, с. 114]. Вони забезпечили формування тих особливостей, котрі виділяли українську церкву з-поміж інших православних церков, тим самим закладаючи підвалини формування культурної та ментальної самобутності українського народу.

Першою і головною передумовою для формування національного виміру православної церкви, на думку І. Огієнка, стало використання Святого Письма, яке було написане зрозумілою мовою [20, с. 114]. Дане твердження видається досить дискусійним, адже у своїх ранніх працях, як вже було показано вище, вчений акцентував увагу на тому, що саме запровадження кирилиці стало сумним явищем нашої культури, оскільки зумовило комунікативний розкол всередині суспільства. Загалом не спростовуючи цієї думки і згодом, І. Огієнка все ж не заперечував того, що запроваджене святим Кирилом солунське нарідчя болгарської мови від самого початку значно більше відповідало запитам народу, ніж грецька мова чи латина. Натомість після часткової адаптації окремих кирилических букв до українських умов, постала місцева традиція церковної вимови [16, с. 3]. Вона сприяла формуванню демаркаційної лінії між Українською та іншими православними церквами, тим самим поглиблюючи культурну окремішність українців.

Утвердження місцевої традиції церковної вимови, на наш погляд, слугувало зовнішнім проявом культурної окремішності українців, тоді як їхня ментальна своєрідність стала закономірним підсумком знайомства зі Святим Письмом. Пристосування азбуки до українських умов та численна перекладна література (І. Огієнка надає провідного значення перекладу Євангелій (Остромирове, 1056 р.; Київське, 1092 р.; Пересопницьке, 1556 р.), Нового Заповіту Негалевського (1581 р.) та повного тексту Біблії (Острозька Біблія, 1581 р.)), сприяли глибокому знайомству українського народу з християнським віровченням, тим самим зумовлюючи його орієнтацію на розвиток внутрішньої релігійності, а не зовнішню обрядовість, як у великоросів. Знайомству з християнським переказом, а з ним вочевидь і формуванню української ментальності, сприяла просвітницька діяльність українського духовенства, котре, як доводить І. Огієнка, починаючи від XVI ст. прикладає чималі зусилля для оживлення церковно-слов'янської мови, читаючи частину богослужбового тексту та проповідь живою народною мовою. На наш погляд, ці зміни у богослужінні, з одного боку, сприяли залученню народних мас у сферу церковної культури, а з іншого – зумовлювали появу чіткої демаркаційної лінії поміж різними православними народами (й передусім російським).

Не менш важливе значення для постання самобутнього українського культурного простору, за твердженням І. Огієнка, мав Катехізіс Петра Могили, в якому було викладено та витлумачено догматику Української Православної Церкви [20, с. 115]. Попри те, що поява

цієї богословської праці була знаковою подією для усього православного Сходу, все ж, на думку мислителя, тут було чимало такого, що сприяло поглибленню зовнішніх відмінностей між православними людьми. Зокрема, український Катехізис наказував хреститися кладучи пальці на чоло, потім на груди, а потім – рамена. Натомість посеред росіян утвердилася традиція хреститися кладучи пальці не на груди, а на живіт [20, с. 116]. Немає сумніву, що така формальна ознака за умови спільної приналежності до православ'я могла слугувати критерієм демаркації українців з поміж інших народів на рівні простонароддя.

Національна своєрідність Української Православної Церкви, як доводить І. Огієнко, виявлялася і в богослужінні, звичаї якого подекуди істотно відрізнялися від московських. Так, приміром, в Україні Євангеліє читали тільки обличчям до народу, одразу потому виголошували проповідь. Крім того, протягом служби Царські Врата майже ніколи не закривалися [20, с. 116]. Ще більш виразно окремішність Української Церкви, на думку І. Огієнка, виявлялася в місцевих особливостях виконання церковних треб. Чин останніх довгий час істотно різнився не тільки в різних православних церквах, а й в українських регіонах. Нівелювання регіональних особливостей релігійних практик відбулося після виходу у світ Требника Петра Могили, котрий не тільки запровадив спільний для всієї Української Церкви чин виконання церковних треб, а й додав 37 чинів, яких не знала тогочасна грецька церква. Ця діяльність, на наш погляд, мала надзвичайно важливе значення не тільки для утвердження окремішності Української Церкви, а й для формування культурної самобутності українців. Адже, як доводить А. Байбурін, релігійна практика у домодерному суспільстві формувала систему стереотипної поведінки, котра не тільки відображала найбільш значимі соціальні цінності, а й заклала підвалини для окреслення «своїх», чия поведінка істотно різнилась від «чужих» (або «інших») [22, с. 38].

Наші висновки щодо ключової ролі обрядової практики в процесі формування та збереження етнокультурної самобутності спільноти у неписьмених культурах суголосні заувагам сучасного британського соціолога П. Коннертона. Мислитель доводить, що постійне повторення обрядів забезпечувало увіковічнення міфів завдяки постійному повторенню тих історичних чи містичних подій, які визначали культурну самобутність спільноти [23, с. 75]. Як не дивно, але саме це положенням вчення П. Коннертона чітко проглядається в роботі І. Огієнка «Дохристиянські вірування українського народу» [21]. В цій праці, український вчений ґрунтовно висвітлює ті дохристиянські вірування та практики, які визначили своєрідність української релігійної культури. Подібного функціонального значення, хоча й без належного теоретичного обґрунтування, вочевидь надавав І. Огієнко церковній традиції вшанування пам'яті святих, які мали вагоме значення для розвитку самобутності та окремішності Української Церкви. На користь нашого припущення слугує пильна увага дослідника до своєрідності місцевого Місяцеслова. За твердженням дослідника, він «складався з двох частин: 1) повний Місяцеслов давньої грецької церкви, і 2) свої крайові святі, а святих іншої Церкви зазвичай до Місяцеслова не вносять» [20, с. 117]. Слід зазначити, що унікальність цього Місяцеслова, як доводить дослідник, виявлялася не тільки завдяки наявності великої кількості місцевих святих, а й рівнем пошанування давньогрецьких. Так, наприклад, Українська Церква мала багато свят, які в інших православних церквах не вважалися великими. Показовим прикладом, на думку вченого, у даному контексті є вшанування пам'яті святих Бориса і Гліба, Михайла, Юрія, Покрови тощо [20, с. 119].

Як бачимо, наразі ми не маємо жодних підстав сумніватися у висновках І. Огієнка про те, що саме Православна Церква визначила своєрідність українських звичаїв, а з ними й етнокультурну самобутність народу. Звісно, будучи сумлінним науковцем, він не міг обмежитися висвітленням об'єктивних (або зовнішніх) ознак окремішності народу, а тому приділив чимало уваги тим церковним традиціям, які визначили ментальну своєрідність українців. В даному контексті, І. Огієнко згадує притаманну Українській Церкві соборноправність [20, с. 112], котра вочевидь сприяла утвердженню та поглибленню

української схильності до демократизму. Не меншою мірою ментальну своєрідність українського народу визначила й глибока та щира релігійність, орієнтована на внутрішнє переживання зв'язку з Богом, яке згодом виявилось у емоційності та ліризмі. Останні, за твердженням Д. Чижевського, стали одними з головних ознак українців [24].

Наведені та багато інших висвітлених І. Огієнком прикладів, дають підстави визнати думку вченого щодо ключової ролі Православної Віри в процесі формування самобутньої української культури. Водночас із цим, надзвичайно суперечливою видається інтенція вченого, спрямована на ототожнення етнічної та релігійної ідентичності, яка виявляється у досить категоричному зауваженні мислителя про те, що «хто міняє свою споконвічну Віру Православну на іншу, наприклад, католицьку, чи переходить до якої секти, той тим самим уже втрачається для нації: він міняє свої віковічні звичаї на чужі й перестає бути національним українцем. Духом своїм він уже не буде чистим українцем, бо й центром йому стає вже чуже інше місто, інший народ: чужий і ворожий Рим замість рідного Києва» [19, с. 28]. Очевидно, що в часи, коли зароджувалася самобутня українська культура, релігійне різноманіття могло істотно нівелювати культурну гомогенність народу через різнорідність обрядової практики, і в цьому вимірі думки І. Огієнка можуть видатися цілком правомірними. Поміж тим, не варто ігнорувати того, що окремішність Української Церкви формувалася на тлі дохристиянських вірувань і релігійних практик, які мали виразні регіональні відмінності. Водночас варто прислухатися і до зауважень М. Грушевського про те, що самовизначення народу за релігійним чинником розпочалося не раніше ніж у XVI ст. [2], тобто в період, коли Українська Церква мала власну релігійну культуру, котра визначала особливості мислення й поведінки місцевого населення. Інакше кажучи, Українське Православ'я скристалізувало культуру і ментальну самобутність українців, що, навіть за умови приналежності до інших конфесій, не зумовить їхнього винародовлення.

Висновки. Зростання інтересу до ролі Православної Церкви в процесі формування етнокультурної та національної єдності українського народу, яке проглядається у творчій спадщині І. Огієнка зрілого періоду, стало закономірним підсумком, з одного боку, осмислення причин поразки української революції 1917–1920-го рр., а з іншого – пошуку джерел формування та інструментів трансляції культурної окремішності й ментальної самобутності українців. Вирішення цих питань у творчості мислителя не супроводжується належною увагою до термінологічного апарату, зумовлюючи істотні складнощі у розумінні ролі Православних Віри та Церкви в процесах українського етно- та націєтворення. У творчості мислителя, вони не мають чіткого розмежування, що дає підстави мислителю розглядати Православ'я як один з механізмів націєтворення, що, однак, потребує додаткового всебічного осмислення.

Систематизація та критичне осмислення наукового доробку І. Огієнка зрілого періоду дає підстави стверджувати, що осердям наукових пошуків мислителя незмінно залишалося вивчення чинників та інструментів формування етнокультурної самобутності українців. Існування останньої, на думку мислителя, засвідчує сукупність об'єктивних прикмет (мова, звичаї, обряди тощо) та психічних рис (демократизм, емоційність, релігійність тощо), постання й трансляцію яких забезпечили Православні Церква та Віра. Обґрунтування ключової ролі Української Церкви у процесі формування самобутньої української культури в творчості І. Огієнка супроводжується інтенцією до некритичного ототожнення етнокультурної та релігійної приналежності, котра за умов некритичного використання може ставати елементом маніпулятивної стратегії.

Список використаної літератури:

1. Козер Л. Функции социального конфликта / Л. Козер. – М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000. – 208 с.
2. Грушевський М. Культурно-національний рух на Україні в XVI–XVII віці / М. Грушевський. – К.; Львів: Друк. «С. В. Кульженко» в Києві, 1912. – 248 с.
3. Огієнко І. Рятування України. На тяжкій службі своєму народові / І. Огієнко. – Вінніпег: Волинь, 1968. – 96 с.

4. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. – М.: АСТ, 2003. – 603 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.e-reading.club/book.php?book=61484>
5. Бондар С. В. Історіософія І. Лисяка-Рудницького в контексті націотворчих та державотворчих процесів в Україні: автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.05 - історія філософії / Бондар Світлана Володимирівна; Київський національний університет імені Тараса Шевченка. – К., 2005. – 16 с.
6. Брюбейкер Р. Переобрамлений націоналізм. Статус нації та національне питання в новій Європі / Р. Брюбейкер. – Львів: Кальварія, 2006. – 280 с.
7. Богомолець О. Українська домашня ікона: монографія / О. Богомолець. – К.: Видавничий дім Дмитра Бураго, 2017. – 520 с.
8. Гібернау М. Ідентичність націй / М. Гібернау. – К.: Темпора, 2012. – 303 с.
9. Goyan I., Storozhuk S. The ethnic principle as the basis of civil politics / I. Goyan, S. Storozhuk // Cherkasy University Bulletin: Series Philosophy. – 2016. – Вип. 1. – С. 31-36.
10. Крейчі Я., Велімський В. Етнічні і політичні нації в Європі / Я. Крейчі, В. Велімський // Націоналізм: антологія. – К.: Смолоскип, 2000. – С. 308-310.
11. Ренан Е. Що таке нація / Е. Ренан // Націоналізм: антологія. – К.: Смолоскип, 2000. – С. 253-263.
12. Кривда Н. Ю. Ікона як один із чинників формування української етнічної ідентичності / Н. Ю. Кривда // Вісник Черкаського університету. Серія Філософія. – 2017. – № 1. – С. 3-11.
13. Сторожук С. Нація як об'єкт історико-філософського аналізу: дис. ... д-ра філос. наук: 09.00.05 – історія філософії / Сторожук Світлана Володимирівна; Київський національний університет імені Тараса Шевченка. – К., 2013. – 404 с.
14. Филипович Л. Роль релігії, церкви в інтеграції суспільства [Електронний ресурс] / Л. Филипович. – Режим доступа: https://risu.org.ua/ua/index/studios/materials_conferences/45678/
15. Огієнко І. (Митрополит Лларіон). Історія української літературної мови [Електронний ресурс] / І. Огієнко. – К.: Наша культура і наука, 2001. – 440 с. – Режим доступа: <http://litopys.org.ua/ohukr/ohu.htm>
16. Огієнко І. Нариси з історії української мови. Система українського правопису / І. Огієнко. – Вінніпег: Волинь, 1990. – 216 с.
17. Гатчисон Д., Сміт Е. Що таке етнічність / Е. Сміт // Націоналізм: антологія. – К.: Смолоскип, 2000. – С. 468-475.
18. Лисяк-Рудницький І. Формування українського народу та нації (методологічні зауваги) / І. Лисяк-Рудницький // Лисяк-Рудницький І. Історичні есе: в 2 т. – К.: Основи, 1994. – Т. 1. – С. 11-41.
19. Лларіон, митрополит (Огієнко І.). Книга нашого буття на чужині (Бережімо все своє рідне!) / І. Огієнко. – Вінніпег: Українське Наукове Богословське Товариство, 1956. – 167 с.
20. Огієнко І. Українська церква. Нариси з історії Української Православної Церкви. В 2 т. / І. Огієнко. – Прага: Вид.-во Ю. Тищенко, 1942. – Т.1. – 236 с.
21. Митрополит Лларіон (Огієнко). Дохристиянські вірування українського народу / Лларіон (Огієнко) митрополит. – К.: Обереги, 1995. – 424 с.
22. Байбуурин А. К. Этнические аспекты изучения стереотипных форм поведения и традиционная культура / А. К. Байбуурин // Советская этнография. – 1985. – Вып. 2. – С. 36-46.
23. Коннертон П. Як суспільства пам'ятають / П. Коннертон. – К.: Ніка-Центр, 2004. – 184 с.
24. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні [Електронний ресурс] / Д. Чижевський. – К.: Вид.-во «Орій» при УКСП «Кобза», 1992. – 230 с. – Режим доступа: <http://litopys.org.ua/chyph/chyph02.htm>

References:

1. Kozler, L. (2000). *Functions of social conflict*. Moscow: Ideya-Press (in Russ.)
2. Hrushevskiy, M. (1912). *Cultural and national motion in Ukraine in XVI - XVII centuries*. Kyiv, Lviv: Druk. «S. V. Kulzhenko» in Kyiv (in Ukr.)
3. Ohienko, I. (1968). *Saving of Ukraine. On heavy service to the people*. Vinnipeh: Volyn' (in Ukr.)
4. Huntington, S. (2003). *The Clash of Civilizations*. Moscow: AST. Retrived from <https://www.e-reading.club/book.php?book=61484> (in Russ.)
5. Bondar, S. (2005). *Historiosophy of I. Lysiak-Rudnytsky in the context of nation-creative and state-creative processes in Ukraine*. Kyiv: KNU (in Ukr.)
6. Briubeiker, R. (2006). *Repainted nationalism. Status of nation and national question in new Europe*. Lviv: Kalvariia (in Ukr.)
7. Bohomolets, O. (2017). *Ukrainian home icon: monograph*. Kyiv: Publishing House of Dmytro Buraho (in Ukr.)
8. Hibernau, M. (2012). *Identity of nations*. Kyiv: Tempora (in Ukr.)
9. Goyan, I., Storozhuk, S. (2016). The ethnic principle as the basis of civil politics. *Visnyk Cherkaskogo universytetu. Seria filosofia (Cherkasy University Bulletin: Series Philosophy)*, 1, 31-36.
10. Kreichi, Ya., Velimskiy, V. (2000). Ethnic and political nations in Europe. *Nationalism: anthology*, 308-310. Kyiv: Smoloskyp (in Ukr.)
11. Renan, E. (2000). What is the nation. *Nationalizm: anthology*, 253-263. Kyiv: Smoloskyp (in Ukr.)

12. Kryvda, N. (2017). Icon as one of the factors of the formation of Ukrainian ethnic identity. *Visnyk Cherkaskogo universytetu. Seria filosofia (Cherkasy University Bulletin: Series Philosophy, 1, 3-11* (in Ukr.)
13. Storozhuk, S. (2013). *Nation as object of historical and philosophical analysis*: Kyiv. KNU (in Ukr.)
14. Fylypovych, L. *A role of religion and church in integration of society*. Retrived from https://risu.org.ua/ua/index/studios/materials_conferences/45678/ (in Ukr.)
15. Ohiienko, I. (Metropolitan Ilarion) (2001). *History of literary Ukrainian*. Kyiv: Our culture and science. Retrived from <http://litopys.org.ua/ohukr/ohu.htm> (in Ukr.)
16. Ohiienko, I. (1990). *Essays on the history of Ukrainian. System of the Ukrainian spelling*. Vinnipeh: Volyn' (in Ukr.)
17. Hatchison, D., Smit, E. (2000). What is ethnicity. *Nationalizm: anthology*, 468-475. Kyiv: Smoloskyp (in Ukr.)
18. Lysiak-Rudnytsky, I. (1994). Forming of the Ukrainian people and nation (methodological issues). *Historical essays, 1*, 11-41. Kyiv: Osnovy (in Ukr.)
19. Ilarion, mytr. (Ohiienko, I.) (1956). *A book of our existence on strange land (Save everything native!)*. Vinnipeh: Ukrainian Scientific Theological Society (in Ukr.)
20. Ohiienko, I. (1942). *Ukrainian church. Essays are from history of Ukrainian Orthodoxy Church, 1*. Praha. Publishing by Yu. Tyshchenko (in Ukr.)
21. Mytropolyt Ilarion (Ohiienko). (1995). *Pre-christian beliefs of the Ukrainian people*. Kyiv: Oberehy (in Ukr.)
22. Bayburin, A. K. (1985). Ethnic aspects of study of stereotype forms of behavior and traditional culture. *Sovetskaya etnografiya (Soviet ethnography)*, 2, 36-46 (in Russ.)
23. Konnerton, P. (2004). *As societies remember*. Kyiv: Nika-Center (in Ukr.)
24. Chyzhevskiy, D. (1992). *Essays on the history of philosophy in Ukraine*. Kyiv: Orii. Retrived from <http://litopys.org.ua/chyph/chyph02.htm> (in Ukr.)

ZAINCHKOVSKAYA Irina Petrovna,

Senior Lecturer of the Department of
Sociology and Social Communications of the
National Pedagogical Drahomanov University,
e-mail: 7zira@ukr.net

I. OHIENKO'S TEACHING ON THE ROLE OF CHURCH IN THE PROCESS OF UKRAINIAN ETHNO- AND NATION-BUILDING

Summary. Introduction. *The need to overcome the social polarization of Ukrainian society actualizes the comprehensive study of the intellectual heritage of those philosophers who were studying the formation of ethno-cultural and/or national unity of Ukrainians. The key point in this context belongs to the scientific work of I. Ohienko, who, without proper reflection, could become an element of a manipulative strategy that would deepen the split of the Ukrainian society.*

The purpose of our study is to systematize and critically understand I. Ohienko's thoughts concerning the role of the Orthodox faith and the church in the process of Ukrainian ethno- and nation-building.

Methods. *The interdisciplinary approach and the principle of unity of the historical and logical have become the methodological basis of scientific research. In the process of comprehending I. Ohienko's doctrine about the role of the Orthodox Church in the processes of Ukrainian ethno- and nation-building, the hermeneutic method has played an important role – it has given an opportunity to interpret the positions and conclusions made by the researcher in various scientific works. The method of categorical analysis, which provided explanations for terminological contradictions in the creative heritage of I. Ohienko, has proved fruitful and promising.*

Results. *In the course of a critical rethinking of the scientific heritage of I. Ohienko in his mature period, it has been discovered that the study of factors and tools for establishing the ethno-cultural identity of Ukrainians remained the cornerstone of the scholarly search for the philosopher. It has been proved that in the opinion of the thinker, the necessary conditions for creating the latter are a set of objective attributes (language, customs, ordinances, etc.) and psychological characteristics (emotionality, religiosity, etc.) that promote awareness of the cultural distinctness of the community.*

Originality. *The ethno-building potential of Ukrainian Orthodoxy through the perspective of I. Ohienko's intellectual investigation has been revealed, and the role of ritual practice in the process of formation and preservation of ethno-cultural identity of the community has been shown.*

Conclusion. *Despite the rationality of a number of I. Ohienko's theoretical observations concerning the cultural potential of the Ukrainian Church, it is accompanied by a non-critical identification of ethno-cultural and religious affiliation. In view of this, the intellectual heritage of the philosopher is of a great importance for explaining the process of Ukrainian ethno-building, but it cannot be used uncritically for the development of national strategies.*

Key words: *Orthodox Church, people, ethnic building, nation building, language, objective signs, mentality, cultural identity, religious practice, stereotyped behavior.*

*Одержано редакцією 15.02.2019
Прийнято до публікації 22.05.2019*

УДК 1.051:141.2(045)
DOI:10.31651/2076-5894-2019-1-35-40

HONCHARENKO Valeria Anatoliivna,
Post-graduate student of the Department
of Philosophy and Religious Studies,
Bohdan Khmelnytsky National University
of Cherkasy,
e-mail: qjl4918@gmail.com

THE CONCEPT OF THE WORLD PICTURE IN LATE WRITINGS OF LUDWIG WITTGENSTEIN AND MARTIN HEIDEGGER

Summary. Introduction. *The article tackles the concept of the world picture in the late period of philosophizing of Ludwig Wittgenstein and Martin Heidegger. Interest in the following topic is determined by the search for the conceptual ground for contemporary sciences and the affirmation of the world picture as not just a way of representation of the facts of reality but a semantic sphere of meaning, sense-making that unifies representational and relational aspects of reality. It should be noted that the comparison of Wittgenstein's and Heidegger's views on the world picture can be valuable for a profound understanding of possible fundamentals of our knowledge. Researchers are still puzzled on how to systematize interdisciplinary knowledge, moreover, how to achieve the unity of representation of what we define as reality.*

Purpose. *The purpose of the article is to define major similarities and principal distinctions of interpretations of both thinkers regarding the concept of the world picture, to analyze the primordial approaches to the following conception, to emphasize the meaning of the world picture for the cognitive inquiry and its role in framing the system of knowledge.*

Methods. *To achieve the aim mentioned above we apply the methods of comparative analysis, methods of the hermeneutic reinterpretation, analytical method and textual analysis of sources.*

Results. *After analyzing the texts, it can be stated that the world picture can be a link between meaning and knowing. The world picture can serve as a substantial foundation for conducting scientific research and unfolds the meta-level of the theoretic reasoning.*

Originality. *The originality consists in the attempt to comprehensively analyze the under-researched conception that can be fruitful in contemporary epistemological studies and interdisciplinary sciences.*

Conclusion. *It is necessary to mention that the conception of the world picture is crucial for the development of contemporary sciences whose aim is to produce approaches that make scientific research a human-dimensional one. The world picture appears to be a shared conceptual basis that encompasses not only metaphysics behind every language theory but covers meta-level of the whole that enriches analytical and phenomenological methods at large.*

Key words: *the world picture, Ludwig Wittgenstein, Martin Heidegger, representation, language, knowledge, reality.*

Formulation of the problem. Interest in the problem is determined by the actualization in the search of epistemological foundations of knowledge and how epistemological cognitive forms can relate to the concept of scientific rationality. The concept of the world picture can be heuristic in epistemological and linguistic inquiry as a precondition that determines the semiotic field of sense-making and further knowledge systematization. The world picture is essential for creating a complex system of knowledge regardless of its conceptual complexity.

Analysis of the recent research and publications. Among the well-known and latest

publications devoted to the Martin Heidegger's and Ludwig Wittgenstein's philosophizing we should mention next works: "The fourfold. Reading the late Heidegger" by Andrew Mitchell, "The early Heidegger's philosophy of life" by Scott Campbell, "Representation and reality in Wittgenstein's Tractatus" by Jose Zalabardo, "Wittgenstein" by G. H. von Wright, "Philosophy of Existentialism" by Otto Bolnow, "Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius" by Ray Monk, "Ludwig Wittgenstein: A Memoir" by Norman Malcolm, "Wittgenstein on Rules and Private Language" by Saul Kripke, "The New Wittgenstein" by Alice Crary, "An introduction to Wittgenstein's Tractatus" by G.E. Anscombe, "Beyond The Tractatus Wars: The New Wittgenstein Debate" edited by Rupert Read and Matthew A. Lavery, "The Oxford Handbook of Wittgenstein" edited by Oskari Kuusela and Marie McGinn, "Wittgenstein's Ladder: Poetic Language and the Strangeness of the Ordinary" by Marjorie Perloff, "Wittgenstein's Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy" by P. M. S. Hacker, "Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity" by Gordon P. Baker, "Wittgenstein: Meaning and Mind" by P. M. S. Hacker, "The Pursuit of an Authentic Philosophy: Wittgenstein, Heidegger, and the Everyday" by David Egan, "Reading Wittgenstein with Anscombe, Going On to Ethics" by Cora Diamond, "Wittgenstein and Heidegger (Routledge Studies in Twentieth-Century Philosophy)" by David Egan, "Groundless Grounds: A Study of Wittgenstein and Heidegger (The MIT Press)" by Lee Braver, "Transcendental Heidegger" by Steven Crowell and Jeff Malpas, "On Being in the World (Routledge Revivals): Wittgenstein and Heidegger on Seeing Aspects" by Stephen Mulhall, "A Companion to Heidegger" by Hubert L. Dreyfus, Mark A. Wrathall, "Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being in Time" by Hubert L. Dreyfus, "Heidegger, Philosophy, and Politics: The Heidelberg Conference" by Jacques Derrida, Hans-Georg Gadamer, Philippe Lacoue-Labarthe, Mireille Calle-Gruber, Jean-Luc Nancy, Jeff Fort, "The Banality of Heidegger" by Jean-Luc Nancy, "Heidegger: His Life and His Philosophy (Insurrections: Critical Studies in Religion, Politics, and Culture)" by Alain Badiou and Barbara Cassin, "Heidegger Explained: From Phenomenon to Thing (Ideas Explained)" by Graham Harman, "Not Saved: Essays After Heidegger" by Peter Sloterdijk, "Unframing Martin Heidegger's Understanding of Technology: On the Essential Connection between Technology, Art, and History" by Søren Riis and many others.

Purpose. The major task of our article is to analyze the concept of the world picture in Ludwig Wittgenstein and Martin Heidegger's philosophy, to compare their interpretations and to stress the distinctions, to evaluate the meaning of the world picture to the contemporary sciences.

Presenting the main material. The concept of the world picture can be heuristic in regards to epistemological fundamentals of knowledge, its generalization, correlation of language and knowledge. In Wittgenstein's early philosophy the world picture was rooted in the structure of language that was supposed to equal the structure of reality. "The Tractatus imagines an attempt to think through at the most general level what a conception of sentences as logically interconnected representations of reality requires" [1, p. 89]. To illustrate how language represents reality, Wittgenstein came to the picture theory that could symbolically connect language and reality on the analytical ground. The world picture is the concept that enables us to grasp a fact of reality as it is, to see it as a whole. "Talking later about the overall point of the picture theory, Wittgenstein stressed the use of the picture as a paradigm, a model that was supposed to make clear the essential similarities between propositions, pictures, and any other representation" [2, p. 36]. A researcher David Stern outlines that Wittgenstein introduced three kinds of representational forms within picture theory in the Tractatus: conventional, pictorial and logical forms. "Conventional form" refers to the production of the artificial convention, pictorial one covers the aspects that are attributive in a specific usage. Accordingly, the logical form is the generalization of the notion of pictorial form because it must appear in any representation under any circumstances. "As Wittgenstein cryptically intimates, the picture theory transmutes the notion of a pictorial relation into a quite general simile for the relationship between any representation and what it represents" [2, p. 40]. It should be stressed that pictures represent reality by modeling it, and whether or not these pictures are true or false doesn't necessarily contradict reality.

Notably, that world picture is presented a way of representation and it is crucial to elucidate

how it is possible within Wittgenstein's early picture theory. Cambridge researcher Jose Zalabardo outlines that there is no contradiction between pictures and facts of reality because pictures are actual combinations of objects in the world and facts themselves. "Pictures and propositions would not represent the world for a subject that grasps them. They, the pictures, would be the ultimate representers" [3, p. 105]. It should be mentioned that pictorial representation faces a number of challenges because it can represent only things that are pictorial in nature. It means that it reduces the sphere of thinkable. Even if all possible logical worlds eventually limit themselves to the human ability to stretch its own thinking, the language is still more complex than its pictorial representers. Wittgenstein postulates in *Tractatus* that we cannot think illogically, nonetheless, he realizes that language cannot be seized within the logically constructed structure which leaves many phenomena of expression outside the system. Thus, logical picture of things has to be primordial in regards to representation. It is important to point out that logical form cannot be dependent on the truth-value of a proposition because otherwise, any picture of the world would be impossible to obtain. By arguing that world needs to have a substance to make picturing possible, Jose Zalabardo outlines that "picturing requires grasping the form of the picturing fact, but if this grasp was an instance of picturing, it would require grasp of the form of the 'second-order' picturing fact" [3, p. 183]. If the world does not have a substance, we will fall into constant regress of secondary representations without an ability to form a basis for objective knowledge.

Late Wittgenstein was occupied with the conceptions of ordinary language, language-games, nature of certainty and ethical issues. Despite the abandonment of the picture theory and a rejection of the primary ideas of the *Tractatus*, he goes on exploring the notion of the world-picture and its substantial role in our daily practices in "On Certainty". The thinker correlates a world-picture to a myth indicating that it can be interpreted as a precondition our knowledge is grounded on. A researcher Michael Kober suggests next definition: "A world-picture is a view of things particular to a location, held by a particular group of individuals at a certain period of time; it does not need to be a sophisticated, philosophical, or scientific system aiming at being once and for all true. But the notion of a world-picture itself does not have any explanatory power, it rather labels a setting" [4, p. 451]. It should be mentioned that the process of verification happens inside a certain system or a world-picture that establishes itself as a conceptual ground. Hence, the world-picture can be explained as a framing concept that systematizes the knowledge, in addition, it becomes a realm where totally different world-pictures can coexist even if they oppose each other fundamentally.

It should be emphasized that the concept of the world-picture can be correlated with E. Husserl's *Lebenswelt* because Husserlian concept is defined as a sphere of pre-scientific certainties that determines forms of consciousness which expands the limits of the phenomenological method. It is reasonable to assume that Wittgenstein's world-picture can be interpreted as a semiotic field of sense-making beyond the worldviews that are shaped within language-games. Philosopher states that propositions find its sense in constant usage through language-game changing. "It is true that we can compare a picture that is firmly footed in us to a superstition; but it is equally true that we always eventually have to reach some firm ground, either a picture or something else, so that a picture which is at the root of all our thinking is to be respected and not treated as a superstition" [5, p. 83e]. The world-picture frames the primary ground for any worldview formations that lies at the heart of linguistic and cultural foundations. Thereby the world-picture can be represented as a conceptual basis that expands the boundaries of the analytical method as well.

Martin Heidegger's late philosophy examines the phenomenon of technology, poetry and its relation to the Being, the notion of humanism and the conception of fourfold. In the essay "The age of the world picture" Heidegger considers different connotations to approach the concept of the world picture reasoning that world picture matters when it stands before us as a representation that also relates to us. "Hence world picture, when understood essentially, does not mean a picture of the world but the world conceived and grasped as picture" [6, p. 129]. The world picture grasps all relational and representational aspects as one and becomes an articulation of the entirety. The thinker emphasizes that world picture can be only in a certain way which shows that it cannot be

modified, thus, the world is the one presupposed for the change and becomes the picture anew. Therefore, “to be new is peculiar to the world that has become picture” [6, p. 132]. The world picture is integral for interpreting and understanding the uniqueness of historical age that is being hermeneutically reconstructed.

It should be stressed that Heidegger connects the acts of becoming of the world as a picture with the transformation of the man into a subiectum. From Heidegger’s view, a man as a subiectum is not an inactive contemplator of the world but as a thinking-representing being. Following the Kant’s idea of a man as an active subject that constructs the world, Heidegger considers that the human being as a carrier of action and rationality meditates on its own existence that articulates itself in hermeneutic self-interpretation within Being-in-the-world. “The word “picture” [Bild] now means the structured image [Gebild] that is the creature of man’s producing which represents and sets before. In such producing, man contends for the position in which he can be that particular being who gives the measure and draws up the guidelines for everything that is” [6, p. 134]. The following cogitation exemplifies that the term “Gebild” created by Heidegger implies that the world picture’s essence is standing-together, it is a structured system of what is being represented [im Vorgestellten]. Philosopher claims that the world’s becoming as a picture enables arise of the humanism as a standpoint as well. When human being realizes himself and his relation to the world, he becomes involved in the world-picture as someone who lives it out. “Humanity is never a subject over and against or above the world apart from the world; rather, the subject is always in the world, a part of the world, and, indeed, is constituted by relations in the world” [7, p. 74]. Humanism is an expression of the human position among the beings, it is a man’s centered worldview within the world-picture where a person makes himself a starting point of generality. Consequently, a human being undertakes the responsibility to embark the pathway of questioning where he explores the realm of meanings represented by the world picture.

Interpreting the connotations of Being, Peter Sloterdijk considers that “being as the infinitive of “I am”: that is, understood as an existential, means to dwell near, to be familiar with” [8, p. 258]. The world picture emerges within the Being where human being dwells and articulates himself as Dasein. The world picture intends to output the language and experience beyond their boundaries to consolidate it all as a coherent entity. “World-pictures express a natural and legitimate tendency to unify and integrate experience even as the conflicts inherent in life prevent the questionable closure of life in a complete totality or system, as they inevitably face their limits in the self-generated antinomies and aporias of life” [9, p. 27]. The thinker affirms that it is essential to integrate different sources of knowledge in the pursuit of Truth. That’s why states of mood that explicate our thrownness in the world and culture can actually sustain and contribute to scientific research. “Heidegger’s position, then, is that factors such as culture and mood are always operative in the background of scientific statements” [10, p. 126]. Overall, the world picture can mold a conceptual basis for scientific or existential knowledge and become an affirmation of the truthful pursuance to the understanding of Being.

Conclusion. Ultimately, it should be outlined that one of the major distinctions in approaching the concept of the world picture is its application in contemporary sciences. Philosophy of language presupposes the postulation of metaphysics no matter how radical analytical project may sound. The world picture lies at the heart of creation that is not limited to the metalanguage or the universal grammar but opens up the way to Sense. Understanding the world picture means experiencing it, furthermore, it anticipates not only subjectivity of language-games but also a meta-level of the entirety. As a result, the analytical method must begin from such a basis in order to access philosophy and procedure of description altogether. For both thinkers the world picture is a way of representation of reality however Wittgenstein’s interpretation of the world picture does not grant it as rigorously truthful. On the other hand, Heidegger argues that the world picture possesses the quality of truth because it relates to authentic existence that is fundamental for the philosopher. In fact, early Wittgenstein rejected universalist logic and the concept of truth as correspondence but in his late writings, he returned to the world picture to redefine its purpose. Thinker indicates that every argument has an end and our experience cannot be a foundation for

judgment, indeed, the world picture can provide the ground for our groundless belief because certainty cannot be doubted as long as it justifies itself in daily practice. Thus, the world picture is the logical construction that grounds our thinking and designates the sphere of meaning. Finally, the major task of the world picture is to achieve the common ground for the meta-level of inquiry in contemporary sciences despite the postmodern paradigm in order to keep up with the world and produce theories that lead to the sense and sense-making, not to the postmodern denial of center and its total destruction.

References (in language original)

1. Ricketts T. Pictures, Logic, and the Limits of Sense in Wittgenstein's Tractatus / Thomas Ricketts // *The Cambridge companion to Wittgenstein* / edited by Hans Sluga and David G. Stern. – Cambridge: Cambridge University Press, 2017. – P. 54-96.
2. Stern D. Wittgenstein on Mind and Language / David G. Stern. – Oxford: Oxford University Press, 1995. – 226 p.
3. Zalabardo J. Representation and Reality in Wittgenstein's Tractatus / Jose L. Zalabardo. – Oxford: Oxford University Press, 2015. – 263 p.
4. Kober M. Certainties of a World Picture: The Epistemological Investigations of On Certainty / Michael Kober // *The Cambridge companion to Wittgenstein* / edited by Hans Sluga and David G. Stern. – Cambridge: Cambridge University Press, 2017. – P. 441-479.
5. Wittgenstein L. Culture and Value / Ludwig Wittgenstein. – Chicago, IL: University of Chicago Press, 1980. – 195 p.
6. Heidegger M. The Age of the World Picture / Martin Heidegger // *The Question Concerning Technology and Other Essays*. – Garland Publishing, Inc, 1977. – P. 115-155.
7. DeLuca K. Thinking with Heidegger: Rethinking Environmental Theory and Practice / Kevin Michael DeLuca / *Ethics & the Environment*. – 2005. – Volume 10, # 1. – P. 67-87.
8. Sloterdijk P. Not Saved: essays after Heidegger / Peter Sloterdijk. – Cambridge: Polity Press, 2017. – 288 p.
9. Nelson E. The World Picture and its Conflict in Dilthey and Heidegger / Eric S. Nelson / *Humana. Mente Journal of Philosophical Studies*. – 2011. – Vol. 18. – P. 19-38.
10. Polt R. Heidegger: An Introduction / Richard Polt. – New York: Cornell University Press, 1999. – 197 p.

References

1. Ricketts, T (2017). Pictures, Logic, and the Limits of Sense in Wittgenstein's Tractatus. *Cambridge Companion to Wittgenstein*, 54-96. Cambridge: Cambridge University Press.
2. Stern, D (1995). *Wittgenstein on Mind and Language*. Oxford University Press.
3. Zalabardo, J (2015). *Representation and Reality in Wittgenstein's Tractatus*. Oxford University Press.
4. Kober, M (2017). Certainties of a World Picture: The Epistemological Investigations of On Certainty. *Cambridge Companion to Wittgenstein*, 441-479. Cambridge: Cambridge University Press.
5. Wittgenstein, L (1980). *Culture and Value*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
6. Heidegger, M (1977). The Age of the World Picture. *The Question Concerning Technology and Other Essays*, 115-155.
7. DeLuca, K (2005). Thinking with Heidegger: Rethinking Environmental Theory and Practice. *Ethics & the Environment*, № 1, 67-87.
8. Sloterdijk, P (2017). *Not Saved: essays after Heidegger*. Cambridge: Polity Press.
9. Nelson, E (2011). The World Picture and its Conflict in Dilthey and Heidegger. *Humana. Mente Journal of Philosophical Studies*, Vol. 18, 19-38.
10. Polt, R (1999). *Heidegger: An Introduction*. New York: New York: Cornell University Press.

ГОНЧАРЕНКО Валерія Анатоліївна,
аспірантка кафедри філософії та релігієзнавства
Черкаського національного університету
імені Богдана Хмельницького,
e-mail: qjl4918@gmail.com

КОНЦЕПЦІЯ КАРТИНИ СВІТУ У ПІЗНІХ ПРАЦЯХ ЛЮДВІГА ВІТГЕНШТАЙНА ТА МАРТІНА ГАЙДЕГГЕРА

Статтю присвячено розгляду концепції картини світу у пізній філософській творчості Людвіга Вітгенштайна та Мартіна Гайдеггера та експлікації релевантності даного концепту для корпусу сучасних наук. Проаналізовано та зацентовано увагу на смислогенеративному характері картини світу та її примордіальному значенні для репрезентації. Визначено найістотніші характеристики, на яких ґрунтується картина світу та її принципове значення у філософських поглядах обох мисленників. Виявлено корелятивний зв'язок між концепцією картини світу пізнього

Вітгенштайна та гуссерлівським поняттям життєсвіту (Lebenswelt). Наголошується, що картина світу виступає як концептуальна передумова для фундації системи знання, є сферою утворення смислу та фундаментальною основою для мовних ігор. З'ясовано відношення картини світу до концепції істини та їх принципове розходження у філософії Вітгенштайна й Гайдеггера. Відстоюється думка, що картина світу передбачає не лише суб'єктивність, але й метарівень цілого принагідно до філософії та дескрипції, які загалом протистоять сучасній постмодерній парадигмі, що заперечуючи метафізику, ведуть не до смислу, а до його цілковитої деструкції. Окреслено евристичність концепції картини світу для сучасної сфери гуманітарного знання.

Ключові слова: картина світу, Людвіг Вітгенштайн, Мартін Гайдеггер, репрезентація, мова, знання, реальність.

Одержано редакцією 03.05.2019

Прийнято до публікації 22.05.2019

УДК 101.1:316 + 351.746

DOI:10.31651/2076-5894-2019-1-40-47

ДОНІЙ Наталія Євгеніївна,

доктор філософських наук,

професор кафедри економіки та соціальних

дисциплін Академії Державної пенітенціарної

служби України,

e-mail: doniune@ukr.net

БЕЗПЕКА СОЦІАЛЬНОГО ПРОСТОРУ: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКА РЕФЛЕКСІЯ

Продемонстровано, що презентація авторського бачення феномену соціальної девіталізації особистості та шляхи стримування його поширення, що були зроблені в декількох раніше оприлюднених публікаціях, практично завжди в якості фону спиралися на концепти «суспільство ризику» (Ul. Beck), «кризовий» та «травматизований» (P. Sztompka) соціальний простір і доходили висновку, що однією з основних причин його появи є брак відчуття безпеки існування у індивідів, життя яких припало на межу ХХ-ХХІ ст. Мета публікації полягає в аналізі соціально-філософських поглядів європейських любомудрів минулого та з'ясуванні виділених ними умов, що мали б сформувати безпечний соціальний простір. У публікації практично вперше у вітчизняному науковому дискурсі представлено соціальну безпеку за принципом «просторового звороту», який вже здійснили європейські та американські науковці, але який практично ігнорований українським науковим співтовариством. Вказано, що починаючи з Античності філософи замислювалися щодо умов безпеки соціального простору. Зазначено, що Платон вважав, що безпека – це попередження шкоди, Аристотель вказував, що безпека соціального простору залежить від наявності в державі середнього класу, Т. Гоббс був однозначний в позиції, що безпека – це збереження життя і його полегшення, а Р. Оуен основою безпеки соціального простору визнав турботу держави про громадян в плані забезпечення їх роботою, а при необхідності – створення умов для тих, чия професійна сфера не дає благополуччя існування.

Ключові слова: безпека, соціальний простір, потреба, шкода, середній прошарок, держава, влада.

Постановка проблеми. Презентуючи авторське бачення феномену соціальної девіталізації особистості та шляхи стримування його поширення [Див.: 1], ми так чи інакше виходили на концепти «суспільство ризику» (Ul. Beck), «кризовий» та «травматизований» (P. Sztompka) соціальний простір і доходили висновку, що однією з основних причин його появи є брак відчуття безпеки існування у індивідів, життя яких припало на межу ХХ-ХХІ ст. І це при тому, що важливість такого відчуття найбільш переконливо довів американській дослідник А. Маслоу, розмістивши в запропонованій ним піраміді потреб безпеку другим елементом, після фізіологічного, і віднісши її задоволення як потреби до базових. Саме за

умови задоволення фізіологічних потреб і потреби у безпеці, людина здатна йти далі в своєму індивідуальному та соціальному розвитку: вона готова до вдоволення потреби у любові, цінує такі складові людської сутності як повага, гідність, щирість й головне – вона орієнтована на досягнення та самоактуалізацію.

Особливо гостро брак відчуття безпеки став відчутним після подій 11 вересня 2001 р., коли серія скоординованих терактів на території США змусила спочатку пережити стан хаосу та шоку, а потім викликала відчуття незахищеності та безпорадності й, в підсумку, спричинила розгляд багатьма країнами, такими як Австралія, Велика Британія, Індія, Індонезія, Йорданія, Китай, Канада, Маврикій, Німеччина, Пакистан, США, Уганда, Франція і Зімбабве питання про внесення «антитерористичних» змін у національне законодавства. Влада цих країн добре збагнула, що індивід, соціальна група або держава має бути впевненими у своєму виживанні, розвитку та функціонуванні, а це в свою чергу підняло на новий рівень вивчення та обговорення проблему безпеки в цілому, і конкретно – безпеки соціального простору.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Загострення соціальних проблем в українському суспільстві, існуючі проблеми у гарантуванні безпеки соціального простору в умовах перманентних соціально-економічних і політичних потрясінь активізували наукові дослідження соціальної безпеки. До сьогоднішнього дня науковцями не вироблено єдиного загальноприйнятого визначення категорії «безпека», про що й зазначає польський дослідник J. Gierszewski [2, р. 35-36]. Проте, різні визначення цієї категорії зіграли важливу роль у встановленні консенсусу щодо феномену, а саме: безпеку, як стан і процес, слід досліджувати з міждисциплінарної позиції, використовуючи досягнення історії, психології, політології, соціології, філософії, військових досліджень тощо. В напрямі Security Studies серед праць іноземних дослідників виділяються F. B. Adamson, E. Bakker, G. Bolandian, J. D. K. Cohen, E. Newman, H. Reich, N. Shapiro, D. Shehayeb, R. Vergin, J. de Roy van Zuijdewijn та ін. Проблеми соціальної безпеки та її забезпеченню присвячені наукові праці багатьох вітчизняних вчених, зокрема: М. Волгіна, В. Гошовської, І. Гнибіденка, Д. Зеркалова, А. Колота, В. Куценка, С. Кучерук, Е. Лібанової, О. Линдюк, О. Новікової, Н. Палій, Р. Підлипної, Г. Ситника, В. Скуратівського, Р. Тринько, В. Трощинського, В. Удовиченка та ін.

Утім, більшість досліджень щодо питання безпеки, що зроблені в рамках українського наукового дискурсу, практично проігнорували «просторовий зворот», який вже здійснили європейські та американські науковці. Про важливість і корисність цього звороту зазначив ще у 1986 р. К. Waltz, який акцентував увагу, що безпека є, в першу чергу, соціально-просторовою практикою [3, р. 329]. Аргументуючи доцільність введення саме категорії «безпека соціального простору» ми дотримуємося лінії П. Сорокіна, що «... соціальний простір є певний всесвіт, що складається з народонаселення Землі... Відповідно, визначити положення людини або будь-якого соціального явища в соціальному просторі означає визначити його (їх) ставлення до інших людей та інших соціальних явищ, взятих за ...«точки відліку»» [4, с. 277-279]. Виходячи з цього та з факту, що сучасні умови глобалізації створюють нові простори й водночас актуалізують напрацювання минулого, що не були досконало досліджені, нами й було обрано напрямом та мету дослідження.

Мета публікації полягає в аналізі соціально-філософських поглядів європейських любомудрів минулого та з'ясуванні умов, що мали б сформувати безпечний для громадян соціальний простір.

Для досягнення поставленої мети доцільним визнано вирішення таких задач: 1) аналіз доробку знакових постатей історії філософії на предмет виділення ідей щодо безпеки соціального простору; 2) представлення тих ідей, що є актуальними для сучасного наукового дискурсу й які дозволять побудувати наратив, що визнається як «впорядкування певних фактів і подій в систему, поєднання їх в єдину сенсову конфігурацію, сюжет» [5, р. 551].

Виходячи з поставленої мети та сформульованих завдань основними методами

дослідження були обрані ретроспективний та порівняльний аналіз і метод узагальнення.

Виклад основного матеріалу. Вважається, що концепт «безпека суспільства» вперше вжив англійський учений Баррі Бузан у книзі «Люди, держави та страх» (1983) [6]. Ця праця стала одним з основних текстів Копенгагенської школи з досліджень безпеки (яку називають «Європейською школою безпеки»), а експерти вважають найзначнішим зворотом у вивченні безпеки. Безпека є однією з найвідчутніших потреб людини. Фактично питання відчуття безпеки як стану є питанням виживання, а необхідною умовою нормальної життєдіяльності будь-якого суспільства є соціальний порядок, від рівня якого залежить спокій та комфорт людини. І це було зрозуміло ще з прадавніх часів.

За доби первісного суспільства, в добу дорелігійної свідомості та міфологізації оточуючого світу, людина сприймала світ виключно як носія небезпеки. Небезпека очікувала людину будь-де, тому головним було не жити, а виживати одним днем і постійно боротися за нього. Звісно як категорія «безпека» не існувала, проте найбільш простим її розумінням було уникнення загрози одним з двох шляхів на випередження: 1) магічним, за яким відбувалося заклинання від небезпеки; 2) звернення за пророцтвом до мудреців чи провидців і таким чином уникнення небезпеки у майбутньому шляхом зміни життєвої траєкторії. Утім, явного страху перед небезпекою не було, адже вона була практично повсякденням.

Поступово, з появою релігії та розвитком релігійної свідомості, таке відношення до небезпеки змінилося. Людина цивілізацій Стародавнього Сходу та Античності вже добре усвідомлювала, чому вона напружена, перебуває в стані дискомфорту і переживає стан небезпеки або ж навпаки її ігнорує. Більш того, людина почала осмислений пошук шляхів подолання небезпеки чи взагалі її недопущення заради майбутньої власної безпеки та безпеки тієї держави (поліса), громадянином якої вона була.

Нагадаймо, що в давньогрецькій філософії домінувала картина світу, згідно з якою природа і суспільство трактувалися як певний шифр, текст, що піддається або ні прочитанню, розшифруванню, розумінню. У такій картині світу ключ до розшифрування і розуміння явищ продовжує знаходитися в руках оракула або філософа, проте діяльнісний аспект віддається на відкуп людині. Й цілком закономірно, що саме в Стародавній Греції з'явився такий феномен як «герменевтика» (ἑρμηνεύω в латинській транскрипції – «hermeneuein»), що має в перекладі на сучасні мови такі значення: 1) говорити, висловлювати, виражати; 2) тлумачити, інтерпретувати; 3) перекладати. Для стародавніх греків «щось зрозуміти» – це знайти дороговказ правильного напрямку руху. Відтак, людина, за допомогою тлумачів, намагалася відшукати дороговкази щодо тих складових її повсякдення, що вимагали прискіпливої уваги. До речі, до Демокрита, Сократа, Платона, Аристотеля категорії «безпека» в науковому дискурсі Античності ще не існувало, утім вона малася на увазі та асоціювалася з категоріями «справедливе», «закон», «право», «середина» й розглядалася як вища цінність, забезпечити яку держава може через рівномірний розподіл доходів серед всього населення. З цього можна припустити, що мислителі Античності на перше місце ставили задачу безпеки окремої особи, а якщо людина буде задоволена її рівнем, то, закономірно, що і соціум в цілому буде безпечним.

Для ілюстрації тези щодо того, що безпека в Античності розумілася як закон, що спрямовує життєдіяльність людини на забезпечення в першу чергу свого самозбереження звернемося до найбільш згадуваних античних філософів – Платона та Аристотеля. Загальна теза, яку в різних варіаціях озвучував Платон щодо безпеки є така: «Безпека – попередження шкоди». І перший шлях до цього Платон вказує в діалозі «Менексен» говорячи: «Чоловік, у якого все що приносить щастя залежить повністю або майже повністю від нього самого і який не перекладає це на плечі інших, удача чи невдача яких робить нестійкою і його власну долю, тим самим готує собі найкращу долю і виявляється мудрим, розумним та мужнім. Коли на його долю випадають майно або діти або коли він те й інше втрачає, це прислів'я найвищим ступенем набуває для нього вагу: він не радіє надмірно і не журиться занадто, бо покладається виключно на себе самого» [7, с. 109]. Другий шлях полягав в тому, що забезпечення безпеки соціального простору і громадян розглядалося як найважливіше

завдання держави та влади, які є опікою (epitropè), турботою закону [7, с.111-112], який в свою чергу має бути справедливим. Отже, вже на етапі Античності виникає певне протиріччя, яке проявлялося в тому, що, з одного боку, законодавчо закріплювалося, що людина сама має забезпечувати свою безпеку, а з іншого – цим має опікуватися влада та держава.

Для реалізації цього, згідно поглядів Платона, держава має приділяти особливу увагу воїнам, які забезпечують безпеку її громадян, і жодна інша проблема не повинна відволікати їх від цієї важливої державної задачі [8, с. 191]. Можемо сказати, що давньогрецький любомудр розумів безпеку соціального простору не просто як «не нашкодь», а як «допомогу» й «порятунок» і запропонував цілісну концепцію безпеки, що включає такі механізми її забезпечення, як освіта і виховання громадян, формування моральності, надання їм засобів, необхідних для життєдіяльності [8, с. 80-81].

Дещо інший погляд на безпеку соціального простору мав Аристотель. Виходячи з думки, що «людина за своєю природою істота політична» учень Платона розглядав безпеку соціального простору через приналежність до поліса, а систему безпеки виводив в ході побудови ідеальної, на його погляд, соціальної системи, де загальне благо і суспільна справедливість можуть бути досягнуті тільки при наявності державного об'єднання, в якому є правова основа та відповідна форма управління й якому не притаманне майнове розшарування суспільства. Відтак, практично закономірно, що Аристотель вважав, що «демократичний лад представляє більшу безпеку і рідше тягне за собою внутрішні чвари, ніж лад олігархічний» [9, с. 528]. Розмірковуючи далі, Аристотель, на основі певного порівняльного аналізу, вказує: «У кожній державі є три частини: дуже заможні, вкрай незаможні і треті, що стоять посередині між тими й іншими. Так як згідно загальноприйнятої думки, помірність і середина – найкраще, то, очевидно, і середній статок з усіх благ найкращий. При наявності його найлегше коритися доводам розуму... Держава понад усе прагне до того, щоб усі в ній були рівними й однаковими, а це притаманне переважно людям середнім... Вони не прагнуть до чужого добра, як бідняки, а інші не зазіхають на те, що цим належить, подібно тому, як бідняки прагнуть до майна багатих. І так як ніхто на них і вони ні на кого не посягають, то і життя їх протікає в безпеці» [9, с. 507]. Й далі слідує умовивід: «державний устрій, заснований на пануванні середніх, ближче до демократії, ніж до олігархії, а вона... користується найбільшою безпекою» [9, с.529].

Відтак, Аристотель наполягав, що загальне благо, суспільна справедливість та похідна від них безпека соціального простору можуть бути досягнуті за умов: 1) правильне державне утворення; 2) опора на право і закон; 3) більшість населення є представниками середнього класу.

За доби Середньовіччя філософські погляди щодо безпеки соціального простору стали ґрунтуватися на переконанні, що забезпечити безпеку може виключно Бог. Саме він визнавався за джерело всіх благ, до яких належала і безпека. Наприклад, Аврелій Августин зазначав, що «подібна держава і в реальному житті дарувала б щастя своїм підданам, і в майбутньому Блаженному царстві вічного життя зайняла б найвище місце» [10, с. 77]. Забезпечення безпеки пов'язувалося з підготовкою себе і ближніх до іншого життя через хрещення, праведність, абсолютну гармонію з волею Бога, щирю молитву і підпорядкування особистої волі принципам божественного світопорядку, самозаглиблення, самоприниження, самозречення. Віра, смиренність, надія на порятунок, служіння Богові та ближнім, головним мотивом якого є любов, – основні християнські чесноти, що мають забезпечити людині виживання та безпеку як особисту, так і в цілому соціального простору.

Філософи епохи Відродження також займалися аналізом проблеми безпеки і фактично «зробили репліку» Античності в її трактуванні безпеки соціального простору. Так, Н. Макіавеллі, який є зразковою постаттю свого часу і доволі багато уваги приділив визначенню факторів, що мають убезпечити правителя та його правління, вважав, що найбільшу загрозу безпеці соціального простору несе відсутність відчуття колективної волі в

державі. Показово, що філософ пов'язував безпеку соціального простору із відповідальною роботою законодавців, бо це «стосується усіх інших, яким достатньо жити в безпеці, то задовольнити їх легко, створивши порядки і закони, при яких влада державця передбачає суспільну безпеку» [11 с. 413], а також вмінням влади балансувати між різними прошарками суспільства: «владар мусить шанувати знать, але не викликати ненависті народу» [12, с. 420]. І основний висновок який робить Н. Макіавеллі: «Безпека добра, надійна, міцна лише тоді, коли вона залежить від тебе самого і від твоєї доблесті» [12, с. 458].

Відтак, можна стверджувати, що на відміну від Середньовіччя в добу Відродження любомудри розуміли безпеку соціального простору як початок усього життя суспільства й акцентували увагу на безпеці як результаті не тільки зусиль окремої людини, але й держави та правителя.

За доби Нового часу, в рамках механістичної картини світу, розгляд безпеки соціального простору був забарвлений палітрою розуміння небезпеки як деякого порушення функцій в соціальній машині. Ця машина не здатна до самоуправління та самокорегування, тож управління безпекою віддано хазяїну цієї машини – державі. Тому-то у Новий час безпека соціального простору сприймалася як необхідна умова людського буття, де пріоритетність в її забезпеченні пролягала через безпеку держави, яку можна було здійснити через недопущення чи усунення явищ, які б перешкоджали існуванню та управлінню державою.

Найбільш цікавими теоріями цього періоду щодо безпеки соціального простору, на нашу думку, є дві. Перша – англійського філософа Т. Гоббса, який виходив з ототожнення суспільства і держави, розглядаючи останнє не як божественний витвір, а як артефакт, сенс якого – заміна стану «людина людині – вовк» суспільним договором, за яким захист держави визнавався в якості орієнтиру розвитку безпеки: «У разі згоди на те інших людей, людина повинна відмовитися від права робити все, що вона хоче в тій мірі, в якій це необхідно в інтересах миру та самозахисту і задовольнятися таким ступенем свободи стосовно інших людей, який вона допустила б від інших людей стосовно себе» [13, с. 99]. Мотивом і метою зречення права є гарантія безпеки людській особистості, а це можливо виключно при дотриманні принципу справедливості: «Безпека народу вимагає, далі, від того чи тих, хто має верховну владу, щоб справедливість була однаковою мірою дотримана стосовно людей всіх станів» [13, с. 268].

Свій варіант вирішення питання безпеки соціального простору запропонував також Дж. Локк. Він став автором нового підходу до аналізу безпеки і вважав доцільним дослідження процесів і явищ, що руйнують механізм управління країною. По-перше, Локк зазначив суперечливість порушень природного права як засобу досягнення безпеки, адже «...ніщо в такій мірі не сприяє загальній користі кожного, ніщо в такій мірі не забезпечує безпеку і недоторканність майна людей, як дотримання закону природи» [14, с. 49]. По-друге, окремо філософ виділив таку важливу підсистему безпеки соціального простору, як економічна безпека, бо головним завданням держави, на думку Локка, є захист власності, а тому «застосовуючи силу, правитель частково перекреслює те, заради чого він покликаний працювати, а саме загальну безпеку. Оскільки його обов'язком є як можна старанніше охороняти власність, спокій і життя кожного індивідуума, він зобов'язаний не турбувати або знищувати деяких заради спокою і безпеки інших, поки не дізнається, чи є способи врятувати всіх» [15, с. 79].

У добу Просвітництва та на етапі німецької класичної філософії безпека соціального простору розглядалася як баланс між системами і підсистемами, між системами та закріпленими в них нормами. Так, зокрема, в працях мислителів доби Просвітництва (Вольтер, Руссо, Дідро) була обґрунтована теза про нереальність безпечного розвитку нації без гарантій безпеки кожного громадянина, що, в принципі, було закріплено як світоглядна установка і конституційна вимога в Декларації прав людини і громадянина 1789 р. і Конституції Франції 1791 р. Представники німецької класичної філософії (І. Кант, Г. Гегель, І. Фіхте), так само як і представники доби Нового часу, провідну роль у забезпеченні безпеки

соціального простору віддавали державі та державним інституціям. Наприклад, Г. Гегель зазначав: «Поліцейське піклування здійснює і зберігає насамперед все загальне як зовнішній порядок, що міститься в особливості громадянського суспільства, і встановлення для захисту і безпеки мас від особливих цілей та інтересів, існуючих в цьому загальному; рівним чином воно як вище керівництво піклується про інтереси, що виходять за межі громадянського суспільства» [16, с. 274]. Відмова держави від цієї функції неминуче веде до деградації всіх суспільних відносин, деструкції соціального порядку, зняття духовно-моральних, правових і культурних обмежень, прояву егоїзму, тваринних інстинктів, насильства над людиною. Тобто, невиконання державою своїх функцій і виступає першопричиною всіх небезпек та загроз для існування людини і соціального простору в цілому.

У XIX ст. вельми цікавими були погляди на умови безпеки соціального простору філософів утопічного напрямку. Наприклад, соціаліст-утопіст Р. Оуен поставив завдання створення «нової соціальної системи», де передбачалося введення єдиного зібрання законів і єдиної системи управління, відповідно до яких однією з найважливіших функцій влади виступала турбота про забезпечення безпеки цієї системи. Тож, «за допомогою раціональних і відповідних законів та виховання усі люди легко можуть отримати такі відомості, завдяки яким вони б могли, якщо їм тільки дозволяти, здобути більшу кількість благ, ніж потрібно для їх власного споживання; таким чином, у всіх родючих областях землі будь-яке населення можна навчити жити в щасті й достатку, не відчувати лих і не вдаватися до пороків, що заважають їх благополуччю» [17, с. 61]. Однак, не тільки закони визнавалися Оуеном умовою безпеки соціального простору. Ще однією умовою він вважав турботу держави та влади щодо працевлаштування громадян, які бажають працювати, та їх перекваліфікація й перенавчання, якщо у цьому виникла б потреба. Тим самим відчуття безпеки отримали б і громадянин, і держава: «Для того, щоб запобігти злочинам і лихам, що є постійним результатом... несприятливих коливань в попиті праці та її цінності, кожна держава, яка приймає щире участь у благополуччі своїх підданих, має вважати своїм першими обов'язком мати завжди наготові заняття, дійсно корисне для держави» [17, с. 62].

Нова хвиля інтересу серед науковців щодо безпеки соціального простору «накрила» науковий дискурс в добу «після Освенцима». Наприкінці XX ст. філософи і соціологи розпочинають вивчення безпеки соціального простору в рамках діатропічної картини світу, в якій «реальність трактується як ярмарок, сад, де виникають флуктуації, об'єднання сил, що утворюють ряди тропів, ознак суцього, дозволяють бачити світ багатомірним, поліцентричним, мінливим» [18, с. 13-14]. Діатропічна парадигма акцентує увагу на проблемах взаємодії людей, міжособистісних комунікаціях, поведінці та мотивації. За таких умов безпека соціального простору стає результатом багатомірності, поліцентричності, мінливості різних форм буття й життєдіяльності різних соціальних груп, а її забезпечення – це прерогатива її суб'єктів. Суб'єкт безпеки (індивід, соціальна група або держава) для того, щоб вважатися безпечним, повинен бути впевнений у своєму виживанні, розвитку і належному функціонуванні.

На початку XXI ст. різноманітність підходів до безпеки змушує дослідників приймати визначення, розроблені в інших областях, чи формулювати власні, що може детермінувати до непотрібних методологічних ускладнень. Крім того, починає домінувати тенденція тлумачення безпеки соціального простору виключно в триєдності «безпека держави – безпека соціуму – безпека окремих громадян». Наприклад, сучасний дослідник М. Лисецький стверджує, що держава може бути в безпеці тільки при дотриманні наступних умов: а) її територія не перебуває під загрозою, б) її люди (громадяни, мешканці її території) відчують себе в безпеці (тобто незалежно від того, в якому районі вони живуть, їх існування і розвиток гарантовано, а їх права і свободи захищені), в) влада є суверенною та існує відповідно до Конституції [Див.: 2, р. 36].

Висновки. Таким чином, можна зробити висновок, що в історичному контексті постійно змінювалося уявлення про природу, умови та механізм безпеки соціального

простору, а тому ставлення дослідників різних історичних епох до проблем безпеки соціального простору не було однозначним. Проте, реальність є такою, що вона демонструє певний зворот до античної традиції в розумінні, що безпека соціального простору починається з безпеки людини. Безпека ж окремої людини – це завжди усвідомлення, що вона сама є активним учасником власної безпеки й безпеки інших людей, соціуму та держави. Здатність людини це усвідомлювати та діяти заради безпеки соціального простору є найважливішою особливістю нових підходів до безпеки ХХІ ст.

Список використаної літератури:

1. Доній Н. Є. Ідеологія соціального життєствердження як засіб гальмування процесу девіталізації в соціальному просторі / Н. Є. Доній // Вісник Черкаського університету. Серія: філософія. – Черкаси: Вид-во Черкас. нац. ун-т, 2016. – № 1. – С. 3-11.
2. Gierszewski J. The Image of People and Property Security Personnel as Perceived by the Residents of Słupsk city / J. Gierszewski // *Security Dimensions*. – 2018. – № 28. – С. 35-50.
3. Waltz K. N. Reflections on theory of international politics: A response to my critics / K. N. Waltz // *Neorealism and Its Critics*. – NY.: Columbia University Press, 1986. – P. 322-345.
4. Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество / П. А. Сорокин; Общ. ред., сост. и предисл. А. Ю. Согомонов; Пер. с англ. – М.: Политиздат, 1992. – 543 с.
5. Greimas A. J. Ricoeur P. On narrativity / A. J. Greimas, P. Ricoeur // *New Literary History*. – 1989. – Vol. 20. – № 3. – P. 551-562.
6. Barry B. People, states, and fear: The national security problem in international relations / B. Barry. – N.C.: University of North Carolina Press, 1983 – 262 p.
7. Платон. Менексен / Платон // Платон. Диалоги; Пер. с древнегреч.; Сост., ред. и авт. вступит. статьи А. Ф. Лосев; Авт. примеч. А. А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1986. – С. 96-113.
8. Платон. Государство / Платон; Пер. с древнегреч. А. Н. Егунова. Вступ. ст. Е. Н. Трубецкого. Комментар. В. Ф. Асмуса. Примеч. А. А. Тахо-Годи. – М.: Академический проект, 2015. – 398 с.
9. Аристотель. Политика / Аристотель // Аристотель. Сочинения: В 4-х т. – Т.4; Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. – М.: Мысль, 1983. – С. 375-644.
10. Августин Блаженный. О граде Божием (кн. I-XIII) / Блаженный Августин. Творения. – Т.3. Сост. и подгот. текста С. И. Еремеева. – СПб.: Алетейя; К.: УЦИММ-Пресс, 1998. – 595 с.
11. Макиавелли Н. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия / Н. Макиавелли // Макиавелли Н. Избранные сочинения: Пер. с ит.; Вступит. ст. К. Долгова; Сост. Р. Хлодовского; Комментар. М. Андреева и Р. Хлодовского. – М.: Художественная литература, 1982. – С. 379-452.
12. Мак'явеллі Н. Державець / Н. Мак'явеллі // Мак'явеллі Н. Флорентійські хроніки; Державець; Пер. з іт. А. Перепадя. – К.: Основи, 1998. – С. 393-464.
13. Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Т. Гоббс // Гоббс Т. Сочинения: 2 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1991. – С. 3-547.
14. Локк Дж. Опыт о законе природы / Дж. Локк // Локк Дж. Сочинения в трех томах. – Т.3. – М.: Мысль, 1988. – С. 3-53.
15. Локк Дж. Опыт о веротерпимости / Дж. Локк // Локк Дж. Сочинения в трех томах. – Т.3. – М.: Мысль, 1988. – С. 66-90.
16. Гегель Г. В. Ф. Философия права / Г. В. Ф. Гегель; пер. с нем., Ред. и сост. Д. А. Керимов и В. С. Нерсесянц; Авт. вступ. ст. и примеч. В. С. Нерсесянц. – М.: Мысль, 1990. – 524 с.
17. Оуэн Р. Образование. Новый взгляд на общество (по 3-му изд. 1817 года) / Р. Оуэн. – СПб.: Вестник знания, 1909. – 64 с.
18. Григорьев С. И. Смена научных картин мира и социология / С. И. Григорьев // Социологические исследования. – 2000. – № 9. – С. 13-22.

References:

1. Donii, N.Ye. (2016). The ideology of social affirmation as a means of inhibiting the process of devolution in the social space. *Visnyk Cherkas'koho universytetu. Seria Filosofia (Bulletin of Cherkasy University. Series Philosophy)*, 1, 3-11 (in Ukr.)
2. Gierszewski, J. (2018). The Image of People and Property Security Personnel as Perceived by the Residents of Słupsk city. *Security Dimensions*, 28, 35-50.
3. Waltz, K.N. (1986). Reflections on theory of international politics: A response to my critics. *Neorealism and Its Critics*, 322-345. NY: Columbia University Press,
4. Sorokin, P. A. (1992). *Person. Civilization. Society*. Moscow: Politizdat (in Russ.)
5. Greimas, A. J., Ricoeur, P. (1989). On narrativity. *New Literary History*, 20, 3, 551-562.
6. Barry, B. (1983). *People, states, and fear: The national security problem in international relations*. N.C.: University of North Carolina Press.
7. Plato (1986). Menexen. *Dialogues*, 96-113. Moscow: Thought (in Russ.)
8. Plato (2015). *State*. Moscow: Academic Project (in Russ.)

9. Aristotle (1983). *Politics Essays*, 4, 375-644. Moscow: Thought (in Russ.)
10. St. Augustine (1998). *On the City of God*, 3. St. Petersburg: Aletheia; Kyiv: UTSIMM-Press (in Russ.)
11. Machiavelli, N. (1982). Reasoning about the first decade of Titus Libya. *Selected Works*, 379-452. Moscow: Fiction (in Russ.)
12. Machiavelli, N. (1998). The Prince. *Florentine Chronicles; The Prince*, 393-464. Kyiv: Osnovy (in Ukr.)
13. Hobbes, T. (1991). Leviathan, or Matter, form and power of the state of the church and civil. *Works*, 2, 3-547. Moscow: Thought (in Russ.)
14. Locke, J. (1988). Experiments on the Law of Nature. *Works*, 3, 3-53. Moscow: Thought (in Russ.)
15. Locke, J. (1988). The Experience of Tolerance. *Works*, 3, 66-90. Moscow: Thought (in Russ.)
16. Hegel, G. V. F. (1990). *Philosophy of Law*. Moscow: Thought (in Russ.)
17. Owen, R. (1909). *Education. A new look at society*. St.-Petersburg: Knowledge Bulletin (in Russ.)
18. Grigoriev, S. I. (2000). Change of scientific pictures of the world and sociology. *Sotsiologicheskiye issledovaniya (Sociological studies)*, 9, 13-22 (in Russ.)

DONII Natalia Yevgeniivna,

Doctor of Philosophical Sciences,

Professor of the Department of Economics and Social Disciplines,

The Academy of the State Penitentiary Service of Ukraine,

e-mail: doniayne@ukr.net

SOCIAL SPACE SECURITY: A HISTORICO-PHILOSOPHICAL REFLECTION

Summary. Introduction. *It is pointed out that the presentation of the author's angle of vision of the phenomenon of a personality's social devitalisation and ways of curbing its spread, made in several previously published publications, almost have always relied on the concepts of "society of risk" (Ul. Beck), "crisis" and "traumatised" (P. Sztompka) social space and have come to the conclusion that one of the main reasons for its appearance is that the individuals, who live at the turn of the twentieth and twenty-first centuries, are suffering from the lack of a sense of livelihood security.*

Purpose. *The purpose of the article is to analyse social and philosophical views of European philosophers of the past and find out the conditions that would have aimed at forming safe social space for the citizens. To achieve the goal it is expedient to solve the following tasks: 1) to analyze the research of iconic representatives of the history of philosophy in order to highlight ideas on social space security; 2) to introduce the ideas that are relevant to current scientific discourse in terms of forming social space security.*

Results. *It is pointed out that since the ancient times philosophers began to think about the conditions of a secure social space. It is stated, that Plato considered that security was warning of harm, in his turn Aristotle pointed out that social space security depended on the presence in the state the middle class, in his turn T. Hobbes insisted on the position that security was safety of life and its easement, and R. Owen recognized that the base of social space security was the concern of the state about its citizens in terms of generating jobs, and if necessary, to create conditions for certification training or retraining those whose professional sphere didn't provide well-being.*

Methods. *The interdisciplinary approach and the principle of unity of the historical and logical have become the methodological basis of scientific research.*

Originality. *The originality lies in the fact that for the first time in the national scientific discourse social security is presented based on the principle of "spatial turn", which has already been carried out by European and American scholars, but which is practically ignored by the Ukrainian scientific circles.*

Conclusion. *The reality is that it demonstrates a certain turn to the ancient tradition in the sense that social space security begins with the safety of the person himself and other individuals. Humans' ability to realize this and to act for the sake of social space security is an important feature of new approaches to the security of the twenty-first century. In addition, since the beginning of the twenty-first century social space security has been the result of the life of different social groups, and its security is the prerogative of its agents.*

Key words: *security, social space, need, harm, middle class, state, power.*

Одержано редакцією 19.03.2019

Прийнято до публікації 22.05.2019

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ, ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ

УДК 171

DOI:10.31651/2076-5894-2019-1-48-55

МУЛЯРЧУК Євген Іванович,

кандидат філософських наук,

старший науковий співробітник

Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди

НАН України,

e-mail: muliarchuk.yevhen@gmail.com

ДОБРО І БЛАГО: МОРАЛЬНІ КОЛІЗІЇ БУТТЯ ЛЮДИНИ У ПОКЛИКАННІ

У статті розглянуто природу конфлікту моральних уявлень у здійсненні покликання людини. Показано, що його сутність полягає в тому, що покликання орієнтоване на поняття блага та істини буття людини, у той час як суспільна мораль орієнтована на уявлення про понадособистісне благо та поняття добра. Метою є аналіз знаходження етичних підстав для розв'язання ціннісних конфліктів у реалізації покликання людини. Дослідження спирається на теоретичні підходи етики Аристотеля, Е. Левінаса, сучасні розвідки А. Баумейстера, Є. Бистрицького, В. Малахова та ін. В результаті дослідження встановлено важливість етичної оцінки та побудови етичної ієрархії уявлень про блага людини, орієнтуючись на понадособистісну ідею добра. Автор спирається на аристотелівське розуміння блага і доводить, що покликання людини не може бути орієнтованим на зло. Сутність моральної проблеми людини у визначенні того, що є добром і вищим благом у її житті. Розглянуто етичну різницю таких спонукань як потяг і поклик. Новизною дослідження є розкриття сутнісного спрямування покликання до добра як вищого блага людини, показана етична універсализація сенсу покликання, яку здійснює кожна людина, що керується цим поняттям. Зроблено висновок, що у покликанні метою є благо, яке втілює добро. Лише ті бажання і схильності людини, які підпорядковуються меті понадособистісного блага та служіння добру, стають чинниками її покликання.

Ключові слова: покликання, поклик, потяг, благо, добро, мораль, справедливість, трансценденція.

Постановка проблеми. Моральні уявлення можуть суперечливо перетинатися у реалізації покликання людини як у власній її самооцінці, так і в співіснуванні з іншими людьми. Суть проблеми в теоретичному аспекті полягає в тому, що стикаються різні «шкали» оцінки мети і цінностей людей. Це суперечність морального добра та множинності благ у житті людини в їх індивідуальному і суспільному розумінні. Цю дилему добра і блага у покликанні людини та спосіб її вирішення ми й маємо на меті розглянути детальніше.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Тема покликання введена в широкий контекст наукового вивчення з початку ХХ ст. М. Вебером [1; 2]. Філософський підхід до аналізу покликання як феномену людського буття засновується на ідеях таких видатних мислителів, як, зокрема, С. К'єркегор та М. Гайдеггер. В етичному контексті тема покликання визначальним чином осмислюється на основі праць Е. Левінаса [3; 4]. В сучасній українській філософії значний внесок в дослідження творчості Левінаса в етичному напрямку та у зв'язку з ідеєю покликання зробили В. Малахов, Л. Карачевцева та інші. Зв'язок понять буття і блага, блага й добра у важливих для теми покликання аспектах розкрито у працях Ч. Тейлора, А. Баумейстера [5]. З останніх досліджень етики Левінаса ми спираємося на монографію К. Джолдерсми «Левінасова етика для освітніх практик» [6]. Етичні аспекти теми покликання досліджені сучасними авторами різних країн, зокрема Д. Бігхемом, С. Смітом, М. Теневою, К. Шутовою, В. Малаховим та ін. [7; 8] Важливий для розуміння поставленої проблеми гносеологічний аспект суб'єктивної правди та екзистенційної істини досліджено Є. Бистрицьким [9].

Метою даної статті є аналіз контроверсійних уявлень про моральні обов'язки та цінності в реалізації покликання людини та знаходження етичних підстав для розв'язання

цих конфліктів.

Виклад основного матеріалу. Нерідко ми чуємо судження, наприклад, про зраду людиною її покликання. І тоді виникає запитання, перед ким вона завинила? Чи можемо ми, покинувши своє покликання, зрадити цим іншій людині, спільноті, інтересам країни, або ж зраджуємо лише самих себе? Напевно перш за все ми зраджуємо мету свого буття – уявлення про сенс існування, про місце у спільноті, про виконання Божих повелінь. Ми втрачаємо щось від власної гідності і людської подоби, і це відчуття передається поняттям сорому. Соромно, оскільки ми немов дивимося на себе збоку, як на людину, якій не годиться бути безвідповідальною, нерішучою, непослідовною, відмовлятися від нею обраного, не триматися того, що їй заповідано.

Проте наша відмова служити своїй меті, почутому в собі або й підтверженому іншими покликанням не втраять своєї повноти ні буття в цілому, ані ідеали істини, добра й краси. Інша людина, спільнота, Бог існують без нашої відданості їм. Нехтуючи покликанням, ми втрачаємо не інших, але благо, якого не досягли у власному бутті. Відступництвом від покликання ми знецінюємо себе, якими могли б бути і не стали. Це переживання екзистенційної неповноти. Йому відповідне поняття совісті, яка кличе до автентичного буття, до його істини. Тут доречний приклад притчі Христа про таланти, які одні люди примножили, інший же закопав у землю. Той останній чоловік не порушив моралі, навпаки, зберіг те, що йому не належало. Але він змарнував Богом дану можливість примножити благо. Не зробивши зла, така людина грішить перед даром буття.

Покликання зобов'язує нас перед буттям, а тому й перед тим, тими, кого ми вважаємо його джерелом. Ми маємо цей обов'язок перед Богом, визнаючи його своїм творцем, або ж перед родиною, своїм родом, які дали нам життя у сподіванні, що ми проживемо його немарно. Суспільство, як таке, що не породжує наше буття у світі, не вимагає й підтверджень нашого покликання, свідчень про здійснення нами особистісного сенсу буття. Іноді навіть прикро, коли наше чуття та розуміння покликання не має значення для інших людей. Натомість, спільноту хвилює наше ставлення до неї, виконання нами обов'язків, дотримання норм поведінки. Дійсно, нереалізоване покликання людини не шкодить іншим. Навпаки, людина іноді чинить морально, коли відмовляється від власних уподобань, навіть від улюбленої справи, обираючи благо інших як вище, ніж її особисте. Від неї саме цього й очікують, коли йдеться, скажімо, про добробут родини, про захист країни.

Метою покликання є благо. Мораль орієнтована на ідею добра. У певному сенсі добро переважає особисту мету буття людини й багатомірність її благ, воно безумовне. Тому покликання людини підлягає етичній оцінці. Особистість має зважити те, чим бажає займатися, поставивши на інші шальки терезів свій моральний обов'язок. Вибір того, чим пожертвувати заради покликання і чи жертвувати самим покликанням, здійснюється за критерієм важливішого блага, але не більшого добра. Блага конечні, їх досягають, можливо вибудувати їх ієрархію. Мораль не існує у вимірі конечності. Добро неможливо виміряти, розподілити на більше і менше. Тому моральні сумніви бувають важкими, а сама мораль – суворою. Вона накладає зовнішні обмеження, іноді завдає страждань особистості, вимагаючи жертв її буттєвими можливостями. І не буває покликання безтурботного в моральному сенсі. Покликання тішить, сповнює радістю, але його свобода нелегка.

Настанова робити добро більш універсальна, ніж цінність буття собою. Проте опанувати свої бажання, скерувати схильності, побороти лінь неможливо заради абстрактної моральної ідеї або загального уявлення про добро. Ми маємо відповідати на питання, що є добром у нашому житті. Здійснюючи покликання, ми пов'язуємо свою мету, розуміння блага нашого буття з уявленням про добро, яке знаходиться понад покликанням. Благо є етичною категорією, коли його розуміння утримується в обрядах добра. Особисте розуміння блага у покликанні людини нерідко виводить поза наявну у суспільстві мораль, але не поза етику. Благо людини не має обернутися злом для інших – це імператив покликання. Тому етична рефлексія, оцінка суспільної користі від власної діяльності потрібні кожному для того, щоб

вважати своє заняття покликанням. Покликання має служити вищому, ніж особисте благо, а тому й добру, інакше заняття людини є лише хобі, захопленням.

Звісно, не існує об'єктивних критеріїв моральної гідності покликання. У розумінні цього людина спирається спершу на власне чуття буттєвої істини та на довіру думці інших людей. Скільки «інших» достатньо для визнання покликання та яка межа його очікування, залежить від самої особистості. Яким мало бути розуміння себе й утвердження на своєму шляху тих, чий геній визнали лише по смерті? Напевно є ця внутрішня істина і своя трансценденція в бажанні бути у покликанні, яке робить людину незалежною від оточення і не самозакоханою водночас. Можливо не бути сприйнятим середовищем у своєму покликанні, але наближати до реальності певну ідею, яка має стосунок до блага інших попри їхнє очевидне нерозуміння цього. Має бути внутрішня необхідність робити те, що служить більшому, ніж ти сам, іншим людям та ідеалам. Однак вона не виникає нізвідки, принаймні моральне виховання та освіта формують це у людині.

Покликання людини – це її спосіб творити добро, використовуючи ті можливості, які дані їй у кінцевому існуванні. Добро безумовне за своїм сенсом, за інтенцією, попри відносні та недосконалі уявлення людей про нього. Добро нас осяє. Воно є і має бути ідеалом, якому ми завжди не до кінця відповідаємо. Неможливо самому і ось вже стати добрим. У покликанні метою є благо, яке втілює добро. Благо цільове, воно має досягатися. Проте прагнення блага не завжди приносить плоди добра і не кожне суб'єктивне благо виявляється добром.

Зло протилежне добру, та чи завжди протилежне благо? Чи не може бути ситуації, коли людина йдучи за благом покликання чинить незаперечне зло? В класичному тлумаченні античної філософії це може бути лише наслідком помилки – невірною розуміння. Аристотель, з іменем якого пов'язана поява етики чеснот та блага, розглядаючи у «Метафізиці» першопричини буття, писав, що «благо є метою всякого виникнення і руху» [10, с. 70], а у «Великій етиці» наголошував на тому, що «у будь-якої науки та вміння існує певна мета і цією метою завжди є деяке благо; ні одна наука, ні одне вміння не існують заради зла» [11, с. 297]. Отже, Стагірит протиставляв благо та зло. Він мав на увазі не лише суб'єктивну мотивацію (те, чого бажає людина не є злом для неї), але й пояснював, зокрема у «Нікомаховій етиці», що благо народу та держави в етичному сенсі завжди перевищує індивідуальне його розуміння: «Бажане, звісно, й [благо] однієї людини, але прекрасніше і божественніше благо народу і держави» [12, с. 55].

Коли продовжити таке міркування поза полісний світ античності, бачимо також, що уявлення про суспільне благо людей можуть бути помилковими. Конфлікти спільнот, війни, у яких залучені люди з їх можливим відчуттям покликання до цього, зрештою, розв'язуються через вихід на більш універсальний обрій думки про благо, хоча в гіршому випадку – на користь домінування одного із часткових уявлень сторони переможця, яке заступає інші можливості. Але завжди залишається можливість запитання про те, що є більшим благом, наприклад, політичний успіх спільноти, суспільний порядок та безпека чи виконання релігійної заповіді й етичної настанови проти убивства? І тут ми безумовно виходимо поза межі міркування в обрядах однієї держави до загальнолюдської моралі. Політика миру, скасування смертної кари, практики стримування агресії, що діють, наприклад, у країнах розвинутої демократії вказують на вибір універсального блага, зафіксованого у понятті прав людини тощо.

Однак, на наш погляд, проблема співвідношення блага та зла однозначно не вирішується. Принаймні, християнська теодицея мала підпорядкувати зло благо, а не добру, інакше вона була б непослідовною. Напевно те благо, яке вмішує у себе зло, є все ж частковим, стосується кінцевого світу, певної ситуації тощо. В рамках такого розуміння можливо сприйняти й контрверсійні уявлення, як наприклад таке: хоч вбивство і не є добром, але воно буває виправдане потребою захисту, адже життя мирних людей є більшим благом, ніж зло від покарання на смерть злочинця, або ж життя мешканців держави цінніше, ніж життя загарбників, напад яких відбивають. Вбивство – завжди зло, але часто вбивають

заради життя. Зрештою, як ми знаємо, бачимо, і за що навіть платимо, люди жертвують життям інших істот заради власного харчування. Життя – це благо, але воно не завжди й не лише є добром.

Про виправдання насильства і навіть убивства заради блага, яке полягає у запобіганні поширенню зла, не має потреби наводити багато додаткових аргументів. Згадаємо ще Лютера, який ствердно відповідаючи на питання, чи наслідують воїни царство небесне, писав: «Меч встановлено Богом для покарання злих» [13, с. 185]. У боротьбі зі злом саме й полягає покликання влади та воїнства. Так природний потяг окремих людей до ризику, боротьби та агресії використовується у їхньому покликанні – бути політиками, йти до війська тощо. Проте у покликанні важливо розуміти, що є його спонуканням. У покликанні воїна – це не вбивати, а захищати, перемагати зло. Іноді важко розрізнити потяг до чогось і поклик, якщо не вводити онтологічні виміри вищого і нижчого, ніж людське буття, понадособистісного, особистісного та доособового. І потяг і поклик переживаються як внутрішні. Але з першим особистість живе, іноді борючись у собі, а друге є трансцендуючим до понадособистісного. Якщо потяг є фактичним, то поклик ніколи не є фактом. Це феномен іншого. Потяг наполягає на втіленні, вимагає йому підкоритися, а поклик нас викликає і підносить понад само-буттям. Потяги ми повинні вміти вгамовувати, тобто володіти собою, а до поклику маємо дослухатися.

В інтерпретації покликання на основі левінасового розуміння блага як турботи про іншого, яку подає у своїй книзі Джолдерсма, йдеться про те, що поклик, як виявлення трансцендентного, ми не можемо контролювати, знати коли він прийде, «приручити» його. І він «не дає сам у собі чіткого уявлення про те, що саме робити і кому ми зобов'язані», тобто його вимога немає міри виконання, межі достатності, вказівки на «адекватну відповідь». «Завжди існує незбіг між відчутим покликом і вмотивованою відповіддю», оскільки відповідь є обміркованою, набуває своєї форми в культурі, «тоді як поклик приходить ззовні, з часу незапам'ятного», і «постійно відлунює, запитуючи нових відповідей» [6, р. 15, 16]. Але це ж означає, що відповідь на поклик, на відміну від реакції на потяг, не має бути негайною. Поклик потребує дослухання і розуміння. Сприймаючи його, ми маємо час, адже він уже відбувся і є відставання, затримка нашої відповіді, а тому існує можливість його слухати. Все наше життя є такою відповіддю.

Лише ті бажання і схильності людини, які підпорядковуються меті понадособистісного блага й служіння добру, стають чинниками покликання. З об'єктивного погляду, те явище, коли деструктивні схильності або, іншими словами, потяги окремих людей ставляться на службу суспільству (хтось же, наприклад, мав працювати міським катом у середньовічній системі правочину), термінологічно точніше називати суспільним призначенням, функцією, а не покликанням. Тим паче не звуться покликанням зlodіяння, навіть коли їх хтось пояснить як такі, що сталися з допущення чи з волі Божої. Для реалізації деяких природних потягів людей у суспільстві відводиться призначене місце й час, і навіть йдеться про етичну толерантність до збереження певних сфер приватного життя. Але все те, що не підіймає людину понад її природним станом, покликанням не визнається, як би іноді корисно це не застосовувалося. Покликання саме підносить, надихає до вищого, ніж лише особисте благо, творить, а не руйнує. Для його здійснення завжди є місце і час. Воно спрямовує особистість набувати якостей понад її природними обдаруваннями, можливостями та схильностями, будувати себе, зважаючи на певний ідеал людини, на суспільні або релігійні вимоги, на відповідність її дій ідеї добра.

Безперечно, життя за покликанням не є з усіх боків добрим – далеко не завжди матеріально забезпеченим, визнаним й оціненим. Покликання має на меті добро, а не добробут. Чиясь діяльність, яка суб'єктивно сприймається за покликання, комусь може видаватися безглуздою, марнотною і безвідповідальною. Але коли вона не несе очевидного зла іншим людям, не варто поспішати з її засудженням. Ми не можемо досягнути істину відкритого людині. Лише спроби виправдання зла покликанням, мають вважатися за

умисний обман або самообман. Девіантні за формою поведінки, деструктивні за пристрасною та руйнівні для суспільства дії особи не будуть названі покликанням, навіть коли їх носій твердить, що має поклик до чогось, робить це не для себе, служить певній ідеї. Можливо, комусь довелося опинитися не в тому часі та суспільстві, де його покликання визнають, але це більше виключення, ніж правило. Принаймні для самоперевірки існує той критерій, який дає етика Левінаса: поклик не має суто індивідуального егоїстичного спрямування. Поклик, коли він етичний, чують перед лицем Іншого тут і тепер, не в абстрактному вимірі минулого або майбутнього.

Покликання морально нелегке не лише через можливі особисті переживання людини, внутрішню боротьбу її мотивів, або її конфлікти з оточенням. Коли про покликання людини виносять судження в історичному контексті, виявляються приклади в етичному сенсі ще більш неоднозначні. Така доля правителів та інших відомих постатей, чії дії виправдовують служінням суспільству або промислу Божому. Хто з вірян, наприклад, скаже, що князь Володимир не був покликаний хрестити Русь? А робив він це жорстоко. Але, можливо, на думку інших людей – це була просто політична дія. А чи не почуваються покликаними, наприклад, нинішні володарі, їхні сателіти та солдати, яким видається, що вони служать захисту політичних інтересів своїх країн як благу? Постає очевидне питання, що є вищим благом? Християнізація Руси виправдовується трансцендентним аргументом понадсвітового блага. Ніщо людське не мало їй завадити. А от коли мораль завойовника має за вище благо лише інтереси імперії, можлива інша трансценденція, отже, є місце для етичного сумніву.

Сучасна етика не ставить релігійне благо найвищим серед усіх можливих. Ми існуємо у світі рівних прав на віру і невіру. Щоб не припускати зла як засобу, тобто часткового зла, заради в цілому доброї мети людини, етика оперує, наприклад, поняттям справедливості. Справедливість іноді вимагає застосування сили. Насильницька дія оцінюється залежно від її мети. Найвищою метою є в сучасному світі сама людина – її розвиток та непорушні права. Тому, з етичного погляду, зло, заподіяне конкретним людям і спільнотам, таке що підриває можливості їх буття, не вважається прийнятним і виправданим ні з релігійних, ні з політичних, ані з економічних чи інших міркувань.

Розглянуті приклади показують, відносність ідеї блага в обґрунтуванні мети покликання людини. Немає єдиного для всіх людей та на всі часи універсального, вищого блага. Іноді, і часто, зло виправдане як засіб, і його допущення не похитне чуття і розуміння істинності покликання когось із людей. Але благо й саме покликання не є останнім аргументом в оцінці людських дій. Етична позиція та етичне судження про добро у покликанні людини завжди потрібні. Поняття блага лише за обсягом ширше поняття добра і відповідно поступається йому в глибині змісту. Останнє, тобто добро, стає вирішальним критерієм оцінки мотивів діяльності людини.

Етична рефлексія є необхідною і ніколи не має бути завершеною. Націленість покликання на благо, а не на добро, означає що такий спосіб самовизначення людини є вразливим з етичного погляду. Конфлікт добра і блага має вирішуватися на користь першого з них. Коли благо однієї спільноти конфліктує з тим, що вважається благом іншими спільнотами, або те, що вважається за благо особистістю, не вписується в концепцію загальнолюдських цінностей, в такому разі здійснення покликання особистістю чи спільнотою підпадає під вимогу ширшого соціально-культурного дискурсу й етичного виправдання. Універсальність моральних та правових норм є підставою для судження про хибність індивідуального уявлення про благо, і отже про можливо помилкове розуміння покликання. Звісно, з етичного погляду потрібна також і критика суспільної моралі та ідеологій, викривлень моральної свідомості окремих особистостей.

Як ми вже відзначали, у кожному покликанні є шанс знайти дієвий спосіб творення добра у світі. Лише відсутність мети досягнення блага, яке завжди має інтенцію виявлятися понадособистісним, ставить діяльність людини поза мораллю і поза покликанням водночас. Проте важко уявити собі людину, яка б не переслідувала хоч якесь благо. Тому «чисте зло» навіть теоретично знаходиться поза конфліктом уявлень про добро і благо. Таку мотивацію

неможливо виявити емпірично або, скажімо так, об'єктивно. Поза науковою мовою її називають «одержимістю». Зло гнітить, тоді як покликання дає крила. Ідея покликання передбачає висоту, його добро і благо в певному сенсі існує до і понад особистості. Це висота, до якої ми дотягуємося, намагаючись піднятися над тим, що нам природно дано.

Зрештою, поняття покликання виконує моральну функцію у суспільстві, і так ним фактично користуються. У ньому переважно кристалізується схвалення самореалізації особистості в суспільно-корисній діяльності, цінності її результатів (іноді не відразу очевидній), відповідності мети релігійним ідеалам тощо. Таким чином, покликання зазвичай застережене від того, щоб бути морально хибним. Момент центрованості людини на собі або її егоїзму спростовується аргументом про те, що покликання спрямовує людину реалізувати те краще, що вона може і так буде максимально корисною для суспільства. Суперечності покликання з мораллю переважно постають відносно поглядів на його розуміння у непосредному оточенні людини, серед членів її родини та спільноти. Попри те, у суспільстві узгоджуються різні покликання людей. Оскільки йдеться про особистісний світ, про мотивацію, та своя істина і благо, яку людина для себе визначила, зачіпає й спонукає більше її саму, ніж інших. Тому той, хто має досвід покликання, вірить, що несе у світ добро і в такій вірі на зло не спроможний.

Висновки. Покликання людини націлене на благо – на те осмислене життя, де задоволення її бажань, реалізація індивідуальних інтересів зустрічається із справедливістю, коли право на особистий розвиток стає виправданим тою справою, яку людина робить не лише для себе, але й для спільноти. Як спосіб людського буття ми розуміємо покликання онтологічно. Водночас, це поняття етики, яка виконує критичну функцію і стосовно особистого покликання, і щодо моралі спільнот, і відносно індивідуального чи колективного розуміння блага. Етика дає важливі запобіжники від абсолютизації покликання особистості.

Доступні людині добро і зло, та її відповідальність за власні дії виявляються у площині ширшій від вибору шляху її самореалізації. Індивідуальне розуміння покликання може хибити, може змінюватися, як і ті виклики та призначення, з якими доводиться стикатися у житті, як і власні переживання потяги й прагнення людини, що підвладні часу й перебігу фаз її життя. Можливо залишитися зі своїм розумінням покликання в минулому, коли воно вже не відповідає ні на що та нікому в світі, коли лише пам'ять та уява людини утримують його вимір та мету. Можливо до кінця вірити в істинність свого вибору, не зважаючи на самотність та непорозуміння з іншими. Лише нечуйність особистості до потреб людей, які поряд, сліпота моральна та замкненість на собі ставлять її покликання під сумнів, адже є ознаками безвідповідальності. Покликання виявляє здатність чути і відкритість людини до того добра, яке переважає її буття, служіння якому не обмежується її очікуваннями на взаємність, на суспільне визнання та відповідність її дій уявленням актуального для неї часу. І в цьому спрямуванні до добра виявлене спонукування людини йти за більшим, ніж її особисте благо. Тому розуміння добра, етична рефлексія людини має бути критерієм оцінки завжди індивідуального досягнутого блага її покликання.

Список використаної літератури:

1. Вебер М. Избранные произведения / М. Вебер. – М.: Прогресс, 1990. – 808 с.
2. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / М. Вебер; перекл. з німецької О. Погорілого. – К.: Основи, 1994. – 261 с.
3. Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное / Э. Левинас. – М.; СПб: Университетская книга, 2000. – 415 с.
4. Эмманюэль Левинас: Путь к Другому. Сборник статей и переводов, посвященный 100-летию со дня рождения Э.Левинаса. – СПб.: Издательство СПбГУ, 2006. – 236 с.
5. Баумейстер А. Буття і благо / А. Баумейстер. – Вінниця: Т. П. Барановська, 2014. – 418 с.
6. Joldersma C. A. Levinasian Ethics for Education's Commonplaces: Between Calling and Inspiration / C. A. Joldersma. – N.Y.: Palgrave MacMillan, 2014. – 126 p.
7. Bigham J. T., Smith S. J. Called to Teach: Interpreting the Phenomenon of Calling as a Motivating Factor / J. T. Bigham, S. J. Smith // *Life@School*. – 2008. – Vol. 7, number 1, Fall issue. – P. 9-12.

8. Малахов В. А. Право бути собою / В. А. Малахов. – К.: Дух і Літера, 2008. – 336 с.
9. Бистрицький Є. Екзистенційна істина і постправа / Є. Бистрицький // Філософська думка. – 2018. – № 5. – С. 54-71.
10. Аристотель. Метафізика // Аристотель. Сочинения: В 4-х т. – Т.1. – М.: Мысль, 1976. – 550 с.
11. Аристотель. Большая этика // Аристотель. Сочинения: В 4-х т. – Т.4. – М.: Мысль, 1983. – С. 295-374.
12. Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения: В 4-х т. – Т.4. – М.: Мысль, 1983. – С. 53-294.
13. Лютер М. Время молчания прошло: Избранные произведения 1520-1526 гг. / М. Лютер; пер с нем., ист. очерк, комментарии Ю. А. Голубкина. – 2-е изд. – Х.: Око, 1994. – 352 с.

References:

1. Weber, M. (1990). *Selected works*. Moscow: Progress (in Russ.)
2. Weber, M. (1994). *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*. Kyiv: Osnovy (in Ukr.)
3. Levinas, E. (2000). *Selected works. Totality and Infinity*. Moscow; SPb.: University's Book (in Russ.)
4. Emmanuel Levinas: *The way to the Other. Selection of articles and translations, devoted to 100-anniversary of E. Levinas* (2006). SPb.: Publishing of SPbSU (in Russ.)
5. Baumeister, A. (2014). *Being and Good*. Vinnytsia: T. P. Baranovska (in Ukr.)
6. Joldersma, C. (2014). *A Levinasian Ethics for Education's Commonplaces: Between Calling and Inspiration*. N.Y.: Palgrave MacMillan
7. Bigham, J. T., Smith, S. J. (2008). Called to Teach: Interpreting the Phenomenon of Calling as a Motivating Factor. *Life@School*, 7, 1, Fall issue, 9-12. *Faculty Publications and Presentations. Paper 99*.
8. Malakhov, V. A. (2008). *The right to be yourself*. Kyiv: Dukh i Litera (in Ukr.)
9. Bystrytsky, Ye. (2018). Existential truth and post-truth. *Philosophical thought*, 5, 54-71 (in Ukr.)
10. Aristotle (1976). *Metaphysics. Works, 1*. Moscow: Thought (in Russ.)
11. Aristotle (1983). *Big Ethics. Works, 4*, 295-374. – Moscow: Thought (in Russ.)
12. Aristotle (1983). *Nicomachean Ethics. Works, 4*, 53-294. – Moscow: Thought (in Russ.)
13. Luther, M. (1994). *Time of silence is gone: Selected works 1520-1526*. – Kharkov: Oco (in Russ.)

MULIARCHUK Yevhen Ivanovych,

Candidate of Philosophical Sciences,

Senior Research Fellow of

H. Skovoroda Institute of Philosophy

National Academy of Sciences of Ukraine,

e-mail: muliarchuk.yevhen@gmail.com

GOOD AND WELFARE:

ETHICAL COLLISIONS OF A PERSON'S BEING IN CALLING

Summary. Introduction. The article researches ethical problems of realization of human calling. The author determines the essence of the conflict of values in calling experience as a collision of the intentions to reach the individual good aims, welfare and existential truth from the one hand and of the ethical good and over-personal, transcendental good aims from the other hand.

The purpose of the study is to find out the ethical grounds for the solutions of value conflicts in the realization of calling by person.

Methods. The research is based on the ideas of the ethics of Aristotle, E. Levinas, Ye. Bystrytsky, A. Baumeister and V. Malakhov. The author is doing his own conceptual analysis and phenomenological study of calling.

Results. The study proves the importance of ethical evaluation and of building of hierarchy of goods of a person on the basis of ethical reasoning. There are different obligations in calling – before oneself, before the other people and before the over-personal world of ethical ideas and religious believes. Calling is a matter of being and we are responsible for our own being before those who gave it – our family, the God and before ourselves. The society does not give us being, but requires ethical behavior from us. Thus there is a double responsibility – for the purpose and fulfilment of existence and for its ethical value. The study argues that the last moral obligation exceeds the first existential. In the end the highest possible good and wellbeing coincides with ethical goodness. The author relies on Aristotle's argument that every being intends to a good purpose. Therefore the evil intention will be a contradiction in the notion of calling. The essence of the ethical problem is how to define the highest good in every individual life. In that context the study researches the difference of motives of individual inclinations and of the call of calling. The first takes the freedom of individual while the last calls for it to be realized. The call is everywhere over-personal. It is a motive to transcendence for realization of over-personal values.

The originality of the study consists in the analysis of the relations of ethical good and personal existential good and welfare in the realization of human calling. The author proves that every calling has a good purpose and vision of the highest possible good that coincides with moral good.

For the *conclusion* the study posits that only those desires and dreams of a person which subordinate to the over-personal good and service for the benefit and betterment of the world can be the factors and origins of calling.

Key words: calling, call, inclination, good, welfare, morality, justice, transcendence.

Одержано редакцією 10.04.2019
Прийнято до публікації 22.05.2019

УДК 111.1 (09)
DOI:10.31651/2076-5894-2019-1-55-61

БОРИСОВА Татьяна Викторовна,
кандидат философских наук,
доцент кафедры философии и политологии
Днепропетровской национальной
металлургической академии Украины,
e-mail: tvborisova78@gmail.com

ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ «ЛИШНЕГО ЧЕЛОВЕКА» В КУЛЬТУРЕ

Осуществлено філософсько-релігійне осмислення феномена «лишний человек» в истории культуры и литературы, как ее части, что имеет полифоничное звучание и прочтение. Проанализировано понятие и явление «лишнего человека» как проблема в антропоцентрической картине мира христианской культуры мышления и в секулярном культурном пространстве. Посредством сравнительного анализа производится описание философского портрета «лишнего человека» в творческом наследии И. Тургенева. Выявляются и просматриваются метафизические, экзистенциальные и феноменологические контексты в изучении философской природы «лишнего человека». Подчеркивается, что превалирование в философии Нового времени рационалистического подхода к пониманию человека, когда в качестве доминанты его существования рассматривается разум как ведущая преобразующая сила, парадоксальным образом способствовало возникновению таких феноменов в культурной жизни общества, как «маленький человек», «лишний человек», «человек в футляре» и др. В статье производится конструирование взвешенной философско-христианской критики на предмет попыток романтизировать и социально оправдать бытие образа «лишнего человека» в культуре. Осуществляется попытка онтологической и аксиологической оценки основ мировоззрения личности, которая дифференцирует себя как «лишнего человека».

Ключевые слова: «лишний человек», одиночество, смерть, любовь, смысл жизни, Бог, культура.

Постановка проблемы. Далеко не каждому мыслящему творческому человеку дано ощущать полноту своего бытия, взглядеться в метафизику этого бытия и ориентироваться в темных складках своей собственной души. Проблема «лишнего человека» и переживание им своего «лишнего бытия» в истории культуры не является чем-то новым, хотя далеко не все культурологи с этим согласны. Эта тема довольно актуальна, поскольку о ней много говорилось и еще будет идти речь, сколько существует культура самопознания и самоосмысления. Предметом нашего исследования выступает философский слепок этого вопроса в рамках христианской картины мира, философская рефлексия христианского понимания образа «лишнего человека».

Анализ последних исследований и публикаций на эту тему в зарубежной и отечественной философской и культурологической литературе раскрывает нам целый комплекс направлений и имен исследователей. Так, следует упомянуть таких исследователей, как: Е. Степанова, В. Бондаренко, З. Яловая, Е. Никольский, О. Свахина, Т. Трофимова, В. Кривонос, Г. Курляндская, Н. Николаенко, Л. Синякова. Особый интерес представляют идеи О. Постнова и В. Бойко об особенностях философского осмысления

творчества И. Тургенева.

Целью нашего анализа выступает попытка критического осмысления проблемы «лишнего человека» через призму христианской культурной традиции мышления. Философская мысль всегда исторична в своих трактовках человека, в то время как христианская картина мира, в понимании сущности человека, носит скорее метаисторический и мистический характер. Это позволяет христианской философской культуре четко определяться в отношении такого феномена как «лишний человек».

Изложение основного материала. В истории мировой и отечественной литературы один из ярких образов «лишнего человека» являет нам И. С. Тургенев в своей работе «Дневник лишнего человека». Мы не будем погружаться в поиски второстепенных причин актуальности этого образа для человека XIX века. Более важно обозначить саму проблему – возможность и право давать человеку определение через понятие «лишний человек».

Следует сразу оговорить широту и смысловую нагрузку самого понятия «лишний человек». Вкладывая в него лишь те размышления о социальном аутсайдерстве или некотором «неотмирном героизме» – означало бы уходить от задуманного вектора анализа далеко в сторону. Проблема «лишнего человека», по нашему мнению, раскрывается через обнаружение слабо развитого или вообще не развитого религиозного сознания в личности. Эта мысль очень близка к той, что была ведущей в размышлениях Н. Гоголя о «пошлости пошлого человека» – пошлого и вульгарного, с точки зрения, духовной нравственности смысла жизни человека. У «лишнего человека» не всегда жизнь протекает в пассивном конструировании смыслового пространства вокруг себя. Однако оно не созидательно для внутреннего духовного роста человеческой души. И. Тургенев показал в этом образе «лишнего человека», что самоанализ и самокритика такого человека с точки зрения христианства – умаляет его человеческое достоинство и со временем способны переродиться в способ сознательного «самоотпевания» еще при жизни. «Лишний человек» – это культивирование в себе индивидуализма «без берегов».

Для вдумчивого ума в самой проблеме философской рефлексии образа «лишнего человека» нет антиномии, где «лишний» и «не лишний» – как данность самого бытия. Такая логика возможна в атеистическом русле экзистенциальной философии А. Камю и Ж.-П. Сартра, которые «кружили» над этими вопросами. Их понимание антропологии скованно идеями страха, бунта, боли, отсутствием диалога с Богом. Корни такого подхода уходят в эпоху Просвещения, где идея волюнтаризма была сопряжена с отсутствием тесной связи человеческой мысли с личностью Бога, а гносеологический оптимизм носил горделивый и самовлюбленный характер. Уже само понимание человека через такую его доминанту как «разум», что есть активная и действующая сила, на наш взгляд, обкрадывает полноту определения человека, девальвирует его ценность и даже самооценку в своих собственных глазах и глазах других людей. Это аксиологическая и социальная девальвация образа человека. Пережив такие настроения эпохи Нового времени, Просвещения и вооружившись модными идеями Г. Гегеля, Л. Фейербаха и даже И. Канта – XIX век очередной раз разродился идеей «лишнего человека». Образ господина Чулкатурина в работе И. Тургенева яркий тому пример.

Проблема «лишнего человека» – это сложный вопрос, трогательный для души с тонкой организацией и тут для философа важно не впасть в крайности морализаторства и слащавого эстетизма. Довольно интересно эта тема была затронута и еще одним мыслителем – И. Ильиным в работе «Я вглядываюсь в жизнь. Книга раздумий». Так, совсем неожиданно для читателя в главе, посвященной теме бедности, русский философ выходит на идею о трагедии «лишнего существа». У И. Ильина проблема «лишнего» раскрывается через призму материальной и духовной бедности. По его мнению, материальная бедность дает человеку повод думать о своей трагедии как о лишней части социума, где нет уже «низа» – человек уже на дне. И. Ильин с сочувствием относится к такому умозаключению, констатирует его как факт: «Итак, на земле нет бедности вообще? – Увы! Существует двоякая бедность. Материальная – когда человек теряет работу и переживает трагедию, которая кажется ему

трагедией «лишнего» существа на свете; когда уже не имеет силы его право на работу и на жизнь; когда он сам уже не нужен; когда он уже не может смотреть «вниз», потому что для него нет больше «низа»; когда ему уже не может помочь искусство переносить лишения и довольствоваться тем, что есть. Тогда человек беден, действительно беден; тогда это настоящая бедность» [1, с. 107].

Утешением от уныния в материальной бедности может быть лишь искусство жить в бедности (умение говорить себе «довольно», мужественно смотреть «вниз», легко переносить лишения). Вот уже в своих взглядах на бедность духовную И. Ильин говорит о «лишнем человеке» следующее: «Наряду с ней существует и духовная бедность, это когда человек не может постичь, что есть верное и прекрасное «иное место», в которое он может поместить свое истинное «состояние», свое истинное «сокровище»; когда он воспринимает речи об этом «ином месте» как глупость, с издевкой отвергая их. Из-за этого сам человек делается как бы «лишним»; бессмысленными становятся его жизнь и его достижения; и пока он не поймет этого, сам он едва ли нужен. Он даже не подозревает, чего в действительности лишился и куда, собственно, направляется. В этом случае человек снова беден, по-настоящему беден, но совсем в другом смысле. Вот это и есть настоящая бедность. Но самое печальное заключается в том, что люди второго вида бедности так часто проходят холодно и гордо мимо людей первого вида бедности. Отсюда возникает безбожный, нехристианский порядок жизни. А в нем – беда и опасность сегодняшнего мира» [1, с.107-108].

Такие размышления И. Ильина довольно близки к проблематике романа Тургенева о «лишнем человеке». Невозможно анализировать эту тему в философии без сопряжения ее с вопросами смысла жизни и смысла смерти. Телеологичность бытия и небытия человеческого особо остро проявляет себя в кризисные для культуры эпохи и периоды. В истории философии, как и в истории литературы, явлены нам примеры разрешения этой проблемы, ее осмысления и даже смакования ею. В традиции христианской философии были намечены основные векторы и ценностные полюса в решении этого вопроса. С точки зрения христианства, сама мысль о том, что человек может пониматься и определяться как «лишнее существо» – кощунственна и богопротивна. В контексте социального бытия оглашать или даже допускать идею о том, что есть «лишние люди» – признак высокомерия и гордыни в тех, кто так мыслит.

Показательна сама постановка вопроса – проблема «лишнего человека» в антропоцентрической культуре XIX-XX веков словно симптом распространившейся болезни окутал своей растерянностью умонастроения пишущей общественности. Эта растерянность может появиться в условиях ослабевающей связи с Богом. Христианское мировоззрение не признает даже состоятельность самой формулировки «лишний человек». Чувство самости и одиночества, что болезненно или мечтательно осмысленно самим человеком – только отдаляет его от верного самопонимания и самопознания [Див.: 2].

Много звуков в мелодии «лишнего человека» слышится секулярному миру. Культивирование этого психосоциального феномена в искусстве, в частности в литературе, не способствовало разрешению самой проблемы жалости к себе и болезненной самости человеческого «Я». Для философии особый интерес тут представляет вопрос перерастания этой темы в проблему смысла жизни и смерти, онтологической пустоты, определения «лишнего человека» в контексте имманентных и трансцендентных основ бытия всех и каждого.

Христианская культура мышления богата святоотеческим наследием, что позволяет ей апеллировать к рефлексивному опыту людей, живших в тесном богообщении и богоискательстве. В опоре на такой философско-богословский и психологический анализ вопросов бытия человека – христианство не ставит вопрос о человеке через категорию «лишний», даже если речь идет о худших образцах поведения и образа жизни человека. Причина тому – иная высота понимания личности человека, бесценности его души и смысла жизни в системе богосотворенного мира. Некоторые морально-этические и эстетические

идеалы современной культуры способны профанировать в человеке то, что считается святым, и одновременно – упрощать все то, что является в нем духовным. Сочувствующего участия и сопереживания в развитии темы «лишнего человека» в святоотеческом наследии мы не найдем. Смакование вопросов «лишнего человека» в секуляризованной культуре происходит обычно в контексте слезливого сентиментализма и романтического самоедства. Образ лишнего человека в повести И. Тургенева тому яркий пример. Отрады, утешения и понимания себя в этом ключе подобные размышления для человека не несут. Это понимал и сам И. Тургенев: «Чувствительные излияния – словно солодковый корень: сперва пососешь – как будто недурно, а потом очень скверно станет во рту» [3, с. 143].

Описанный эстетически выточенный образ «лишнего человека» у И. Тургенева заморозил читателей на много десятилетий вперед, вошел в кладезь мировой классической литературы как феномен внутренней и внешней социальной жизни личности. Литературный талант писателя отобразил потребность души перед лицом надвигающейся смерти понять и определить себя в контексте земного бытия и бытия вечности: «Жизнь моя ничем не отличалась от жизни множества других людей. Родительский дом, университет, служение в низменных чинах, отставка, маленький кружок знакомых, чистенькая бедность, скромные удовольствия, смиренные занятия, умеренные желания – скажите на милость, кому не известно все это? И потому я не стану рассказывать свою жизнь, тем более что пишу для собственного удовольствия; а коли мое прошедшее даже мне самому не представляет ничего ни слишком веселого, ни даже слишком печального, стало быть в нем точно нет ничего достойного внимания. Лучше постараюсь изложить самому себе свой характер. Что я за человек?... Мне могут заметить, что и этого никто не спрашивает, – согласен. Но ведь я умираю, ей-богу умираю, а перед смертью, право, кажется, простительно желание узнать, что, дескать, я был за птица? Обдумав хорошенько этот важный вопрос и не имея, впрочем, никакой нужды слишком горько выражаться на свой собственный счет, как это делают люди, сильно уверенные в своих достоинствах, я должен сознаться в одном: я был совершенно лишним человеком на сем свете или, пожалуй, совершенно лишней птицей» [3, с. 143-144].

Философ И. Ильин, используя образ «лишнего человека», наполняет его несколько иным, чем И. Тургенев содержанием. Вместе с тем стоит обязательно вспомнить и слова Григория Нисского, как тонкого знатока природы человека. Так, в работе «Об устройении человека» он отвечает на вопросы о несовершенстве телесного устройства человека в сравнении с миром животных. В ответах святого раскрывается его понимание промысла Божия о человеке, не столько в контексте взаимосвязи человека и мира природы, сколько его социальности, необходимости быть нужным другому человеку, взаимной потребности людей друг в друге. Он словно отвечает на главные вопросы христианской антропологии. Важно также понимать, что религия, вера – «это связь временного и созданного с вечным и несотворенным. И не только связь, но и путь, идя по которому можно взойти к этому вечному и несотворенному, к Источнику жизни, к Богу» [4, с. 236].

Сохраняя веру в избыточность Божьей милости к самому любимому творению бога – человеку, Григорий Нисский пишет так: «Но что значит эта прямизна стана? Почему телу не прирождены силы, служащие к охранению жизни? Напротив того, человек вводится в мир лишенным естественных прикрытий, каким-то безоружным и бедным, имеющим нужду во всем потребном для жизни, достойным, по-видимому, более сожаления, нежели ублажения. Не имеет ни рогов для защиты, ни острых когтей, ни копыт, ни зубов, ни какого-либо жала, от природы снабженного смертоносным ядом, чем обладают многие животные для защиты от оскорбляющих, и не покрыто у него тело волосистой оболочкой, хотя поставленному начальствовать над другими надлежало от природы быть огражденным собственными своими орудиями, чтобы для собственной своей безопасности не иметь нужды в помощи других. А теперь лев, вепрь, тигр, барс и другие подобные животные от природы имеют достаточную силу для своего спасения. И волу рога, и зайцу скорость, и серне легкий скачок и зоркость глаз, иному какому-либо животному величина, другим хобот, птицам крылья, пчеле жало и всем непременно дается, как обычно, природою что-либо для их спасения.

Один только человек всех быстроногих медлительнее, великорослых ниже, обезопасенных прирожденными оружиями беззащитнее. Как же, спросит иной, такому дано в удел начальство над всеми? Но нетрудным считаю доказать, что видимая недостаточность нашего естества и служит предлогом к обладанию над подчиненными. Если бы у человека столько было силы, что скоростью перегонял бы он коня, не стирал ничем жестким ног, защищенных какими-либо орудиями или копытами, имел у себя рога, жало, когти, то, во-первых, при таких прирожденных телу его отличиях был бы он каким-то зверским и неприступным, а потом пренебрегал бы начальством над другими, нимало не нуждаясь в содействии подчиненных. Теперь же для того именно жизненные потребности разделены на каждого из подчиненных нам, чтобы начальство над ними сделать для нас необходимым» [5, с. 40-41].

Возникает вопрос: существующее нуждается в правах на существование? Когда речь идет о человеке, то – нет. А вот существующие в человеке слабости, страхи, грехи, зло, можно обнаруживать и опознавать как «лишнее». Для христианской культуры мышления этот дерзкий философский посыл в форме «лишний человек» не содержит правды и смысла. Причина подобной «вольности» кроется в характере самого либерального сознания. Так, известный литературный критик М. Дунаев подчеркивал негативное влияние такого либерализма на все сферы бытия человека [Див.: 6]. Особую опасность они представляют в сфере культурного творчества. Персонаж И. Тургенева в размышлениях о себе как о «лишнем» замечает следующее: «Лишний, лишний... Отличное это придумал я слово. Чем глубже я вникаю в самого себя, чем внимательнее рассматриваю всю свою прошедшую жизнь, тем более убеждаюсь в строгой истине этого выраженья. Лишний – именно. К другим людям это слово не применяется... Люди бывают злые, добрые, умные, глупые, приятные и неприятные; но лишние... нет. То есть поймите меня: и без этих людей могла бы вселенная обойтись... конечно; но бесполезность – не главное их качество, не отличительный их признак, и вам, когда вы говорите о них, слово «лишний» не первое приходит на язык. А... про меня ничего другого и сказать нельзя: лишний – да и только. Сверхштатный человек – вот и все. На мое появление природа, очевидно, не рассчитывала и вследствие этого обошлась со мной, как с неожиданным и незванным гостем» [3, с. 144].

И Ф. Достоевский и Н. Гоголь заглядывали в глубины человеческого сердца, но с путеводителем – религиозным сознанием, что жаждет обрести себя в вере. Отметим, что реально внутренним богатством личности можно считать способность любить и миловать. Мрачная изнанка социально-психологических стихий земного бытия человека обнажает всю сложность следования закону любви к ближнему. Христианская антропологическая картина мира пронизана этим призывом к любви и состраданию. Есть ли они у образа «лишнего» человека И. Тургенева? Однозначно и утвердительно ответить нельзя. Потому как есть большие сомнения на этот счет. «Лишний человек» жадно и отчаянно ищет взаимной любви среди людей, но при этом совершенно глух к проявлениям Божьей любви и милости. Страдания и лишения «лишним человеком» в большей части понимаются как признак богооставленности и утраты ценности собственного бытия. Собственный жизненный путь рисуется такой личности как случайное онтологическое событие, лишенное объективной и субъективной смысловой нагрузки. У Иоанна Шаховского, в одной из его работ есть очень меткая и глубокая мысль: «страхи злых – служат злу» [Див.: 7]. И это очень близко к философско-религиозному пониманию многослойной проблемы «лишнего человека», как феномена культуры. Не обнаружив к себе любви среди людей и не распознав ее в Боге «лишний человек» отчаивается и впадает в меланхолию духовной нищеты, упиваясь ней и мучаясь ею самой: «Точно, помнится, во мне даже в течение этой недели изредка шевелился червь... но наш брат, одинокий человек, опять-таки скажу, так же не способен понять то, что в нем происходит, как и то, что совершается перед его глазами. Да и притом: разве любовь – естественное чувство? Разве человеку свойственно любить? Любовь – болезнь; а для болезни закон не писан» [3, с. 153].

Выводы. Подводя итоги, отметим:

1. В фундаментальном переустройстве философского мировоззрения в эпоху Просвещения «отменяется» классический целостный образ понимания человека. Отменялась память о его несовершенстве (первородном грехе). Такой взгляд на человека вошел в историю философии как декартовский рационализм с доминантой разума в человеке, как ведущей преобразующей силой. И уже в XIX веке стало очевидно, что такой образ человека «трещит по швам», порождая и культивируя новые феномены в культурной жизни общества – «маленький человек», «лишний человек», «человек в футляре» и др.

2. Невозможно анализировать образ «лишнего человека» без его критики. Незрелый и поверхностный рационализм предпринял попытку размывать христианский образ человека, сделался болезненным синдромом всей культуры XIX-XX столетий. Проблема «лишнего человека» сводима к проблеме одиночества, а именно одиночества без Бога. Глубина трагичности этого одиночества в том, что в сфере веры оно предельно в своей онтологичной полноте. Гносеологический пафос всей философии «лишнего человека» (для самого «лишнего человека») заключается в том, чтобы найти оправдание себе и своему отчаянию.

3. Законы секулярного мира склонны сводить понимание человека к некой феноменологической форме. В противовес такому умалению личности (до образа «лишнего человека») христианская картина мира постулирует иное понимание антропоцентризма – христоцентризм, где в лице ближнего своего каждый человек должен уметь разглядеть лицо Самого Христа. Распознать другого или самого себя как «лишнего человека» – кощунственно, поскольку говорит о неспособности видеть в себе и в другом человеке Промысел Божий.

В перспективе отдельным предметом рассмотрения этой темы может выступить спектр негативных последствий романтизации и философского оправдания социального аутсайдерства «лишнего человека», как фундаментального кризиса в культуре XX-XXI веков.

Список использованной литературы:

1. Ильин И. Я вглядываюсь в жизнь. Книга раздумий / И. Ильин // Ильин И. Собрание сочинений в 10 т. – Т.3. – М.: Русская книга, 1994. – С. 89-226.
2. Ильин И. Основы христианской культуры / И. Ильин. – М.: Эксмо, 2011. – 702 с.
3. Тургенев И. С. Дневник лишнего человека / И. С. Тургенев // Тургенев И. С. Собрание сочинений в 10 т. – Т.5. – М.: Государственное издательство художественной литературы, 1961. – С. 139-179.
4. Зубов А. Б. Эсхатологическая уникальность христианства / А. Б. Зубов // Континент. – 1994. – № 78. – С. 233-245.
5. Нисский Григорий. Об устройении человека / Григорий Нисский // О человеке: Сб. трактатов. – СПб.: Азбука, 2011. – С. 23-142.
6. 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.
7. Иоанн (Шаховской). Апокалипсис мелкого греха / Иоанн (Шаховской). – СПб.: Издание СПб. благотворительного общества во имя святого апостола Павла, 1997 – 144 с.
8. Честертон Г. Вечный человек / Г. Честертон. – СПб.: Мидгард, 2004. – 704 с.
9. Аверинцев С. С. Софія-Логос. Словник. 2-е видання / С. С. Аверинцев. – К.: Дух і літера, 2004. – 258 с.
10. Хондзинский П. По направлению к Канту: фрагмент из истории персонализма в Новое время / П. Хондзинский // Вопросы философии. – 2017. – № 2. – С. 178-185.

References:

1. Ilyin, I. A. (1994). I look intently into life. Book of meditations. *Collected Works*, 3, 89-226. Moscow: Russian Book (in Russ.)
2. Ilyin I. A. (2011). *Bases of Christian culture*. Moscow: Eksmo (in Russ.)
3. Turgenev, I. S. (1961). Diary of superfluous man. *Collected Works*, 5, 139-179 (in Russ.)
4. Zubov, A. B. (1994). Eschatology unicity of Christianity. *Kontinent (Continent)*, 78, 233-245 (in Russ.)
5. Gregory, Nyssen (2011). About arrangement of man. About a man, 23-142. SPb.: Azbuka (in Russ.)
6. Dunayev, M. M. (2003). Faith in the crucible of doubt: Orthodoxy and Russian literature in XVII-XX centuries. Monograph. Moscow: Publishing Council of Russian Orthodox Church (in Russ.)
7. Ionn, Shakhovskoy (1997). Apocalypse of a shallow sin. SPb.: Publication of a Charitable Society in the name of the Holy Apostle Paul (in Russ.)
8. Chesterton, G. (2004). *The Everlasting Man*. SPb.: Midgart (in Russ.)
9. Averincev, S. S. (2004). *Sofia-Logos. Dictionary*. Kyiv: Duch i Litera (in Ukr.)

10. Khondzinskii, P. (2017). Towards Kant: Fragment of the Personalism History in the Modern Time. *Voprosy Filosofii (Questions of Philosophy)*, 2, 178-185 (in Russ.)

BORISOVA Tatyana Viktorovna,
Candidate of Philosophical Sciences,
Associate Professor of the Department
of Philosophy and Political Studies,
National Metallurgical Academy of Ukraine,
e-mail: tvborisova78@gmail.com

A PHILOSOPHICAL COMPREHENSION OF THE PROBLEM OF "SUPERFLUOUS MAN" IN A CULTURE

Summary. Introduction. *The question of metaphysical nature of "superfluous man" rises in the article. The philosophical measuring of basic parameters of this phenomenon comes true in the context of Christian picture of the world.*

Purpose. *The aim of the author is critically to analyze the substantive provisions of world view and philosophical picture of the world of "superfluous man"; to specify on an error in romanticisation of this character, both in philosophy and in literature; to find out internal descriptions of this character and confront them with bases of the Christian understanding of the world; to specify on reasons of loneliness of "a superfluous man" in society.*

Methods. *In the process of research a number of philosophical methods were used. The method of comparative analysis allowed to confront understanding of "superfluous man" in society and Christian culture. A comparative and system method became into the basis of main elements of the problem of social and religious loneliness of "superfluous man".*

Results. *Problem of "superfluous man" is connected with the problem of loneliness, namely loneliness without God. A depth of tragedy of this loneliness is in the field of faith, its maximum is in the ontological fullness. The gnosiological fervor of all philosophy of "superfluous man" (for the most "superfluous man") consists in that to find acquittal to itself and despair.*

Originality. *In a scientific novelty the author of work specifies deep reasons of forming of the phenomenon of superfluous man in philosophy and in the art of literary work. An answer is given for a question about reasons of appearance of this character in the culture of XIX century.*

Conclusion. *The laws of the secular world are inclined to take understanding of man into some phenomenological form. In a counterbalance the Christian picture of the world postulates such belittling of personality (the character of "superfluous man") which is based not on anthropocentrism but on Christocentrism.*

Key words: "superfluous man", loneliness, death, love, sense of life, God, culture.

Анотація. Борисова Т. В. Філософське осмислення проблеми «зайвої людини» в культурі.
Здійснено філософсько-релігійне осмислення феномену «зайва людина» в історії культури та літератури, як її частини, що має поліфонічне звучання та осмислення. Проаналізовано феномен та поняття «зайва людина» як проблему в антропоцентричній картині світу християнської культури мислення та в секулярному культурному просторі. За допомогою порівняльного аналізу здійснюється опис філософського портрета «зайвої людини» у творчому спадку І. Тургенєва. Виявляються та проглядаються метафізичні, екзистенційні та феноменологічні контексти у вивченні філософської природи «зайвої людини». Підкреслюється, що превалювання в філософії Нового часу раціоналістичного підходу до розуміння людини, коли в якості домінанти її існування розглядається розум як провідна перетворююча сила, парадоксальним чином сприяло виникненню таких феноменів в культурному житті суспільства, як «маленька людина», «зайва людина», «людина в футлярі» тощо. Здійснюється конструювання поміркованої філософсько-християнської критики стосовно спроб романтизувати та соціально виправдати буття образу «зайвої людини» в культурі. Здійснюється спроба онтологічної та аксіологічної оцінки основ світогляду особистості, що диференціює себе як «зайва людина».

Ключові слова: «зайва людина», самотність, смерть, любов, сенс життя, Бог, культура.

Одержано редакцією 27.03.2019
Прийнято до публікації 22.05.2019

УДК 165.12:[81'42:141.78](045)
DOI:10.31651/2076-5894-2019-1-62-71

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

ІМОВІРНІСНИЙ СУБ'ЄКТ ЯК АГЕНТ ПАРОДІЙНОГО НАРАТИВУ В ПОСТМОДЕРНОМУ ТЕКСТІ

Статтю присвячено дослідженню специфіки кореляції між філософською суб'єктом та пародією, гротеском, автопародією як структурними та смисловими принципами організації постмодерного тексту. Розглянуто питання онтологізації-деонтологізації тексту як певного цілого в межах метанаративу як дискурсивної дескрипції реальності. Запропоновано розширену інтерпретацію поняття метапоетики принагідно до постмодерного тексту з огляду на філософську рецепцію мовної картини світу та її функціонування в свідомості людини. Проаналізовано трансформацію змістовних і формальних ознак феноменів пародії та гротеску в постмодерному тексті, а також феномен автопародії як іманентний постмодерним дискурсу та наративу. Спеціальну увагу приділено обґрунтуванню постання специфічного для постмодерного тексту типу суб'єкта – миттєвого, імовірного, ситуативного. Децентрованість, інтертекстуальність, фрагментарність, пародійність і гротескність постмодерних наративу та тексту розглянуто як умови формування нового типу суб'єктності в системі «текст-претекст-контекст-читач-реальність» на основі концептів «метаповіді» (Ф. Джеймсон), «метамовної гри» (У. Еко), «подвійного кодування» (Ч. Дженкс). Окреслено філософсько-антропологічний потенціал розвитку філософії імовірного суб'єкта.

Ключові слова: суб'єкт, миттєвий-імовірний суб'єкт, пародія, автопародія, гротеск, метапоетика, наратив, постмодерн, текст.

«– Боги все ще не закінчили з нами.

– Боги все ще займаються нами, втручаються у наші справи то так, то сяк, вони не сплять і не померли, що б там не казали дурні».

Д. Бартелм «Смарагд» («Шістдесят оповідань», 1982)

Постанова проблеми. Ситуація, за якої межі різних типів дискурсу гранично розмиваються, спричинена черговою проблематизацією поняття реальності сучасною філософією [1], обумовлена постанням сукупності багатоманітних «малих наративів» (Ж.-Ф. Ліотар) [2] як фразових режимів в дисперсній системі умовного аморфного метанаративу як загального нерегульованого опису реальності. Ліотарівська концепція диференду (le differend), яка фіксує описану ситуацію колізійності й суперечливості аж до повної протилежності дискурсивних практик як фразових режимів чи мовних ігор у фрагментованих постмодерних дискурсі, наративі та тексті якраз фіксує атрибутивну (але не сутнісну, оскільки постмодерна естетика, на відміну від модерної, зазвичай відмовляє текстові в онтологізації) ознаку наративу. Такий стан речей ускладнює концептуальну дескрипцію і демаркацію наявної в досвіді та мисленої спекулятивної реальності, що в контексті постання інформаційного простору існування людини та цифрових форм і алгоритмів комунікації, може, навпаки, онтологізувати мало не будь-який наратив як

підставу розуміння та пояснення не лише у вимірі епістемології, але й філософської антропології. Здатність продукувати наратив постає як фундаментальна онтологічна предикація буття. Очевидно, що дискурси гуманітарного знання, включно з літературними, за таких умов набувають особливої релевантності. На нашу думку, це робить цілком логічним і доречним звернення до філософського підґрунтя поетики постмодерної традиції, оскільки, можливо, не буде перебільшенням твердження, що поетика в корпусі дисциплін, які окреслюють феномени мови й літератури, найближче до тієї ролі, яку серед філософських субдисциплін і традицій відіграє метафізика. Крім того, філософська рецепція засад поетики постмодерного тексту може постати як своєрідне оголення прийому, що зафіксує не просто способи раціоналізації когнітивних та естетичних процесів рецепції й аналізу, а і їх світоглядні метатеоретичні підстави. Подібний підхід обумовив актуальність розвідки.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблематику, маніфестовану в розвідці, розвивали зарубіжні та вітчизняні дослідники, зокрема М. Гайдеггер, Ю. Габермас, Ю. Крістева, Ж.-Ф. Ліотар, Г. Гарман, Р. Барт, С. Жижек, С. Юрков, О. Князева, В. Руднев, О. Палій, І. Ільїн, К. Штайн, А. Татаренко, Н. Маньковська, О. Зозуля, Д. Затонський, В. Пігулевський, М. Епштейн.

Метою статті є постановка питання про трансформацію суб'єкта в постмодерному наративі в умовах пародійності, розглянутої як регулятивний принцип тексту та дискурсу.

Виклад основного матеріалу. Аналізуючи іронізм деконструкції в естетиці постмодернізму, Н. Маньковська зауважує, що «результатом деконструкції є не кінець, але закриття, стиснення метафізики, перетворення зовнішнього у внутрішньотекстове, тобто філософії – в постфілософію. Її визначальні риси – невизначеність, невирішуваність, що свідчать про органічний зв'язок філософії з постнекласичним науковим знанням; інтерес до маргінального, локального, периферійного» [3, с. 18].

Тому класична дихотомія суб'єкт-об'єкт, підважена уже модернізмом у літературі, в постмодерністській естетиці розпадається в хаосі різноскерованих і різнорівневих процесів дисипативну структуру тексту, в якому я та інший, наратор і персонаж, читач, критик і автор взаємопереходять аж до повної руйнації усталених традиційних стереотипів рецепції й осмислення постмодерністського гіпертексту як реальності і реальності як гіпертексту. Неважко помітити імпліцитну пародійність подібного status quo. Якщо брати до уваги поділ М. Епштейном сучасної західної літературної критики на напрями, що тяжіють до двох базових методологічних процедур – аналізу й інтерпретації, то постмодерні тексти не можуть бути охоплені ними обома, адже «якщо для аналітика текст є точкою прибуття, то для інтерпретатора – точкою відправлення. ...Інтерпретативна критика часто запозичує свій кут зору у різних філософських, культурологічних, соціально-політичних теорій. Суть інтерпретації полягає в тому, щоб перевести художній твір на будь-яку більш-менш раціональну мову, знайому і доступну читачеві» [4, с. 188]. Чи можливе поєднання цих фундаментальних модусів аналітичного та герменевтичного підходів до тексту? В постмодерністській картині світу, на рівні метапоетики, завдяки пародійній настанові, можливо – так. Коли Д. Затонський, розглядаючи кореляцію між мистецтвом та ідеологією в межах постмодерністської картини світу зауважує: «З наукою, одначе, інша справа: вона – не двійник мистецтва, але і не антагоніст йому. Вони начебто одне одного доповнюють. Адже наука далеко не все здатна пояснити, – як тому, що до чогось поки що ще не додумалась, так і тому, що для неї існує – і завжди, очевидно, буде існувати! – дещо «непояснюване»» [5, с. 108], то, розгортаючи думку дослідника, маємо вказати на два найочевидніших її наслідки.

По-перше, поетика постмодерністського тексту може передбачати певний простір «непояснюваного», як пре-, так і пострефлексивного, того, що Ж. Дельоз концептуалізував термінологічним словосполученням «план іманентності» – дологічний, довербальний, але водночас такий, що вказує на весь тезаурус рівноправних, об'єктивованих у позбавленому ієрархії горизонті смислів (Е. Гуссерль) знаків, семіотичних кодів як мови, так і культури назагал. Важливо, що йдеться не просто про такі смисли, які не можуть бути означені з

певних причин – формальних чи змістовних, і не про трансцендентне в кантівському чи теологічному сенсі. Цей простір непояснюваного цілком надається до дискурсивних практик – як наукових, так і літературних, інша справа, що він не передбачає визначеності й структурованості як необхідної ознаки. Можливо, внутрішній полілог (Ю. Крістева), що його здійснює кожен когнітивний агент (ми використовуємо цей термін як більш широкий за обсягом і змістовними характеристиками стосовно традиційного поняття суб'єкт згідно з практикою сучасних когнітивних наук [6]) на межі усвідомленого, коли у хаосі недооформлених мисленнєвих інтенцій до побудови раціонально-формалізованого дискурсу, до того моменту, коли мова почне «перевдягати думку» (Л. Вітгенштайн, «Логіко-філософський трактат», 4.002) якраз розгортається у сфері «непояснювано-осяжного», яка і є «істинний домен мистецтва».

По-друге, крім формально-логічного, деривативного і рецептивного аспектів, цей простір непояснюваного має ще й психоемоційний, що може бути піднесений до екзистенційного. Коли Г. Башляр поділяв філософію на денну та нічну, або коли С. К'єркегор говорив про відмінність між страхом і жахом (angst), то якраз і йшлося про інтенцію нового світовідчуття щодо надання голосу позірно безмовному неусвідомленому хаосу, свідомості поза, до і після строгого оформлення думки, що власне і здійснила постмодерністська проза від Дж. Джойса та С. Беккета до Д. Бартелма [7], Ю. Іздрика або В. Сорокіна. Філософський аналіз поетики постмодерну в цьому контексті постає як спосіб «зсередини підірвати метафізичні форми мислення – тільки у тому випадку, якщо філософський текст є насправді літературним; тобто якщо можна показати, що при ближчому розгляді жанрова відмінність між філософією та літературою зникає» [8, с. 186], – за словом Ю. Габермаса. Філософ розглядає метод деконструкції Ж. Дерріди принагідно до філософського тексту, але ж цілком доречно і цілком зворотна процедура; у випадку ж постмодерного тексту, то вона може видаватися просто неминучою з огляду на необхідність не просто атрибуції цитат у випадку постмодерного пастишу, алюзій, ремінісценцій, літературних рекурсій, але й спроби здійснення герменевтичного розуміння, яке передбачає як деконструкцію, так і реконструкцію.

Інтерпретативний хаос – чи не єдине, що загрожує самому існуванню поетики принагідно до постмодернізму в літературі, адже літературознавство з необхідністю раціоналізує естетичне переживання, що повертає реципієнта до щойно, здавалося б, деконструйованого логоцентричного й метафізичного мислення. Уникнути такої ситуації вповні навряд чи можливо, так само як і провести повну каталогізацію, скажімо, системи образів, претекстів і прекурсорних текстів, прихованих та явних цитат і запозичень у масиві постмодерних текстів. Але започаткувати нові смислові ряди та відкрити нові архітектонічні рівні як інтерпретації так і аналізу саме так і можливо, оскільки це єдиний спосіб транспонувати естетичне й екзистенційне переживання у придатну для раціональної трансляції і рецепції дискурсивну форму. І тому пародійність та гротеск як її екстремум видаються чи не єдиними засобами нового олюднення відчуженого текстом і у тексті смислу, формою варіативної латентної тимчасової суб'єктності. Тому поетика постмодерного тексту постає як дисипативна система так само, як і її умовні об'єкти чи то предмети, релятивістський хаос, який вдає із себе лад. Тому ми говоримо, наразі, про спробу переосмислення поняття метапоетики постмодерністського тексту.

Якщо поняття *метапоетики* на рівні структур тексту тлумачити водночас як формально-структурний і метатеоретичний (наразі термін *метатеорія* вживаємо в епістемологічному контексті як світоглядне знання) вимір як тексту зокрема, так і художньої творчості назагал, це може означати як відсутність згоди в науковому співтоваристві стосовно конститутивних ознак феномену метапоетики, а також наявність протилежних до взаємозаперечення включно підходів, так і принципову неможливість чіткого окреслення феноменів тексту й дискурсу, якщо під ними розуміти лише дескрипцію та дефініювання. Маємо на увазі насамперед той позірно очевидний факт, що постмодерна традиція в літературі навряд чи надається до прямого формального чи змістовного аналізу в межах

інструментарію традиційної поетики аристотелівського штибу, точніше в термінах поетики, яка репрезентує картину світу, іманентну «філософії присутності» (Ж. Дерріда), лого- і фоноцентричній, такій, що імпліцитно абсолютизує дихотомію суб'єкт-об'єкт.

Ідеться про те, що про художні практики й дискурсивні техніки можна говорити лише на основі припущення можливості використання альтернативних підходів, які в царині поетики забезпечували б розуміння цих текстів і цієї традиції саме як відкритої структури (Н. Автономова), порядку, який вдає із себе хаос, і навпаки – хаосмосу (Д. Джойс), який є «єдинороздільною цільністю» (О. Лосєв), що поєднують і передбачають діалектику одиничного й множинного, частини та цілого, змісту й форми, прийому і смислу, раціональних конструкцій, символічного бекграунду і психоемоційного фону рецепції принагідно до постмодерністських текстів. Тому видається доречним позначити окреслюваний феномен терміном «метапоетика», який фіксує вказаний відкритий характер структур «автор-текст-читач-реальність» та «реальність-читач-текст-автор» та вихід інтерпретації концептів пародії й гротеску за межі окремо взятих художньо-естетичних категорій чи прийомів до методологічного і навіть світоглядного (в контексті проблематики мовної картини світу) масштабу.

Причому ми маємо на увазі не просте включення метапоетикою до розгляду поетики тексту екстратекстуальних та екстралінгвістичних факторів, особистого дискурсу автора і його мовних практик як прагматичного аспекту семіотики. У літературознавчій, лотманівсько-тартуській традиції таку інтерпретацію фіксує, наприклад, К. Штайн: «Метапоетика, або автометадескрипція, являє собою поетику по даних метатексту і метапоетичного тексту, або код автора, імплікований чи експлікований в текстах про художні тексти, це гетерогенна система систем, яка характеризується антиномічним співвідношенням наукових і художніх настанов. Об'єкт дослідження метапоетики – словесна творчість, художній та мовленнєвий дискурс, в якому знаходиться рефлексія над власним і чужими текстами» [9, с. 7]. Маємо на увазі розгляд системи «автор – мовна реальність – текст – читач» як відкритої структури, не обмеженої фреймовими рамками «автометадескрипції». Прийоми пародії, автопародії та гротеску за умов такого розгляду виступають онтологічними підставами існування постмодерністського тексту, оскільки останній втрачає автономність й самодостатність, якщо проблематизуються поняття реальності та автора, назагал суб'єкт-об'єктна дихотомія. Усталений порядок речей у співвідношенні літератури та умовно об'єктивної реальності змінився. Література XIX ст. та модернізм XX не перейшли межу «смерті автора» (Р. Барт) та суб'єкта (М. Фуко), не тлумачили текстуальність реальності як симулякр (Ж. Бодріяр) і тим більше, не розглядали проблематику аутопоїєзису інтертекстуальності медіакомунікацій (Н. Луман) та гіпертексту, на відміну від постмодерної традиції.

Пародія, за Л. Гатчен, є таким інтертекстуальним мовним і смисловим режимом формування та виразу змісту, який може бути коротко визначений як відтворення претексту з його критичним переосмисленням [10, с. 32] і з необхідністю має два рівні – структурний і прагматичний. Відповідно, із структурної точки зору, пародія є бітекстуальним синтезом, що діє на двох рівнях – рецепції й осмислення тексту: первинного чи поверхневого і вторинного, який формується на основі створеного реципієнтом розуміння кінцевого тексту. Тому поверхневий рівень виступає як трансгресія глибинного вторинного рівня.

Розглянемо важливі в контексті нашої теми аспекти пародійності як принципу організації структури постмодерного тексту. По-перше, пародія переважно не втрачає комічного забарвлення; по-друге, вона позбавляється текстового «обрамлення», акцентуації як прийом, стає універсальним, парадигмальним підходом до децентрованої реальності, в якій просте співставлення будь-яких речей абсурдне, оскільки ставить людину перед довільним вибором конкуруючих онтологій і метанаративів, що особливо помітно в субкультурах та масовій комунікації і медіа; по-третє, нігілізм і позірний імморалізм пародії не розриває зв'язку з архетипічними механізмами комічного в людській психіці, лише

апеляція відбувається не до розуму, а за неусвідомлюваними «законами» абсурду, до переживання, навіть «вживання» в новий антилогофоноцентричний, нонантропоцентричний, плюральний світ. Бахтінська теза про захисні та відновлюючі функції комічного в соціальній структурі цілком надається до пародії в постмодерній традиції. Лише коли пародійність в екстремумі деформує множинні реальності в межах своєї системи, постає гротеск, який дає відчуття «холод безкінечного простору» (Б. Паскаль), жах трансцендентного, коли буття (в традиції К'єркегора – Ніцше – Гайдегера) «прочиняє» себе. Гротеск, співмірний з логічним парадоксом, який химерно перекручує і мовні й смислові структури тексту, гранично трансформуючи його рецепцію, «відсторонюючи» (рос. отстранение, В. Шкловський), або «очужуючи» (нім. Verfremdung, Б. Брехт) його для реципієнта.

У постмодерністській літературі гротеск має кілька специфічних експлікацій та рис. По-перше, він скерований насамперед не на об'єктну реальність, предмети, явища природи, тварин, побут та життєві практики людини, як в класичній традиції, а на суб'єкта тексту, людину, наратора чи персонажів, виявляючи химерне в буденному і фантастично трансформоване в звичному (принцеса-магічний символ, «Скляна гора», торговець кульками та шпилькова леді, «Школа» Д. Бартелма, людина-комаха, «Перетворення» Ф. Кафки, носоріг, «Носоріг» С. Беккета, тощо). Повертаючи суб'єкта як наратора, метамодерн актуалізує запит на гуманізм. В. Пігулевський вважає, що гротеск постмодерну ставить під сумнів гуманістичний вимір літератури [11], ревізує власне гуманізм як підставу мови і літератури, адаптуючи їх до зниклого суб'єкта постмодернізму. По-друге, дихотомічність гротеску, в опорі на дистинкцію норми та аномалії, в постмодернізмі – формально нівелюючись, в смисловому вимірі загострюється. Це виражається через деформацію смислу в результаті відчуження смислів від їх концептів в міфологізованому мисленні та реальності постмодерністського тексту [12, с. 247-248].

Згадана деформація, принагідно до гротеску виступає як дегуманізація, коли людина, відмовляючись від, або втрачаючи свою природу суб'єкта-деміурга, більше неспроможна осмислити навколишній хаос в модерністський хаосмос чи то класичний космос. Сучасний дослідник С. Е. Юрков пише: «Карнавалізація передбачає перевдягання, замаскованість. Під маскою, створеною постмодерном, суб'єкт відчув себе монстром – це вже був не веселий життєстверджуючий гротескний комізм, але – абсурдистський гротеск, за яким і впізнається постмодерн, гротеск, що походить від афекту розгубленості перед вислизанням та крахом смислу» [13, с. 86.] По-третє, гротеск в постмодернізмі є більш приховано-деталізованим, фоновим, латентним, спирається не прямо на фантастичні ситуації та деформовані образи, а на цілісність сприйняття, на емпізіс рецепції тексту в цілому [14; 15]. Важко цілком погодитися з твердженням В. Пігулевського: «Модернізація гротеску означає операцію тілесного перетворення людини, що передбачає, згідно з колективними очікуваннями зміну поняття «гуманізм». Словом, операція, здійснюється в просторі репрезентації, коли зміна форми означаючого, приводить до прямо протилежного означуваного. Ця проста заміна денотата і сигніфіката, без будь-якої збитковості в плані антропоцентричної культури. Але торкаючись підстав людського існування, самоцінності особи, гротескне перетворення є посилення виразності до шоку, неприйнятної в нашому житті і наших уявленнях» [11]. Якщо йдеться про семіотичний аспект, знакову репрезентацію, припустити подібну процедуру заміни денотата на сигніфікат можливо. Але в логічному вимірі, і що найсуттєвіше, у вимірах смисловому та образному, рецептивному, здійснити це проблематично, оскільки буде зруйновано не лише структуру мовних лексико-семантичних полів, яка регулює розуміння мови, але і механізми смислогенерації, оскільки поняттєвий зміст слова-знака має замінити його предметність як на рівні денотата, так і на референтному рівні. Тому наявна не збитковість антропоцентризму, і не його трансформація, а його деформація, позаяк смисли залишаються людськими. Людині-бо невідомо, як воно – «бути кажаном», чи не так? (Т. Нагель з його метафорою кажана (1974) та критикою фізикалістського редукціонізму в філософії свідомості, а отже і суб'єктності людини [16]).

Традиційна пародія, за всіх відмінностей тлумачень, передбачає системи «претекст-текст» та «автор-читач», що в постмодерністському тексті не є необхідним. Ці системи доповнюються: перша – довільним контекстом, друга – рівнями реальності та текстової реальності. Руйнація цих фреймів призводить до постання постмодерністської автопародії, яка не є просто специфічним видом авторефлексії, граничним, подекуди гротескним виразом самоіронії, як це могло бути вирішеним в межах поезики модернізму (наприклад, у творчості Г. Майрінка, В. Гомбровича, Г. Броха, Б. Шульца). Автопародія постмодерну деперсоніфікує власний об'єкт, автора, примушуючи читача розглядати його як довільне і нестабільне поєднання властивостей та характеристик, які не належать певному суб'єктові, а згенеровані хаотично фрагментованою стихією тексту.

Автопародія, таким чином, є модусом «розчиненого» існування автора в постмодерністському тексті, гетероглосією «закадрових» голосів редукованого автора. Постулюється ситуативний, збірний суб'єкт, що посилює та загострює пародійність наративу, дискурсу чи тексту. С. Жижек, ставлячи під сумнів відмінність між модерном і постмодерном у контексті імпліцитної полеміки між Ю. Габермасом і М. Фуко, якраз зупиняється на проблемі трансцендентального назагал та трансцендентального суб'єкта в етичному просторі символізації «процесу поза суб'єктом» (Л. Альтюсер): «Реальне, збиткове стосовно будь-якої символізації, функціонує як бажання, скероване на об'єкт» [17, с. 7]. Для дискурсу літератури це означає втрату пародією суб'єктності як опори на лінгвістичну норму та власне мовця, автора. Стверджуючи, що в такому тексті автор імітується, являючи собою імовірнісний суб'єкт, і що текстуальна автопародія як пастиш є формою опору конотативним структурам означення мови і, відповідно, за Р. Бартом, спротивом ідеології, ми неминуче приходимо до необхідності визнання ситуації своєрідного пату, зачарованого кола у співвідношенні смислу та мови як структури.

Бунт проти розуму на території мови неможливо успішно завершити, і жоден шизоаналіз не буде у цьому помічним, оскільки постмодерністський текст також потребує смислу, нехай перетвореного, оскільки література поки ще твориться людиною і для людини. Автопародія не є тотальною війною структур означення проти знеособлених нарративних структур мови, внутрішньотекстовою батрахоміомахією, яким це може видатися з боку лівацької марксистської критики. На нашу думку, до вказаної точки зору слід додати, що концепти «метаповіді» («metafiction», Ф. Джеймсон), «метамовної гри» (У. Еко), «подвійного кодування» (Ч. Дженкс), які мають окреслювати структурно-формальну та смислову архітектоніку постмодерністського тексту, передбачаючи читача, абсолютизують його зануреність в мову та несхильність до гіперрефлексії, що поставила б під сумнів його власне «я», я реципієнта, адресанта, акцептора. Тому на нашу думку, принцип автопародійності та автопародія в постмодернізмі не сліпий деперсоніфікований Молох («статуя зі сліпими очима», Ф. Джеймсон), що постійно вимагає жертв смислу за велінням фатуму мови, яка (замість смерті) протилежна життю (Р. Барт), а лише «знак пробілу» (М. Епштейн), запрошення читачеві стати поруч з тінню автора (як «запрошення до страти», за назвою роману В. Набокова), постати суб'єктом текстової структури. Автопародія парадоксально урівноважує систему «текст-претексти-контекст-читач-реальність-автор», конструюючи релятивістського, «трансгресуючого» чи навіть «квантового» автора (маємо на увазі аналогію з феноменом «квантової зчепленості» часток, яка позірно заперечує фундаментальні закони фізичного континууму) чи суб'єкта, саме з боку читача, компенсуючи, таким чином, втрачену в процесі анігіляції репресивного наратора модернізму суб'єктність тексту.

Крім того, не слід забувати, що за умови відсутності дискурсивних норм аморфність мовлення, вказуючи на «білу пляму» на місці суб'єкта та смислу, парадоксально його конструює вже з боку мови тексту, того, що Р. Барт називав «референціальним вибором», тобто вибору мовцем форми позначення референта. Тому автопародія не лише фіксує тотальне заперечення і трансгресію меж стилістики та смислового тезаурусу всієї

попередньої літературної традиції, включно з модернізмом і, як наслідок, деструкцією усіх наявних форм усвідомлення художньо-естетичного, але є «такою саморефлексією в процесі письма або мовлення, коли в полі метамовної гри імітується суб'єктивність, або породжується імовірність ідентичності» [11].

Додамо, що в певний момент, цілком за діалектичним законом переходу кількості у якість (Ф. Енгельс), чи по аналогії з процесами у неврівноважених термодинамічних системах (точка біфуркації, І. Пригожин), чи структурами аутопоезису комунікативних систем (Н. Луман, Т. Лукман, Б. Латур) імітована суб'єктивність набуває певної аморфної стабільності, причому не мімікуючої щодо певного стилю, жанру, дискурсу та смислу, а цілком автономної, такої, що актуалізується в умовній точці біфуркації тексту як дисипативної системи, коли через хаос проривається ним же згенерований «вибух смислу». Ми б назвали це, цілком у дусі постмодерністської автопародії, імовірнісним суб'єктом, або «миттєвим (розчинним) суб'єктом» (instant subject) постмодерністського тексту, що з'являється і зникає за «вимогою» читача, як вимогою якщо не раціоналізувати, то хоча б концептуалізувати стохастичний хаос смислових імовірностей тексту. Або зникає, як і з'являється довільно, подібно до Джонсового чеширського kota, та ще й в суперпозиції, як автопародійного коментатора і наратора в текстовій реальності. І ця «імовірність ідентичності», згенерована тотальним автопародіюванням, як той «випадок, що попереду кудлатий, а ззаду лисий» (Fronte capillata, post est occasio calva) є короткотерміною, плинною можливістю «зібрати» світ з розсипаних пазлів, аби потім знову розсипати їх. Автопародія, як і пастиш, таким чином, є маркерами постмодерністського антиесенціалізму, адже заперечення дистинкції між текстом і контекстом, текстом і претекстами, насамкінець суб'єктом та об'єктом і може вважатися художньо-естетичним феноменом, що наближає постмодерну естетику до таких амбівалентних з точки зору традиційного наукового та естетичного реалізму концептуальних підходів, як акторно-мережева теорія, соціальний конструктивізм, енактивізм, трансгуманізм.

Висновок. Підсумовуючи, зазначимо, що література саме тому є літературою, що вона не *демонструє*, як, наприклад, візуальні й пластичні мистецтва, що не користуються семіотичним кодом мови в якості посередника між творцем і реципієнтом, а *зображує, показує описуючи* в опорі на мову, її техніки та практику та ноєзис свідомості. Тому навряд чи дзенський коан у східній традиції, чи естетика юген або моно-но-аваре в японській поезії та філософії, чи то розумна молитва у практиці ісихазму можуть бути співставлені з мовними практиками постмодернізму. *Показуючи*, постмодернізм позірно відмовляється від автора як суб'єкта й наратора, але оскільки все це відбувається у просторі мови, то вихід за межі сосюрівської дистинкції lingua-parole все одно не відбувається. Процесуальність, яка набуває статусу позасуб'єктної, такої, що відбувається з об'єктами, насамкінець з речами, неминуче вказує на традиційний для філософії й літературознавства постмодернізму концепт «складки» (Ж. Дельоз) як розриву неперервності тексту, комунікації в межах семіотичного трикутника, певну точку сингулярності, яка не просто ставить під сумнів, а елімінує традиційну теорію номінації, тобто питання про співвідношення імен та їх референтів. Звідси децентрованість і фрагментарність дискурсу в метафікціонізмі постмодерних текстів. Можна навіть припустити, що у випадку постмодерну не йдеться про дискурс як цілісність чи навіть сукупність дискурсивних технік і практик. Згадана квазіцілісність швидше є чимось подібним до темної матерії у традиційній фізичній дистинкції матерії та темної матерії, про яку відомо, що вона критично переважає кількість доступної людському досвіду матерії, а отже, існуючої в межах людської онтології. Це в повному сенсі хаос, який вдає із себе структуру, причому символічні та смислові ряди, які він безкінечно генерує, не приводять до нових концептуальних схем пояснення та розуміння, але навпаки «виштовхують» реципієнта, читача в ризоматичний простір згаданої «складки», поза, зовні концептуальної системи координат. На нашу думку, це є практично-філософським (наразі під практичною філософією розуміємо етику й онтологію комунікації, які нерозривно пов'язані) та естетичним феноменом, що підтверджують і демонструють тексти постмодерної традиції.

Список використаної літератури:

1. Кретов П. В., Кретова Е. И. Философия информации, проект нарративной онтологии и современная картина мира [Электронный ресурс] / П. В. Кретов, Е. И. Кретова // Сетевой научный журнал «Философские проблемы информационных технологий и киберпространства». – 2018. – №1 (14). – Режим доступа: http://cyberspace.pglu.ru/issues/detail.php?ELEMENT_ID=245116
2. Тейлор В. Е. Дифференд / В. Е. Тейлор // Энциклопедія постмодернізму; за ред. Ч. Вінквіста і В.Тейлора; пер. з англ. В. Шовкун; наук. ред. пер. О. Шевченко. – К.: Вид-во Соломії Павличко, 2003. – С. 128-129.
3. Маньковская Н. Б. Эстетика постмодернизма / Н. Б. Маньковская. – М.: Алетейя, 2000. – 347 с.
4. Эпштейн М. Парадоксы новизны. О литературном развитии XIX-XX веков / Михаил Эпштейн. – М.: Советский писатель, 1988. – 416 с.
5. Затонский Д. Модернизм и постмодернизм: мысли об извечном коловращении изящных и неизящных искусств / Дмитрий Затонский. – Харьков: Фолио; М.: АСТ, 2000. – 256 с.
6. Князева Е. Н. Энактивизм: новая форма конструктивизма в эпистемологии / Е. Н. Князева. – М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив; Университетская книга, 2014. – 352 с.
7. Miller J. The Writing Process of Donald Barthelme [Electronic recourse] / J. Miller // CUNY Academic Works. – 2014.. – Accessed mode: https://academicworks.cuny.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1247&context=cc_etds_theses.
8. Габермас Ю. Філософський дискурс модерну / Ю. Габермас; пер. з нім. та коментарі В. М. Купліна. – К.: Четверта хвиля, 2001. – 424 с.
9. Штайн К. Э. Метапоэтика: «размытая» парадигма / К. Э. Штайн // Текст: Узоры ковра. Сб. ст. научно-метод. семинара «Textus». – Вып. 4. – Ч. 1: Общие проблемы исследования текста. – СПб., Ставрополь: Изд-во СГУ, 1999. – С. 5-14.
10. Hutcheon L. A Theory of Parody. The Teachings of Twentieth-century Art Forms / L. Hutcheon. – New York: Methuen, 1985. – 168 p.
11. Пигулевский В. О. Ирония и вымысел: от романтизма к постмодернизму: Научное издание [Электронный ресурс] / В. О. Пигулевский. – Ростов-на-Дону: Фолиант, 2002. – 418 с. – Режим доступа: http://www.urg.iinfofiles/sites/pigulevsky-ironiya/04_paragraf_4-2.htm
12. Барт Р. Мифологии. Mythologies / Р. Барт; Зенкин С. пер. с фр. – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2000. – 320 с.
13. Юрков С. Е. Постмодернизм: приближение к антимиру / С. Е. Юрков // Серия «Symposium». Эстетика в интерпарадигмальном пространстве: перспективы нового века. – Вып. 16; Материалы научной конференции 10 октября 2001 г. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – С. 85-88.
14. González Rodríguez L. M. Intertextuality and Collage in Barthelme's short fiction / Rodríguez L. M. // Short Story Theories. A Twenty-First-Century Perspective. – 2012. – Vol. 49. – P. 249-269.
15. Kusnir J. Reality, Imagination and Possible Worlds in American Postmodern Fiction – Barthelme's Short Story “The Dragon” / J. Kusnir // Dream, Imagination and Reality in Literature. South Bohemian Anglo-American Studies. – 2007. – No. 1. – P. 34-40.
16. Нагель Т. На що схоже бути кажаном / Антологія сучасної аналітичної філософії, або жук залишає коробку / За наук. ред. А. С. Синиці. – Львів: Літопис, 2014. – 374 с. – С. 203 – 222.
17. Жижек С. Возвышенный объект идеологии / С. Жижек. – М.: Художественный журнал, 1999. – 114 с.

References:

1. Kretov, P. V., Kretova, E. I. (2018). Philosophy of Information, Project of Narrative Ontology and Modern Picture of the World. Setevoi nauchnyi zhurnal “*Filosofskie problem informatsionnykh tehnologii i kiberprostranstva (Network scientific journal “Philosophical Problems of Information Technologies and Cyberspace”)*”, 1(14). Retrived from http://cyberspace.pglu.ru/issues/detail.php?ELEMENT_ID=245116 (in Russ.).
2. Taylor, V. E. (2003). Dyferend. *Encyclopedia of Postmodernism*, 128-129. Kyiv: Publisher Solomia Pavlychko (in Ukr.)
3. Man'kovskaya, N. B. (2000). *Aesthetics of postmodernism*. Moscow: Aletheia (in Russ.)
4. Epstein, M. (1988). *Paradoxes of novelty. On the literary development of the XIX-XX centuries*. Moscow: Soviet Writer (in Russ.)
5. Zatonsky, D. (2000). *Modernism and Postmodernism: Thoughts on the Eternal Rotation of Fine and Non-Fine Arts*. Kharkov: Folio; Moscow: AST (in Russ.)
6. Knyazeva, Ye. N. (2014). *Enactivism: a new form of constructivism in epistemology*. Moscow–SPb.: Center for Humanitarian Initiatives; University Book (in Russ.)
7. Miller, J. (2014). The Writing Process of Donald Barthelme. *CUNY Academic Works*. Retrived from https://academicworks.cuny.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1247&context=cc_etds_theses
8. Habermas, Yu. (2001). *Philosophical discourse of modernity*. Kyiv: Fourth Wave (in Ukr.)
9. Stein, K. E. (1999). Meta-poetika: “blurred” paradigm. *Text: Patterns of carpet*, 4, 1: General problems of the study of the text, 5-14. St. Petersburg – Stavropol: Publishing house of SSU (in Russ.)

10. Hutcheon, L. (1985). *Theory of Parody. The Teachings of Twentieth-century Art Forms*. New York: Methuen.
11. Pigulevsky, V. O. (2002). *Irony and fiction: from romanticism to postmodernism*: Scientific publication. Rostov-on-Don: Publishing House "Foliant". Retrieved from http://www.urgu.info/urguinfofiles/sites/pigulevsky-ironiya/04_paragraf_4-2.htm (in Russ.)
12. Bart, R. (2000). *Mythology. Mythologies*. Moscow: Publisher Sabashnikov (in Russ.)
13. Yurkov, S. E. (2001). Postmodernism: Approaching an Anti-World. *Proceedings of the Scientific Conference October 10, 2001. Series "Symposium", Aesthetics in Interparadigmatic Space: Perspectives of the New Age*, 16, 85-88. St. Petersburg: St. Petersburg Philosophical Society (in Russ.)
14. González Rodríguez, L. M. (2012). Intertextuality and Collage in Barthelme's short fiction. *Short Story Theories. A Twenty-First-Century Perspective*, 49, 249-269.
15. Kusnir, J. (2007). Reality, Imagination and Possible Worlds in American Postmodern Fiction – Barthelme's Short Story "The Dragon". *Dream, Imagination and Reality in Literature. South Bohemian Anglo-American Studies*, 1, 34-40.
16. Nagel, T. (2014). What is it like to Be a Bat. *Anthology of modern analytical philosophy, or beetle leaves a box*, 203-222. Lviv: Chronicle (in Ukr.)
17. Zhizhek, S. (1999). *Sublime object ideology*. Moscow: Art Magazine (in Russ.)

KRETOV Pavlo Vasyliovych,

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

KRETOVA Olena Ivanivna,

Candidate of Pedagogic Sciences,
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

**THE PROBABILISTIC SUBJECT AS AN AGENT OF PARODIC NARRATIVE
IN A POSTMODERN TEXT**

Summary. Introduction. *The article is devoted to the specificity of correlation between the philosophical subject and the parody, grotesque and avtoparody with the structural and semantic principles of organization of postmodern text. Obviously, the discourses of humanitarian knowledge, including literary ones, become problematization in terms of the subject and the reality of particular relevance.*

The purpose of the article is to raise the question of the subject's transformation in the postmodern narrative in the conditions of parody, considered as the regulatory principle of the text and discourse.

Methods used in the study: textual analysis of sources, historical and philosophical analysis, analytical and hermeneutical methods in combination with contemporary history of ideas and culturological approach.

The results of the study are due to the following considerations. It goes on to attempt to rethink the notion of metapoetics of postmodern text. Since the poetics of the postmodern text appears as a dissipative system, and its conditional objects or subjects as relativistic chaos that pretends to be a system, it seems appropriate to label this contour phenomenon with the term "metapoetics" that encompasses the indicated open nature of text-reality and reality text "in the context of the interpretation of parody and the grotesque not as artistic and aesthetic categories or methods, but ontologizing, semantic structures of the text. The object of the study of metapoetics is not only the verbal creativity, the artistic and linguistic discourse, in which there is a reflection on the author's and other's texts, but the consideration of the system, "the author - the linguistic reality – the text" as an open structure, not limited to the frame frame of the "auto metadescription.

The originality and novelty of the research lie in the proposed interpretation of the concepts of a probabilistic subject in the postmodern text and narration, as well as in the metapoetic of the postmodern text.

Conclusion. *Although postmodernism rejects the author as a subject and narrator, but since all this occurs in the space of speech and the linguistic description of reality, there is no going beyond the limits of*

the linguistic picture of the world in the text itself. This exit is provided within the process of creating meanings by the recipient, in the noetic act of the probabilistic subject.

Key words: *subject, instant-probabilistic subject, parody, autoparody, grotesque, metapoetics, narrative, postmodern, text.*

*Одержано редакцією 14.03.2019
Прийнято до публікації 22.05.2019*

УДК 7.01+165.2:165
DOI:10.31651/2076-5894-2019-1-71-80

БРАТКО Костянтин Володимирович,
кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії та релігієзнавства
Черкаського національного університету
імені Богдана Хмельницького,
e-mail: kostia.bratko@gmail.com

ОНТОЛОГІЯ МУЗИКИ: ДО ВИЗНАЧЕННЯ ОСНОВОПОЛОЖЕНЬ ФІЛОСОФІЇ МУЗИКИ

У статті розглядаються питання визначення онтологічних основ філософії музики. Дослідження здійснюється з позицій фундаментально-онтологічного підходу, який на думку автора, найбільш повно відповідає філософським критеріям науковості. Предметом діалектичного аналізу та феноменологічної дескрипції виступає чисте становлення як основа музичного буття. (О. Лосев). Особлива увага приділяється виявленню та критичному аналізу причин і теоретичних наслідків помилкових точок зору щодо сутності музики, способу існування музичного твору, його відношення до реальності та його сприймання. В ході феноменологічного опису даностей музичного сприймання моделюється ситуація так званого первинного досвіду, вільного від упереджень як наївної, так і теоретичної настанови, що дозволяє, наскільки це можливо, наблизитися до «самого предмета» (Е. Гуссерль). Інтерпретація результатів феноменологічної дескрипції відбувається на основі ідеї М. Гайдеггера про істину як неприхованість буття суцього, що здійснюється у творі мистецтва. Це дозволяє виявити колізію між ризоморфним (Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі) чистим музичним становленням та формою музичного твору. Зняття цієї колізії із утриманням формального та ризоморфного, які вкорінені у чистому становленні, є одним із можливих шляхів побудови цілісної універсальної філософської теорії музики.

Ключові слова: *музика як така, чисте становлення, музичний твір, редуція, інтенціональний предмет, музична форма, ризома.*

Постановка проблеми. Постійна присутність музики у предметному полі філософського розмислу, її вражаюча суголосність із смисловою поліфонією філософських запитувань, сутнісна причетність до широкого кола питань соціо-гуманітарного пізнання, непересічна участь у духовно-практичній реалізації, збереженні і розвитку цінносно-смилових засад людського буття переконливо свідчать про її особливий статус в культурі, а отже і роль у культурному, тобто власне людському самоздійсненні. Музика належить до тих унікальних феноменів, які промовисто засвідчують історичні трансформації індивідуально-особового і суспільного буття, що виражаються у формах відповідного їм світовідношення.

Від самих початків до сьогодення філософія музики об'єднує дві структуроутворюючі складові: фундаментальну та прикладну. У своїй фундаментальній іпостасі вона запитує про онтологічну природу музики як такої, тоді як увага прикладного розмислу спрямована на різноманітні онтичні аспекти її реального існування. Очевидно і загальновизнано, що без розуміння того «що таке музика» її філософія неможлива. Проте, одностайність зникає коли йдеться про сутнісну специфіку предмета запитання, методика його відкриття, а також логічну послідовність теоретичної розбудови філософії музики. Розбіжності щодо предмета можна розділити на власне філософські та конкретно-наукові. Природа перших пов'язана з

тим, яке із напрацьованих в історії філософії визначень покладається за основоположне. М. Узелац говорить про них так: «... одне – це музика як така, інше – музика як мистецтво (точніше, музика в її чуттєвому, естетичному сенсі), а третє – музичний твір як естетичний предмет» [1, с. 3]. Перше з них ми будемо називати фундаментально-онтологічним, а друге та третє – прикладними. Обираючи другий або третій варіант, ми заміщуємо питання про буття музики як такої питанням про певні регіони її буття. І якщо в даному випадку ми не виходимо за межі філософії, то конкретно-науковий підхід здійснює такий вихід, значно розширюючи регіональний простір можливих пояснень. Він пропонує розуміти сутність музики психологічно, соціологічно, семантично, мистецтвознавчо, тощо. В результаті відповідь на присутнє питання «що таке музика?» постає у калейдоскопічній мінливості часткових тлумачень із властивим їм релятивізмом і скептицизмом.

Щодо методики відкриття предмета філософії музики відзначимо наступне. Фундаментально-онтологічне, прикладне та конкретно-наукове бачення визнають опосередковану даність предмета. Проте, якщо фундаментальна та прикладна настанови вдаються до редукції опосередкувань як таких, що стоять на заваді його відкриття, то конкретно-наукова просувається до сутності музики через їх тематизацію. Відповідним чином вибудовується логіка конституювання теорії. У першому випадку воно розпочинається із сутнісного визначення предмета, яке підготовлене попередніми редукціями. При цьому останні не входять до складу теорії, адже вони прояснюють «чим не є музика». Натомість у другому випадку таке визначення є прикінцевим, підсумовуючим та узагальнюючим результатом емпірико-індуктивного дослідження, яке знову ж таки, як наголошує Гуссерль, веде до релятивізму та скептицизму.

Із сказаного вище впливає наступний висновок. З'ясування онтологічної природи музики є необхідною умовою побудови її філософської теорії. Це завдання проблематизується через наявність декількох шляхів його вирішення. Отже, слід виявити пізнавальний потенціал виділених дослідницьких стратегій та виявити межі їх можливостей.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Основну частину джерельної бази статті склали дослідження О. Лосєва, Р. Інгардена, М. Гайдегера, Н. Гартмана. Актуальність основних положень підтверджувалася їх порівняльним аналізом з ідеями Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі. Критико-аналітичний контекст статті склали роботи М. Узелаца, Ю. Шабанової, В. Суханцевої, О. Гомілко.

Метою статті є дослідження фундаментально-онтологічного підходу як такого, що на нашу думку, якомога повніше відповідає філософським критеріям науковості, оскільки налаштовує на усвідомлення музики самої по собі, на розуміння, яке «не може знаходитися поза метафізикою» [1, с. 10].

Варто зауважити, що з точки зору постсучасності таке завдання виглядає вкрай «несучасним». Проте, це аж ніяк не означає, що постсучасність, яка позиціонує себе як постметафізична, постестетична і врешті постмузична не має усвідомлювати після *чого* вона.

Виклад основного матеріалу. Розробка онтологічної складової філософії музики у ХХ столітті відбувалася у руслі зусиль, спрямованих на повернення проблематики буття на вихідні позиції філософського мислення. До усвідомлення нагальності цього завдання філософи приходили різними шляхами, але мабуть кожен з них на свій лад міг би погодитися із вимогою Гайдегера: «Питання про смисл буття має бути *поставлене*» [2, с. 20]. Насамперед нашу увагу привертає плідна спроба застосування онтології до вирішення теоретичних проблем музики здійснена О. Лосєвим. І попри те, що він не створив цілісної теорії, його дослідження і сьогодні мають велике значення для розуміння сутності музики, способів її відкриття та осягнення.

Основним для філософії музики Лосєв вважає питання про те, «...що ж ми маємо вважати предметом музичного зображення? Що саме ми чуємо, коли сприймаємо музичний твір?» [3, с. 315].

Отже, замість прямого, само собою очевидного «що таке музика?» пропонується інше формулювання, яке здавалося б віддаляє нас від предмета. Що спонукає філософа вдаватися

до таких ускладнень? На нашу думку, справа полягає у тій таки ж складності предмета та його даності. У питаннях, що ставить Лосєв прочитується, що попри загально прийняті уявлення, музика як така і музичний твір (тобто музика як мистецтво) не те саме. Є музичне зображення і є його предмет; сприймаючи музичний твір ми чуємо і щось інше. Але, разом з тим, – як би банально це не звучало – зв'язок музики і твору неспростовний, а отже, перехід до музики як такої має відбуватися через твір, в точці їх сутнісного взаємного дотику. Її відкриття Лосєв здійснює шляхом виявлення і редукції хибних пояснень, забобонів, теоретичних побудов, які ототожнюють необхідні умови створення і даності музичного твору у сприйманні із самою музикою. В результаті з'ясовується, що музика не є ані фізичним, ані фізіологічним, ані психічним феноменом. Особливого відзначення заслуговує антипсихологістська позиція Лосєва, оскільки психологізм зберігає свій вплив на філософію та естетику дотепер, не зважаючи на його послідовну і аргументовану критику (у першу чергу з боку феноменологів). Суть психологізму, – відзначає Р. Інгарден, – «полягає в тому, що певним непсихічним предметам приписують риси психічності. Отже, психологістом є, наприклад той, хто вважає, що наприклад, V симфонія Бетховена є певною сукупністю переживань, які здійснювалися в душі Бетховена, коли він створював цю симфонію» [4, с. 187].

Так само виявляється, що музика по суті не є соціальним феноменом, хоча суспільно-історичні, соціокультурні чинники є умовою її створення, сприймання та оцінки.

Здійснені редукції дають можливість наблизитися до найсуттєвішого у музиці, до того, що безпосередньо дається у свідомості. І першою даністю такого наближення є час. Він і є точкою сутнісного дотику музики як мистецтва та музики як такої.

«Музика існує лише в часі, тобто музика живе і створюється як процесуальність. З цього боку вона цілком адекватна життю переживання взагалі» [5, с. 317]. Однак, у праці «Основне питання філософії музики» Лосєв говорить: «Утім навіть і час ще не є повна безпосередність музичної свідомості» [3, с. 319]. Головним аргументом на користь цього твердження є якісна наповненість часу. Але ж музика по суті і у безпосередній даності не є ані зображувальною, ані наративною. Отже, редукція має поширитися і на сам час, надаючи можливість виявити його глибинну субстанційну основу, яка не є ані часом, ані музикою, але без якої музика неможлива. Вона – безякісний час, тобто чисте становлення.

За відкриттям чистого становлення як онтологічної підстави музики здійснюється його феноменологічна дескрипція та категоріальна характеристика. Це завдання Лосєв вирішує спираючись на «Науку логіки» Гегеля, де категорія становлення постає основою діалектичної тотожності, «зняттям» протилежностей буття та ніщо. «Істина, – наголошує Гегель, – полягає не у бутті і не у ніщо, а у тому, що буття – не переходить, а – перейшло у ніщо, і ніщо – не переходить, а – перейшло у буття. Але однаковим чином, істина полягає не у їх нерозрізненості, а у тому, що вони не одне і те ж саме, що вони абсолютно відмінні, але настільки ж нероздільні та невіддільні і що кожне з них безпосередньо зникає у своїй протилежності. Отже, їх істина це – рух безпосереднього зникнення одного в іншому: становлення; такий рух, у якому вони обидва відмінні, але такою відмінністю, яка настільки ж безпосередньо розчинилася» [6, с. 140-141].

Безпосередня єдність, взаємопроникнення переходів (а точніше – єдність переходу) буття у ніщо та ніщо у буття виражається у двоякому (або ж двояко єдиному) визначенні становлення як *виникнення* (ніщо→буття) та *минуцості* (буття→ніщо). І хоча категоріальна конструкція тріади «буття – ніщо – становлення» вибудовується у сфері чистого, – за власним зауваженням Гегеля, – «порожнього» мислення, проте, вона не відірвана від пізнання реального, позаяк є логічним вираженням процесів «постійного *виникнення та минуцості* усього суцього» [7, с. 211].

Разом з тим, розглянуте тлумачення становлення слід розгорнути у формально-змістовній матриці понять виникнення та минуцості, що дозволить отримати категоріальну структуру, налаштовану на пізнання безпосередньо даного. Вирішення цього завдання не під

силу чистому спекулятивному розмислу. Його слід доповнити діалектичним опрацюванням досвіду такого сущого, яке зберігаючись у своїй конкретній визначеності, разом з тим, безпосередньо являє собою чисте становлення. Такою зразковою чуттєвою становленістю відрізняється музичний твір, адже як наголошує Лосєв: «Становлення у музиці тому і являє собою безпосередню даність, що воно сприймається у чистому вигляді і не потребує для себе ніяких пояснень, ніяких побудов і взагалі ніяких розмірковувань» [3, с. 327]. Таким чином, феноменологічна дескрипція музичного становлення складає основу філософії музики як теоретичної дисципліни, оскільки вона описує закони які «... говорять виключно про те, що є» [8, с. 42], про «просте», за висловлюванням Гуссерля, буття. Принагідно відзначимо, що зважаючи на феноменальну чистоту музичного становлення дана дескрипція у широкому пізнавальному контексті може розглядатися як феноменологічна пропедевтика прикладних філософських та конкретно-наукових досліджень різноманітних регіональних видів становлення. Отже, у руслі гегелівських міркувань, Лосєв наголошує, що музичне становлення це «насамперед виникнення. Однак це таке виникнення, яке у той самий час є зникненням» [3, с. 323]. Як таке воно є діалектичною єдністю перервності та безперервності, суцільності та переривчастості тощо. Воно вирізняється тим, що це «становлення не думки, але відчуття і не в області мисленої предметності, але в області чуттєвого сприймання речей об'єктивного світу» [3, с. 326].

Поділяючи тезу про предметно-чуттєву основу музичного становлення, ми разом з тим, маємо висловити декілька застережень щодо можливого спрощеного і зрештою, помилкового розуміння речевості, а точніше «чуттєвої плинності речей» [3, с. 326] у якості єдиного необхідного й достатнього субстрату музики. На доведення хибності даної думки наведемо наступні аргументи.

По-перше, об'єктивістсько-речове трактування музичного становлення виражає природну настанову свідомості і як таке не зважає на принципову онтологічну специфіку музичного твору, який, як наголошує Інгарден, є «... інтенціональним предметом вищого порядку. Якби ми навіть були найвними реалістами і вірили, що всі чуттєві якості речей, даних нам у чуттєвому сприйнятті, є реальними властивостями фізичних предметів, отже що якась система конкретних звуків є чимось реальним, то і тоді ми ще не могли б визнати музичний твір одним з реальних предметів» [9, с. 529]

Для природної настанови інтенціональне буття не існує. Вона розглядає твір мистецтва як річ. Унаслідок чого спотворюється, або ж взагалі зникає низка фундаментальних проблем естетичного пізнання і найперше – питання про природу, спосіб існування твору мистецтва та будову художньо-естетичного предмета. Дотично до музичного твору сюди додається питання про сутнісну своєрідність його темпоральності у порівнянні з триванням речей. Окрім того, знімається не менш важлива проблема взаємозв'язку між твором та реальністю, яка у формулюванні Н. Гартмана викладається так: «... як якесь реальне утворення, чуттєво дане подібно до інших речей, здатне дозволити «проявитися» якомусь від нього зовсім відмінному і за родом буття гетерогенному змісту» [10, с. 118].

Показово, що навіть найбільш послідовний прибічник об'єктивістсько-речового тлумачення твору мистецтва навряд чи вважає його лише річчю. На заваді цьому стає сам твір. Інкорпорований в область чуттєво даного світу речей, він виразно виявляє відмінність від свого оточення, прямо-таки «вириваючись» за його межі, покладаючи себе у істині іншого, відмінного існування.

З іншого боку, було б так само невірно ігнорувати зв'язок твору з речовим, адже воно складає його матеріальний фундамент, уможливорює його інтерсуб'єктивну даність. Тому онтологічна відмінність реального та інтенціонального є моментом їх співвідношення, а не ізолюючим фактором. Характер цього взаємозв'язку вирішальним чином визначається твором мистецтва, про що свідчать докорінні зміни у статусі реального, яке піддалося художньому оформленню. «Художнє творіння, – як відзначає М. Гайдеггер, – усвідкрито повідомляє про інше, воно є одкровенням іншого: творіння є алегорія. З річчю, зробленою та

виготовленою у художньому творінні суміщено і зведено воєдино дещо інше (курсив наш. – К. Б.). А зводить воєдино – грецькою *σύνβαλλειν*. Творіння є символ» [11, с. 87].

Під домінуючим впливом творіння екстенсифікуються та інтенсифікується прояви матеріальних властивостей речі. У високохудожніх творах вони доводяться до неможливої у природному стані кульмінації, як це відбувається, наприклад, з природним феноменом звуку, включеним у звуковисотну музичну систему. Здійснення символічного суміщення та зведення актуалізує акустичний потенціал звуку в усій його повноті, примушуючи його дійсно звучати.

Таким чином, не піддаючи сумніву очевидність зв'язку музичного становлення і музичного твору із чуттєво даним матеріальним світом ми, разом з тим, маємо зважати на те, що «...шлях до визначення речової дійсності провадить не через річ до творіння, а навпаки через творіння до речі» [11, с. 131]. Перефразовуючи відомий заклик Гуссерля, скажемо: філософія музики у своїх основоположеннях має повернутися «до самого музичного твору» як до інтенціонального предмета.

По-друге, із зазначеного вище випливає, що ігнорування онтологічної специфіки музичного твору також унеможливує вирізнення та специфікацію його естетичного сприймання. Адже, з феноменологічної точки зору, «...вихідним пунктом кожного разу із необхідністю виявляється безпосередньо даний предмет, від якого рефлексія повертається до відповідного способу усвідомлення і до потенційних способів усвідомлення, що містяться у ньому в плані горизонту, а потім до тих способів, у яких він, як той самий, міг би бути усвідомленим інакше, у єдності якогось можливого життя свідомості» [12, с. 123]. Отже, якщо музичне становлення дійсно розгортається у сфері речового, а не інтенціонального, то типізація модусів чуттєвого сприймання твору корелює з типологічними особливостями саме реальних предметів. Але, тоді це буде не естетичне сприймання.

У надзвичайно точних та детальних дослідженнях естетичного переживання Роман Інгарден описує процес поступового розмивання зв'язку між естетично налаштованою чуттєвістю та реальністю. Спочатку відбувається «...гальмування «нормального» процесу переживань, спрямованих відносно до предметів оточуючого його реального світу» [13, с. 128]. У цьому стані актуальні переживання реального довкілля послаблюються або ж повністю зникають. «Відбувається явне *звуження* поля свідомості відносно цього світу... переконання у існуванні реального світу ...відсувається на другий план, втрачає значення і силу» [13, с. 128]. І врешті-решт, «...може виникнути особливе і ...добре знайоме нам явище quasi-забуття реального світу» [13, с. 128].

І, по-третє, погоджуючись з речовинним тлумаченням музичного твору, ми ставимо під сумнів результати розглянутих вище редукцій і, між іншим, редукції фізичної реальності, що передувала відкриттю чистого становлення як буттєвої основи музики. Більше того, *взяття в дужки* хоча б одного з редукованих моментів, на нашу думку, невідворотно тягне за собою усі інші, адже вони, як відзначалося вище, так само є необхідними і рівноправними у своїй необхідності умовами сприймання музичного твору. А отже, тоді виникає питання про правомірність пріоритетного виділення саме фізично-речового з-посеред, наприклад, фізіологічного або психічного.

Феноменологічний аналіз переконливо спростовує положення, за яким естетичне сприймання обмежується чуттєво даною фізичною реальністю. Запобігти подібним рецидивам природної настанови ми можемо, зберігаючи у розмислі інтенціональну природу музичного твору. Між іншим, саме з таких позицій Лосєв розкриває таємницю вражаючого впливу музики на реципієнта. Він говорить: «Такого роду внутрішнє хвилювання людина переживає тому, що музика дає їй не який-небудь застиглий та нерухомий, хоча і самий прекрасний образ, але змальовує їй саме *походження* цього образу, його *виникнення*, хоча тут же і його *зникнення*» [3, с. 326]. І далі: «...лише чиста музика володіє засобами передавати цю без-образну стихію життя, тобто його чисте становлення» [3, с. 327]. Зазначимо, що ані чисте становлення, ані без-образне та й сам образ не є речами об'єктивної реальності попри те, що

з'являються вони на основі чуттєвого сприймання фізичних феноменів.

Що ж відкриває феноменологічна дескрипція у чистому становленні? Відповідаючи на це питання ми намагалися моделювати враження так званого первинного досвіду, суб'єктом якого виступає реципієнт, який взагалі вперше, а отже неупереджено, чує музику.

Вже у початкову мить слухання ми пересвідчуємося у тому, що маємо справу із специфічним феноменом, який знову ж таки, відрізняється від феноменів реальних. Останні невіддільні від речового носія; у реальності завжди звучить «щось»: шурхотить листя, плескає вода, скрипить стара підлога, щебечуть ластівки. Інакше кажучи, у звуці заявляє про себе річ, тобто природний звук необхідно вказує на свого носія. У цьому нас переконують емоційні стани, що супроводжують слухання, для якого носій звуку невідомий. Насторожене здивування, неспокій, тривога й інколи навіть страх свідчать про неприродну нестачу речі, що звучить; про нездоланне прагнення віднайти її аби уникнути іноді цілком можливого афекту. Ситуація не зазнає істотних змін якщо замість вказаних емоцій переживаються позитивні, але і тоді так само відчувається неприродний брак носія.

Натомість у слуханні музичного твору нам дається чисте, нерепрезентаційне звучання, яке представляє себе і лише себе. Нашу увагу поглинає воно, а не музичні інструменти. Звісно, ми не можемо повністю абстрагуватися від них, вони усе ж таки неявно, периферійно мають на увазі, але їх присутність у досвіді не першорядна і не зобов'язуюча. Ми можемо навіть не впізнавати який саме інструмент звучить або взагалі не знати його, а у звучанні симфонічного оркестру вони можуть просто розчинитися. Проте, це ніяким чином не впливає на сприймання музики.

Звукосприймання, що тримає «у дужках» речовий носій, виникає завдяки перебудові перцептивного поля, спричиненої музичним твором. На першому плані тут перебувають його неречові моменти. Відповідним чином переорієнтовуються і чуттєві інтенції, пристосовуючись до свого предмета. Вони демонструють здатність відкривати більш глибокі відмінності у побудові твору, недосяжні для наївної чуттєвості або ж для сприймання, що формується емпірично налаштованими конкретно-науковими презумпціями. Зокрема йдеться про відсутність зовнішніх меж тяглості музичного твору. У чистому становленні, як відзначає Лосєв, «початкового пункту не існує, оскільки будь-який такий пункт був би абсолютно нерухомістю, а вона виключається вже самою природою становлення. Також і питання про наявність кінцевого пункту становлення на тих самих підставах не має смислу, оскільки такий пункт припиняв би становлення, тобто воно б просто знищувалося» [3, с. 327].

Для природно настановленої свідомості дане положення вочевидь є спекулятивно-схоластичним, таким що суперечить реальному досвіду. Адже безглуздо заперечувати, що музичний твір починається, якийсь час триває і зрештою завершується. До того ж стверджувати протилежне означає відкидати саму можливість композиції як сталої, структурованої музичної цілісності, у якій ніби долається часова континуальність. Проте, навіть у наївному слуханні відкриваються моменти, які не піддаються опису з його позицій.

З чого насправді починається твір? З першого звуку або акорду? Але для реципієнта таким початком може бути, наприклад тиша, що запановує перед тим і яка сприймається як складова твору, а не те, що зовнішньо передує йому. Саме тому славнозвісні «Чотири хвилини тридцять три секунди Джона Кейджа», «Похоронний марш на смерть Великого Глухого» Альфонса Алле аж ніяк не віддаляють слухача від музики, а радше – навпаки. У такому наближенні ми пересвідчуємося у правомірності гегелівського тлумачення становлення, моментом якого є перехід ніщо (тиші) у буття (звучання). І у цьому виникненні, яке ми зазвичай називаємо «початком», становлення здійснюється повністю, воно з'являється відразу, ніби продовжуючи плинність, яку ми не чули дотепер. Засновник *Continuos music* Любомир Мельник щодо цього говорить: «Ви можете просто натиснути одну ноту і BANG! перед вашими очима відкривається увесь Всесвіт»[14].

Тому у слухача немає і не може бути впевненості, що саме так, а не інакше, саме з цього звука, з цього акорда має починатися твір. Цей початок радше довільний, випадковий

ніж очевидно необхідний, так би мовити, аподиктичний.

Так само складаються справи і з завершенням твору. Навіть тоді, коли воно композиційно підготовлене, чітко акцентоване, ми не впевнені, що це кінець, що саме тепер і саме так твір має необхідно завершитися і що його продовження неможливе. Ми дослуховуємося до тиші в очікуванні на продовження, достеменно відчуваючи перехід «зникнення» у «виникнення» (ніщо у буття), відчуваючи подальше тривання музики попри припинення виконання. Примітно, що таке потенційне переживання припиняється не саме по собі, а так би мовити, немuzичними обставинами, наприклад, рухами виконавців.

Відповідно у музичному становленні немає ані серединного, ані іншого сталого моменту. Йому не властива стійка внутрішня диференціація складових та фіксовані розриви між ними. Кожна з них існує у переході до іншої, а отже у зникненні в останній. При цьому це не перехід-стрибок, а перехід-перетікання, адже між умовно розділеними моментами завжди присутній інший (навіть якщо це тиша) і так до нескінченності. Інакше кажучи, будь-який з них зникає в мить свого виникнення і у цьому виникненні-зникненні він «спрямовується», «тяжіє» до сусідніх моментів і зрештою, «до усієї нескінченності точок, із якої складається саме становлення» [3, с. 328]. У кожному мить становлення здійснюється повністю, а отже, музичний твір може завершитися будь-коли (власне так він і завершується) і навпаки, він завжди може продовжуватися далі. А спроби Кейджа і Алле парадоксально засвідчують, що він може і не починатися, а лише матися на увазі. З огляду на вище зазначене Лосев визначає формальний принцип побудови музичного становлення: «...усе в усьому» [3, с. 329].

Цим підсумуванням феноменологічна дескрипція прокреслює межу, від якої розпочинається інтерпретація її здобутків. Вихідним пунктом нам буде слугувати усвідомлення істини становлення, що відбувається у музиці; усвідомлення, що живиться гайдеггерівським тлумаченням істини як *αλήθεια*, неприхованості суцього, як дійсно існуючого. «У художньому творінні істина суцього покладає себе у творіння. «Покладання» означає тут – приводити до стояння. Те або інше суще ... приводиться у творінні до стояння у світлості свого буття. Буття суцього входить у постійність свого світіння» [11, с. 123]. А відтак йдеться про онтологічну неприхованість, яку «не ми самі передумовлюємо ... але сама неприхованість суцього (буття) переносить нас у таке буттєвування, що ми, представляючи, постійно виставлені у неприхованість і залежимо від неї» [11, с. 159-161]. Далі Гайдеггер відзначає, що «одним із способів здійснення істини є буття творіння творінням» [11, с. 167]. Отже, становлення здійснюється у перебуванні музичного твору у своїй сотвореності. Але принцип побудови музичного твору докорінно суперечить керівному принципу чистого становлення: він має початок і кінець; складається із лінійно послідовних, нерідко виразно розрізнених частин; у ньому панує єдність композиції, доцентрової та структурно упорядкованої. «Класична музика, – як відзначає Любомир Мельник, – зацікавлена в красі композиції» [14]. Модель розгортання її творів ближча – за окресленням Дельоза-Гваттарі – до «дерева-кореня», тоді як «усе в усьому» чистого музичного становлення радше тяжіє до «ризому».

На перший погляд, інкорпорація розглянутої вище аналітики становлення у змістовний контекст постмодерністського дискурсу неправомірна через сукупність обставин, розкривати які в даній статті недоречно. Проте, навіть побіжне ознайомлення з основними характеристиками ризому дає підстави принаймні вказати на моменти дискурсивних перетинів, сподіваючись на прояснення колізії, породженою присутністю чистого становлення у часових межах та структурних побудовах музичного твору.

Дельоз і Гваттарі стверджують, що «...будь-яка точка ризому може – і має бути – приєднана до будь-якої іншої її точки... В ризомі немає точок або позицій, які ми знаходимо в структурі... Є лише лінії ... ризома не відповідає ні за структурну, ні за породжуючу модель. Їй чужа будь-яка ідея генетичної осі як глибинної структури» [15].

Знаменно й те, що ілюструючи дані характеристики Дельоз та Гваттарі звертаються до

музики. Так дотично до принципу неозначуваного розриву говориться: «Музика не перестає спускати свої лінії вислизання, як і «множини, що перебувають у трансформації», навіть перекидаючи власні коди, які структурують та одерев'янюють її» [15]. Щодо принципу множинності: «Коли Глен Гульд прискорює виконання музичного фрагмента, він... перетворює музичні точки в лінії, змушує сукупність розмножуватися» [15]. Схожим чином будується і неперервна музика Мельника, її принцип – «триваюча неперервність лінії звуку» [16].

Таким чином, несподівано виявляється невідповідність класичних принципів побудови музичного твору формальному онтологічному принципу побудови музики як такої. Здавалося б вийти із цієї колізії можна піддавши редукції форму твору і нарешті, отримати бажаний предмет у його абсолютній чистоті. Але ціною такого відкриття буде відмова від більшої частини музики, що дійсно відома з історії художньої культури принаймні від кінця XVI до початку XX ст., коли музична форма стає самодостатньою.

О. Лосев навряд чи погодився б з таким вирішенням, хоч би з огляду на те, що міркуючи про онтологічні підстави музики, він не відкидає її чуттєвої, естетичної іпостасі, навпаки, саме в ній він відкриває чисте музичне становлення і мислить він саме ту музику, про яку щойно йшлося. Підтвердженням тому є і творчий доробок філософа, у якому категорії форми надається значна увага. Між чистим музичним становленням та музичною формою немає суперечності. Навпаки, філософія музики має оперувати поняттям «... музики взагалі, тобто музичної області як найширшим поняттям, яке *містить у собі* (курсив наш. – К.Б.) поняття музичної форми (форми музики) і зрештою, виділеного з області музичної форми (яка є чистою потенційністю твору, умовою його актуалізації) музичного твору, як предмета із специфічними музичними характеристиками» [17, с. 293].

Висновок. Отже, визначення чистого становлення як онтологічної підстави музики надає можливість обґрунтованої та послідовної розбудови цілісної теорії в ході виведення, аналізу та співвіднесення категорій музичної форми, інтенціонального предмета, музичного твору, естетичного предмета, художньо та естетично цінних властивостей музики та ідеї музики як такої. Ключову роль у вирішенні даних завдань, на нашу думку, має відіграти застосування поняття інтенціонального предмета у дослідженнях музичного твору.

Список використаної літератури:

1. Узелац М. Философия музыки А. Ф. Лосева: на пути к новому пониманию бытия музыки [Электронный ресурс] / М. Узелац. – Режим доступа: http://www.uzelac.eu/Strane_studije/33_Losev_2013.pdf
2. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер; перевод с немецкого В. В. Библихина. – Харьков: Фолио, 2003. – 503 с.
3. Лосев А. Ф. Основной вопрос философии музыки / А. Ф. Лосев // Философия. Мифология. Культура. – М.: Политиздат, 1991. – С. 315-336.
4. Ingarden R. O psychologii i psychologizmie w nauce o literaturze / R. Ingarden // Szkice z filozofii literatury. – Kraków: Znak, 2000. – S. 186-199.
5. Лосев А. Ф. Строение художественного мироощущения / А. Ф. Лосев // Форма – Стиль – Выражение. – М.: Мысль, 1995. – С. 297-320.
6. Гегель Георг Вильгельм Фридрих. Наука логики / Георг Вильгельм Фридрих Гегель // Наука логики. В 3-х томах. – М.: Мысль, 1970. – Т. 1. – 501 с.
7. Шинкарук В. И. Логика, диалектика и теория познания Гегеля / В. И. Шинкарук. – К.: Изд-во Киевского университета, 1964. – 295 с.
8. Гуссерль Э. Логические исследования: пролегомены к чистой логике / Э. Гуссерль. – К.: Вентури, 1995. – 256 с.
9. Ингарден Роман. Музыкальное произведение и вопрос его идентичности / Роман Ингарден. // Исследования по эстетике; перевод с польского А. Ермилова и Б. Федорова. – М.: Издательство иностранной литературы, 1962. – С. 403-570.
10. Гартман Николай. К основоположению онтологии / Николай Гартман; перевод с немецкого Ю. В. Медведева, под редакцией Д. В. Складнева. – СПб.: Наука, 2003. – 639 с.
11. Хайдеггер М. Исток художественного творения / М. Хайдеггер; перевод с немецкого Михайлова А. В. – М.: Академический проект, 2008. – 528 с.
12. Гуссерль Эдмунд. Картезианские размышления / Эдмунд Гуссерль; перевод с немецкого Д. В.

- Скляднева. – СПб.: Наука, 2001. – 315 с.
13. Ингарден Роман. О различном познании литературного произведения / Роман Ингарден; перевод с польского А. Ермилова и Б. Федорова // Исследования по эстетике. – М.: Издательство иностранной литературы, 1962. – С. 114-155.
 14. Fifteen Questions with Lubomyr Melnyk [Electronic recourse]. – Accessed mode: <https://15questions.net/interview/fifteen-questions-lubomyr-melnyk/page-1/>
 15. Делез Жиль, Гваттари Феликс. Введение: ризома [Электронный ресурс] / Жиль Делез, Феликс Гваттари // Капитализм и шизофрения. Кн. 2: Тысяча плато. – Режим доступа: <https://www.rulit.me/books/kapitalizm-i-shizofreniya-kniga-2-tysyacha-plato-read-250949-1.html>
 16. Lubomyr Melnyk. Continuous Music. A New Language for the Piano [Electronic recourse] / Melnyk Lubomyr. – Accessed mode: <http://www.lubomyr.com/continuousmusic.html>
 17. Pocięj Bohdan. Roman Ingarden a polska myśl muzykologiczna / Bohdan Pocięj // W kręgu filozofii Romana Ingardena. – Kraków: PWN, 1995. – S. 289-297.

References:

1. Uzelac, M. (2013). *Philosophy of music of A. F. Losev*. Retrieved from http://www.uzelac.eu/Strane_studije/33_Losev_2013.pdf (in Russ.)
2. Heidegger, M. (2003). *Being and time*. Kharkov: Folio (in Russ.)
3. Losev, A. F. (1991). The main question of the philosophy of music. *Philosophy. Mythology. Culture*, 315-336. Moscow: Politizdat (in Russ.)
4. Ingarden, R. (2000). On psychology and psychologism in the science of literature. *Sketches from the philosophy of literature*. Krakow: Znak (in Pol.)
5. Losev, A. F. (1995). The structure of artistic attitude. *Form - Style - Expression*, 297-320. Moscow: Thought (in Russ.)
6. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1970). *Science of Logic. Science of Logic, I*. Moscow: Thought (in Russ.)
7. Shinkaruk, V. I. (1964). *Logic, dialectics and Hegel's theory of knowledge*. Kiev: Publishing House of Kiev University (in Russ.)
8. Husserl, E. (1995). *Logical Studies: Prolegomens to Pure Logic*. Kiev: Venturi (in Russ.)
9. Ingarden, Roman. (1962). A piece of music and the question of its identity. *Studies on aesthetics*, 403-570. Moscow: Foreign Literature Publishing House (in Russ.)
10. Gartman, Nikolay (2003). *On the basis of ontology*. St. Petersburg: Science (in Russ.)
11. Heidegger, M. (2008). *Source of artistic creation*. Moscow: Academic Project (in Russ.)
12. Husserl, Edmund (2001). *Cartesian meditations*. St. Petersburg: Science (in Russ.)
13. Ingarden, Roman (1962). On the various cognitions of literary works. *Studies in Aesthetics*, 114-155. Moscow: Foreign Literature Publishing House (in Russ.)
14. *Fifteen Questions with Lubomyr Melnyk*. Retrieved from <https://15questions.net/interview/fifteen-questions-lubomyr-melnyk/page-1/>
15. Deleuze, Gilles, Guattari, Felix. Introduction: Rhizome. *Capitalism and schizophrenia, 2: Thousand plateau*. Retrieved from <https://www.rulit.me/books/kapitalizm-i-shizofreniya-kniga-2-tysyacha-plato-read-250949-1.html>
16. *Lubomyr Melnyk Continuous music. A New Language for the Piano*. Retrieved from <http://www.lubomyr.com/continuousmusic.html>
17. Pocięj Bohdan. (1995). Roman Ingarden and Polish musicological mind. *In the circle of Roman Ingarden philosophy*. Kraków: PWN (in Pol.)

BRATKO Kostiantyn Volodymyrovych,

Candidate of Philosophical Sciences,
Associate Professor of the Department of Philosophy
and Religious Studies
Bogdan Khmelnytsky National University of Cherkasy,
e-mail: kostia.bratko@gmail.com

ONTOLOGY OF MUSIC:

TO THE DEFINITION OF FUNDAMENTALS OF THE PHILOSOPHY OF MUSIC

Summary. Introduction. A necessary condition for building an integral philosophical theory of music is the study of its ontological nature. In modern philosophy and science, a number of approaches are used to solve this problem. That is why it is fundamentally important to determine their theoretical and methodological potential. In a generalized form, we are talking about a comparative analysis of the fundamental ontological, applied and concrete scientific approaches. It should be borne in mind that this analysis is done in the conditions of profound changes in the ideas of rationality and criticism of classical philosophy.

Purpose. *The study of the nature of musical being from the standpoint of a fundamentally ontological approach in order to ascertain its possibilities in determining the fundamental ideas of the philosophy of music.*

Methods. *Reduction, phenomenological description, dialectical analysis, hermeneutic interpretation, comparative descriptive method. Results. The subject of dialectical analysis and phenomenological description is pure becoming as the basis of musical existence (A. Losev). From the dialectical point of view, pure becoming is considered as a continuous transition of being into nothing and nothing into being (Hegel). The erroneous points of view on the essence of music, the way a musical work exists, its relation to reality and the specifics of its aesthetic perception are clarified and critically analyzed. Phenomenological description revealed the fundamental principles of the existence of musical formation. Hermeneutic interpretation and comparative descriptive analysis of the results obtained revealed a collision between the rhizomorphic formation (G. Deleuze, F. Guattari) of pure becoming and the musical form.*

Originality. *The fundamental ontological approach to the study of music reveals its essential, universal and constant foundations. As a result, prerequisites are created for the construction and development of a holistic philosophical theory, as well as the formation of strategies for studying concrete historical forms of music in the past, present and future. An important feature of such a theory should be the unity and mutual complementarity of classical and postclassical approaches.*

Conclusion *Among the immediate topics of such research, let us highlight the ontological problems of the form and mode of existence of a musical work, its artistic and aesthetic values, semantic content and ideas.*

Key words: *music as such, pure becoming, piece of music, musical composition, reduction, intentional object, musical form, rhizome.*

Одержано редакцією 05.04.2019

Прийнято до публікації 22.05.2019

УДК 164.031: [164.02+164.053+8'22] (045)
DOI:10.31651/2076-5894-2019-1-80-87

АСТАПОВА-ВЯЗЬМИНА Елена Игоревна,
кандидат философских наук,
доцент кафедры философии и
религиоведения
Черкасского национального университета
имени Богдана Хмельницкого,
e-mail: ast.elen.ig@gmail.com

АРГУМЕНТАЦИЯ ПРИНЯТИЯ РЕШЕНИЙ ИЛИ ЗНАКОВЫЙ ФОН ПРАКТИЧЕСКОГО АРГУМЕНТА

В статье рассматриваются аргументационные стратегии принятия решений в социальном контексте. Корректируя нашу жизнь, цифровая эпоха меняет привычные для нас знаковые системы. Среди последних особенно выделяется текст, представляя собой результат значений, смоделированный нами как экземпляр этой системы. Анализ текста позволяет нам расшифровать семиотические свойства не только ситуации, в которой он существует, а также спрогнозировать ту, в которой цель этого текста будет реализована. Ситуацию следует интерпретировать как «семиотическую структуру, элементы которой являются социальными значениями и в которую «вещи входят как носители социальных ценностей», по мнению М. Халлидея. В качестве иллюстрации знакового фона практического аргумента рассматриваются некоторые рекламные ролики украинского телевидения. Практический аргумент, реализуясь в обобщенных социальных контекстах, включает несколько плоскостей убеждения и манипулирования, совершая замещение функций, ролей, предлагая и формируя новые элементы для цели и реакции на эту цель, а также оценку, как соответствие уже имеющимся ценностям, задачам, привычкам и приоритетам. Мотивированный текстуальный выбор показывает понимание сегодняшней знаковой ситуации и формирует новые семиотические системы, а также показывает способы и варианты убеждения аудитории. Таким образом, знаки не могут быть отделены от конкретных форм социального общения и не могут существовать без него.

Ключевые слова: *знаковая система, текст, реклама, аргументация, практический аргумент,*

принятие решения, социальная семиотика.

Постановка проблемы. Цифровая эпоха вносит свои коррективы в нашу жизнь, меняя привычные знаковые системы и предлагая совершенно новые. Последние, влияя на некоторые аспекты деятельности человека, обращают внимание на то, как мы используем полученную информацию. Многие из того, что делает человек, включает в себя решение. Оно часто фокусируется в контексте вопроса свободы, а также вопроса выбора, иначе говоря, речь идет о целенаправленном вариативном поведении. Например, я хочу купить машину. Какую марку мне следует выбрать? Я не могу выйти за пределы приемлемой для меня ценовой политики, а также мне необходимо учесть все особенности дальнейшей эксплуатации транспортного средства. Если я хочу пить, то мне следует выпить воды или речь пойдет о напитке, который часто рекламируется и, согласно рекламе, отлично утоляет жажду? При выборе подарка следует ориентироваться на собственные предпочтения, обратиться за советом к знакомым, заглянуть в Интернет и т.д.?

Приняв решение, мы начинаем его реализовывать, однако нас будет интересовать не столько то, как это решение *было* или *должно было быть* принятым, сколько то, как *на самом деле* оно принималось, т.е. что повлияло на это решение, почему мы сделали так, а не иначе. Безусловно, это и вопрос того, как человек может координировать свое решение с течением времени, как может действовать, если есть нехватка или неопределенность информации, а также как согласовывать людям свои действия в принятии социальных решений.

Анализ последних исследований и публикаций. Изучению языка как социальной системы посвящены работы М. Халлидея [1]. Особенности функционирования языковых семиотических инструментов рассматриваются в работах К. Калдас-Колтард [2], Ф. Ваннини [3], Т. ван Леувена [4]. Проблемы социальной семиотики анализируются в научных статьях М. Ильина [5], М. Гавриловой [6]. Теория аргументации представлена работами В. Брюшинкина [7], А. Алексеева [8], Е. Лисанюк, И. Микиртумова, проблематика согласованности отношений и отношений последовательности – работами создателя скрипт-теории Р. Абелсона [9]. Тема роли языка в социальных практиках характеризуется Р. М. Блакаром [10].

Цель данной работы – рассмотреть знаковый фон стратегий аргументации в социальном контексте, их влияние на формирование ситуации принятия решения. Будем опираться на концепцию М. Халлидея, который рассматривал язык как ресурс для конструирования смысла, что позволяет анализировать кодирование социальной реальности в языке и символическое влияние языка на людей.

Изложение основного материала. Говоря о языке как семиотической системе, мы характеризуем и текст, который представляет собой результат значений, смоделированный нами как экземпляр системы. При этом понятие «текст» будем понимать в самом широком значении, как организованный набор знаков, передающих информацию, включая языки, фильмы, рисунки, жесты и т. д. В качестве иллюстрации можно рассматривать светофор, знаки пешеходного перехода и т. д. Например, семантическое значение опасности или разрешения какого-либо действия, связаны с семиотической формой – цветом. Так, красный и зеленый цвета широко используются в различных сигнальных системах оповещения, начиная от двойки в дневнике, поставленной красным цветом пасты и заканчивая знаком «стоп» на железнодорожном переезде.

Из описанных М. Халлидеем трех функций языка, каждая из которых организована своей собственной системной сетью: экспериментальное значение, межличностное значение и текстовое значение, нас будет более всего интересовать именно последнее. Здесь речь пойдет об актуальности в контексте. Авторы создают тему и актуальность использования языка. Все это находит свое воплощение в предложении, как содержащем их значение. Почему артикулируем свое внимание на тексте? Потому что анализ текста позволяет нам

расшифровать семиотические свойства не только ситуации, в которой существует текст, а также спрогнозировать ситуацию, в которой цель этого текста будет реализована. Ситуацию следует интерпретировать как «семиотическую структуру, элементы которой являются социальными значениями и в которую «вещи входят как носители социальных ценностей» [1, р. 34].

Темы, вопросы и проблемы социальных исследований не являются культурно независимыми или нейтральными, они отражают конкретные культурные, профессиональные условия, потребности и интересы. Не претендуя на глубокий анализ, рассмотрим некоторые аспекты сложных взаимодействий знаков в рамках различных семиотических ресурсов.

Процесс аргументации, конечно же, не сводится только к логическим характеристикам, он включает эмоциональные, моральные, культурные компоненты. Как замечает В. Брюшинкин, в 50-х годах XX века в исследовании аргументации произошел коммуникативный поворот. В рамках коммуникативной концепции появилась схема: субъект аргументации → система аргументов → адресат аргументации.

Речь идет о работах С. Тулмина, Х. Перельмана. Достоинством этой схемы явилось включение субъекта адресата в структуру аргументации, означающее признание их возможных различий по отношению к предмету убеждения. В этом коренное отличие коммуникативной схемы от логической, в которой субъект и адресат признаются одинаково устроенными абстрактными рациональными субъектами [7, с. 6].

Возникает вопрос: как построить убедительную систему аргументации? В. Брюшинкин отмечает, что убеждение всегда касается какой-либо предметной области и связано с оценкой некоторого суждения как приемлемого. К таким компонентам относятся представления адресата о предметной области убеждения, служащие основанием приемлемости фактических суждений, и ценностные представления адресата, служащие основанием его оценочных суждений. Универсальные принципы, с этой точки зрения, можно рассматривать либо как обобщения фактических суждений, либо как суждения об абстрактных объектах, вводимых непосредственно в предметную область. И автор начинает с анализа ценностных представлений, называя их опорами убеждений, а также различает три вида их: ценности, интересы, психологические установки [7, с. 12-15].

Для анализа заявленной позиции мы, прежде всего, должны опираться на язык, как модель, которая используется в социальном контексте. Одним из авторов, анализировавших данную позицию, был М. Халлидей, который интересовался социальным использованием языка. Необходимо уточнить, как мы кодируем события в языке и тем самым предлагаем выбор. Самым простым действием будет анализ слов, которые мы употребляем в том или ином тексте. Однако эти слова, в свою очередь, будут влиять на целостное восприятие текста и формировать новые знаковые системы.

Использование некоторых вариантов именованности при описании кого-то, позволяет нам ранжировать людей в социальной плоскости. Например, для описания женщины мы чаще прибегаем к словам «мать», «жена», мужчин же мы реже описываем как «отец» и «муж». Некоторые слова могут быть коллективизированы, а некоторые индивидуализированы. Например, мы часто слышим от политиков: «Украина не согласна...», «Украина выразила протест или сочувствие...», что скрывает того, кого они на самом деле имеют в виду в каждом конкретном случае. Иногда в тексте участники могут быть представлены через функцию: если мяч или игра, то, скорее всего речь идет о детях, если «красота», то о женщине. Подобную функцию несут и местоимения, например, «мы», «они», которые часто используются, чтобы связать нас с какими-то идеями или противопоставить им. И поэтому язык не только служит нам для описания мира, но и составляет мир.

Если перед нами текст, мы можем проанализировать основной выбор слов, которые использует автор. Например, в тексте звучат слова «креативность», «новаторство», «инновации». Функциональность этих слов очень активна, но возникает вопрос, одинаково

ли они звучат для людей разных поколений.

Рекламный ролик представляет собой сокращенный коммуникативный акт, встроенный в текст. Подаваемая роликом информация организуется упрощенно и сжато, напротив, проектируемая им реальная ситуация может быть наполнена совершенно непредсказуемыми сопутствующими событиями. В подобном обмене информацией прослеживается инициатива (цель) и ответ на предлагаемые данные.

Ориентируясь на конечный результат – обращение за кредитом, покупка данного товара (услуги) и т. д., реклама использует так называемый практический аргумент. Сюда мы можем отнести применяемые в ней слова, а также семиотический визуальный фон. Итак, основная задача рекламы – привлечь внимание и совершить предлагаемое рекламодателем действие.

Рассмотрим несколько примеров.

1. Реклама Moneyveo. Текстовая составляющая: «Заповни форму віртуальну, бабосики тримай реальні». В данном тексте встречаем слово «бабосы». Видимо, авторы рекламы рассчитывали на максимальное понимание аудитории, если они введут сленговый вариант слова «деньги». Фоновая составляющая: девушки в маске енота, создавая фон для рекламирующего, держат в руках таблички «онлайн», «без поручителей», «24/7». Главный герой рекламы сидит в золотом кресле, которое, по замыслу, должно ассоциироваться с богатством, на пальце у него золотой перстень, а на ногах золотые туфли. Сверху падают зеленые купюры, символизируя долларový дождь.

Одним из аргументов для принятия решения взять кредит являются и отзывы, размещенные на официальной странице Moneyveo (<https://credit-10.com/ua/mikrozajm/moneyveo/>). Все отзывы положительные, в них онлайн кредитование Moneyveo ассоциируют с палочкой-выручалочкой, пишут, что помогает с деньгами, называют скорой помощью, благодарят за сбывшуюся мечту, некоторые себя чувствуют королевой после оформления кредита и звучат призывы подписываться и получать кредиты. Клиенты данного сервиса в разные дни оставляли отзывы, есть по одному, два, три отзыва в какой-то день. Но почему-то 08.08.18 года было оставлено 93 положительных отзыва.

2. Девушка листает страницу «Подарки для мужчин»: одеколон, носки, небольшой ящичек с инструментами, и тут выскакивает заставка с надписью Туфли Леди Голд, на которой изображены золотые туфли на высоченном каблучке и платформе. И девушка говорит: «Хлопці почекають, а туфлі – ні».

И в первой, и во второй рекламе перед нами – шаблонное принятие мира. Во-первых, туфли подобного фасона почти во всех блогах, посвященных моде, уже больше года относят к категории «снимите это немедленно», такой фасон не является актуальным, во-вторых, ассоциативный ряд с богатством – золотое кресло, золотой перстень, золотые туфли можно отнести к категории возрастных, рассчитаны на аудиторию явно немолодого возраста. В-третьих, формируемая рекламой знаковая система подарков для мужчин явно отстает от того, что сегодняшний мир может предложить мужчинам в качестве презента.

3. Реклама крема от морщин Nivea на украинском телевидении. Молодая женщина листает журнал и параллельно появляется текстовая заставка, обращающая внимание на то, что ей не подходит ни гимнастика для лица, ни лифтинг. Помочь может только крем. Через две недели использования крема – реакция подруг: кто над тобой поколдовал, ответ: я все сама, т. е. все сделал крем, никаких дополнительных усилий и затрат не нужно. В этой рекламе также прослеживается стандартное мышление, это – мнение подруг, как наиболее значимое.

4. В четырех вариантах рекламы вафель ROSHEN меняются слова, которые говорят герои, пробуя вафли. Так, у девочки Маши нет слов, чтобы выразить свое мнение, молодой человек Влад говорит «Круто», девушка Виктория – «Супер», а Александр Михайлович, видимо, пенсионер – «А це – добре». Здесь мы видим совпадение слов и возраста, что, по мнению, авторов рекламы должно продемонстрировать вкусовые предпочтения любой

аудитории и таким образом создать смысл, движимый социальными интересами.

5. В рекламе алкогольных напитков аргументативным фоном служат компания друзей, включая животных (собака, белый медведь), приятная атмосфера, радость, спокойствие. В рекламе лекарственных средств прослеживается социальная лестница: для пенсионеров рекламируются лекарства от сердца, боли в суставах и спине, молодые женщины обеспокоены здоровьем своих детей или себя, поэтому предпочтение отдается таблеткам от головной боли, насморка, горла и т. д. Семья чаще связывается с дискомфортом желудочно-кишечного тракта. Однако все советы по приему лекарственных средств дают подруги, мамы, знакомые, тем самым формируя безответственное отношение не только к своему здоровью, но и к здоровью близких людей.

6. Рекламные ролики Alexcredit однотипны по своему характеру. Обычно к главному действующему лицу обращается кто-то из знакомых (обращение или только по отчеству, или по имени) с просьбой занять деньги или с проблемой нехватки денег. Реакция героя одинакова во всех роликах: он либо перед носом просящего закрывает дверь или прекращает начатое дело и грубо заявляет: «А я що тобі, Alexcredit?». В данном случае сложно говорить о товарищеской составляющей ролика, т. к. рассчитывать на понимание или принятие ситуации со стороны хорошо знакомого человека не приходится, единственная надежда на кредитную кампанию.

Итак, мы можем утверждать, что существует различие между социальными практиками и их текстовыми представлениями. Часто обращает на себя внимание и прямая адресация. Нас не спрашивают, может ли нам это понравиться или нет, а утверждают. Иначе говоря, императивная составляющая является доминирующей. Подобная позиция передает чувство уверенности, надежности и стабильности.

Одной из аргументативных задач является формирование мгновенного впечатления. В семантике слов прослеживается функция не только обозначения предметов, но и выстраивание ассоциативного ряда. В рекламе часто встречаются слова: полный, уверенный, лучший, новый, бесплатный, свежий, чистый, ароматный, легкий, богатый, которые, соединяясь с существительным, обозначающим качество продукта, воспринимаются как единое целое.

Использование местоимений (я, ты, он, она, мы) помогает персонализировать удовольствие и пользу от товара или продукта. Простая конструкция предложений: из чистых Карпат, свежий до последнего кусочка, нежный аромат, помогают совершить обратный процесс, т. е. восстановить событие по тексту или изображению. Таким образом, разворачивается целая история о том, как это полезно, приятно, хорошо и т. д. Изображения, комментирующие текстовую информацию, не показывают конкретные места, а обозначают общие эмоции, общие типы людей, общую атмосферу.

М. Халлидей утверждал, что грамматика языка не является кодом или набором правил для создания правильных предложений, а является ресурсом для создания значения [1, р. 192].

Знаки не могут быть отделены от конкретных форм социального общения и не могут существовать без него. Семиотические ресурсы не ограничиваются речью, письмом, созданием изображений. Почти все, что мы делаем или можем делать, или что уже сделано, формирует различные культурные и социальные значения. В своей повседневной жизни человек контролирует и исправляет использование семиотических ресурсов. Например, если мы говорим о правилах дорожного движения или законах уголовного кодекса, то они фиксируются точным их выполнением. Если же речь пойдет об абстрактном искусстве, то здесь нам предоставлена свобода в интерпретации увиденного.

Специфика рекламных сообщений заключается в том, что им приходится убеждать: манипулировать адресатом, чтобы он начал что-то делать или, по крайней мере, начал верить и запоминать сообщение. И поэтому второй аспект, по которому измеряется успех рекламы, это количество новых потребителей, клиентов, повышение узнаваемости продукта.

Семиотика может быть представлена как аналитическая траектория, которая

начинается с творческого повествования, разбивает его на структурные иерархические слои и раскрывает находящиеся в игре коды, кто является предполагаемым получателем сообщения, какие ценности предлагаются и как они могут быть интерпретированы.

Процесс написания рекламного текста должен фокусироваться на изменениях в творческих заданиях, которые касаются потребителя, рынка и продукта (услуги). Решение такого типа задачи включает не только значение рекламного объявления, но и контекста, культурных и социально-экономических обстоятельств, в котором оно появляется.

С семиотической точки зрения, исследование услуги или продукта влечет за собой ментальные модели, рассказы, в которых участвуют потребители, ценности, которые они преследуют, и контексты потребления. Каждая реклама адресована потребителю и предполагает определенное понимание потребителя, его мотивов, действий и потребностей.

Мир, который мы представляем, не является нейтральным, слова, которые мы используем для его описания, мотивированны и наделены определенным смыслом и значением [10, с. 91]. И сам язык не представляет собой нейтральное средство коммуникации, а только как средство социального конструирования. Восприятие рекламы является одним из типов представления. Демонстрируемая нам картинка додумывается, как жизненная и ситуативная.

Каждый акт общения создает несколько типов значения: репрезентативный, интерпретирует наш опыт; создание логического значения, введение социальных отношений и, наконец, организация значений в последовательные сообщения в тексте. Действуя таким образом, учитывается множество смыслов с семиотическими ресурсами и базовыми системами как инструментами для создания смысла. Смысловый потенциал семиотических систем может моделироваться как система взаимосвязанных вариантов, каждый из которых будет иметь свою особенную реализацию.

Сегодняшние знаковые системы представляют собой комбинацию семантических и семиотических ресурсов, учитывают социальные практики, в которых они могут быть реализованы, и обязательной составляющей является взаимодействие сконструированного знания и реальности, артикуляция моделей событий, концептуализация «семиотического продукта». Поэтому слова и грамматические конструкции представляют собой смысловые потенциалы, которые люди используют, чтобы показать свой мотивированный взгляд на мир. Каждый коммуникативный акт является актом смысла, а также элементом постоянного процесса изменения и создания коммуникативных инструментов. Мы должны говорить о том, какую социальную реальность формирует процесс создания смысла.

Выводы. Предложенный вариант рассмотрения языка не как нейтрального средства общения, а как средства социального конструирования, позволяет анализировать процесс восстановления текста через язык и изображение. Язык формирует и формируется обществом. Таким образом, создаваемые модели мира представляют собой сценарии или последовательную цепочку текста и поведения, включающую определенный набор идей и варианты их реализации. Визуальные структуры, включаясь в текст, создают мультимодальную систему и концепцию. Анализируя социальные субъекты, мы можем предлагать как нормативную, так и описательную систему определенного коммуникативного выбора. Практический аргумент, реализуясь в обобщенных социальных ситуациях, включает несколько плоскостей убеждения и манипулирования. Безусловно, речь не идет о манипулировании логическим аргументом. Представляя социальные события как абстракции, практический аргумент совершает замещение функций, ролей, предлагает и формирует новые элементы для цели и реакции на эту цель, а также оценку, как соответствие уже имеющимся ценностям, целям, привычкам и приоритетам. Особенная артикуляция деталей позволяет рассматривать смысловой контекст как вариативный, коммуникативные сигналы анализировать в контексте их сознательного использования. Мотивированный текстуальный выбор показывает понимание сегодняшней знаковой ситуации и формирует новые семиотические системы, а также показывает способы и варианты убеждения

аудиторії.

Список использованной литературы:

1. Halliday M. A. K. *An Introduction to Functional Grammar* / M. A. K. Halliday. – L.: Arnold, 1985. – 387 p.
2. Caldas-Coulthard C. R. *Reporting Speech in narrative Discourse: Stylistic and Ideological Implications* [Electronic resource] / C. R. Caldas-Coulthard. – Accessed mode: file:///C:/Users/Samsung/Documents/8759-26205-1-PB.PDF
3. Vannini P. *Social Semiotics and Fieldwork: Method and Analytics* [Electronic resource] / P. Vannini. Accessed mode: http://www.academia.edu/1534032/Social_Semiotics_and_Fieldwork_Method_and_Analytics
4. Leeuwen T. Van. *Introducing Social Semiotics* [Electronic resource] / T. Van Leeuwen. – Accessed mode: <https://pdfs.semanticscholar.org/aca7/c8ffa23c38b05faede391273a4130fc28b4a.pdf>
5. Ильин М. В., Фомин И. В. Социальная семиотика: изучение дискурсов и практик социального взаимодействия [Электронный ресурс] / М. В. Ильин, И. В. Фомин // Тропы метода. – 2018. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/v/sotsialnaya-semiotika-izuchenie-diskursov-i-praktik-sotsialnogo-vzaimodeystviya>
6. Гаврилова М. В. Социальная семиотика: опыт систематизации терминологической системы [Электронный ресурс] / М. В. Гаврилова. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/v/sotsialnaya-semiotika-opyt-sistematizatsii-terminologicheskoy-sistemy>
7. Брюшинкин В. Н. Когнитивный подход к аргументации аргументации / В. Н. Брюшинкин // РАЦИО.ru. – 2009. – №2. – С. 2-22.
8. Алексеев А. П. Теория аргументации в эпоху манипулирования / А. П. Алексеев // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. – 2013. – № 5. – С.67-77.
9. Абелсон Р. Структура убеждений / Р. Абелсон // Язык и моделирование социального взаимодействия: Переводы. – М.: Прогресс, 1987. – С. 317-380.
10. Блакар Р. М. Язык как инструмент социальной власти / Р. М. Блакар // Язык и моделирование социального взаимодействия: Переводы. – М.: Прогресс, 1987. – С. 88-125.

References:

1. Halliday, M. A. K. (1985). *An Introduction to Functional Grammar*. L.: Arnold
2. Caldas-Coulthard, C. R. *Reporting Speech in narrative Discourse: Stylistic and Ideological Implications*. Retrieved from file:///C:/Users/Samsung/Documents/8759-26205-1-PB.PDF
3. Vannini, P. *Social Semiotics and Fieldwork: Method and Analytics*. Retrieved from http://www.academia.edu/1534032/Social_Semiotics_and_Fieldwork_Method_and_Analytics
4. Leeuwen, T. van. *Introducing Social Semiotics*. Retrieved from <https://pdfs.semanticscholar.org/aca7/c8ffa23c38b05faede391273a4130fc28b4a.pdf>
5. Iliin, M. V., Fomin, I. V. (2018). Social semiotics: Study of discourses and practices of social interaction. *Tropy metoda (Paths of method)*. Retrieved from <https://cyberleninka.ru/article/v/sotsialnaya-semiotika-izuchenie-diskursov-i-praktik-sotsialnogo-vzaimodeystviya> (in Russ.).
6. Gavrilova, M. V. *Social semiotics: experience of systematizing of terminological system*. Retrieved from <https://cyberleninka.ru/article/v/sotsialnaya-semiotika-opyt-sistematizatsii-terminologicheskoy-sistemy> (in Russ.)
7. Bryushinkin, V. N. (2009). Cognitive approach to argumentation. *RATIO.ru*, 2, 2-22 (in Russ.)
8. Alekseev, A. P. (2013). Theory of argumentation in the era of manipulation. *Vestnik MGU. Seria 7. Filosofia (Vestnik of MSU. Series 7. Philosophy)*, 5, 67-77 (in Russ.)
9. Abelson, R. (1987). The structure of beliefs. *Language and modeling of social interaction: Translations*, 317-380. Moscow: Progress (in Russ.)
10. Blakar, R. M. (1987). Language as an instrument of social power. *Language and modeling of social interaction: Translations*, 88-125. Moscow: Progress (in Russ.)

ASTAROVA-VYAZMINA O. I.,

Candidate of Philosophical Sciences,
Associate Professor of the Department
of Philosophy and Religious Studies
Bohdan Khmelnytsky
National University of Cherkasy,
e-mail: ast.elen.ig@gmail.com

**REASONING OF DECISION MAKING
OR SIGN BACKGROUND OF PRACTICAL ARGUMENT**

Summary. Introduction. *The article focuses on reasoning strategies of decision making in the social context. The digital age changes familiar sign systems adjusting our life. Text occupying a special place among sign systems is a result of meanings and is modelled as an instance of this system.*

The purpose of the paper is to consider the sign background of reasoning strategies in the social context, their influence on forming the situation of decision making. Having made a decision, we start to implement it; however, we are interested in rather how the decision was actually made than how the decision was or had to be made, that is what influenced the decision, why we did one way or another.

Methods. The classic philosophical methods, viz. structural and comparative analysis, hermeneutics, were used to study the issue.

Results. Today's sign systems are a combination of semantic and semiotic resources; they consider social practices, in which they can be implemented; their compulsory component is the interaction of the constructed knowledge and reality, the articulation of event models, the conceptualization of "semiotic product". Therefore, words and grammar constructions are semantic potentials used by people to show their motivated view of the world.

Originality. Some commercials of the Ukrainian TV are considered as an illustration of sign background of practical argumentation.

Conclusion. The proposed variant of considering a language as a means of social construction but not as a neutral means of communication allows analyzing the process of the text reconstruction through a language and an image. A language forms and is formed by a society. Thus, the created models of the world are a scenario or consecutive chain of the text and behaviour including a definite set of ideas and variants of their implementation. Visual structures involved in the text create multimodal system and concept. Analyzing social subjects, we can propose both normative and descriptive system of a definite communicative choice. A practical argument implemented in the generalized social situations includes some planes of manipulation and persuasion. The latter always concerns with any subject area and is associated with the assessment of some judgment as acceptable. The motivated textual choice shows understanding of today's sign situation and forms new semiotic systems, as well as shows the ways and variants to persuade the audience.

Key words: sign system, text, advertising, argumentation, practical argument, decision making, and social semiotics.

Анотація. Астапова-Вязьміна О. І. Аргументація прийняття рішень або знаковий фон практичного аргументу. Стаття розглядає аргументативні стратегії прийняття рішень в соціальному контексті. Коректуючи наше життя, цифрова епоха змінює звичні нам знакові системи. Серед останніх виокремлюється текст, являючи собою результат значень, змодельований нами як екземпляр цієї системи. Аналіз тексту дозволяє нам розшифрувати семіотичні властивості не тільки ситуації, в якій він існує, але й спрогнозувати ту, в якій мета цього тексту буде реалізована. Ситуацію слід інтерпретувати як «семіотичну структуру, елементи якої є соціальними значеннями і в яку «речі входять як носії соціальних цінностей», на думку М. Халлідея. В якості ілюстрації знакового фону практичного аргументу розглядаються деякі рекламні ролики українського телебачення. Практичний аргумент, реалізуючись в узагальнених соціальних контекстах, включає декілька площин переконання та маніпулювання, здійснюючи заміщення функцій, ролей, пропонуючи та формуючи нові елементи для мети і реакцію на цю мету, а також оцінку як відповідність цінностям, задачам, звичкам та пріоритетам, які вже існують. Мотивований текстуальний вибір презентує розуміння теперішньої знакової ситуації та формує нові семіотичні системи, а також виявляє способи й варіанти переконання аудиторії. Отже, знаки не можуть бути відокремленими від конкретних форм соціального спілкування та не можуть існувати без нього.

Ключові слова: знакова система, текст, реклама, аргументація, практичний аргумент, прийняття рішення, соціальна семіотика.

Одержано редакцією 21.04.2019
Прийнято до публікації 22.05.2019

УДК 17.01

DOI:10.31651/2076-5894-2019-1-88-92

КУЛІК Карина Олександрівна,

фахівець з освітніх програм

ТОВ «Ерудітус» (м. Харків),

e-mail: kulik.karyna@gmail.com

КОНЦЕПЦІЯ ЕТИКИ АЛЕНА БАДЬЮ

Стаття присвячена аналізу етичної концепції сучасного французького філософа Алена Бадью, на основі його твору «Етика: Нарис про свідомість Зла». У своєму дослідженні філософ вводить поняття «етики зла» і виділяє її компоненти, розглядає теорію про підміну понять, робить акцент на переосмисленні «прав людини», проводить аналіз пізнання добра і пропонує власне рішення для створення нової етики, що базується на етиці істини. Виведені на основі постулатів етики, в статті детально розглянуті погляди автора на суб'єкт етики та етику зла, розкрито поняття події, досліджені й наведені приклади етики істини в розрізі політики, мистецтва, науки і любові. Розкрито поняття спроможності, приведено розуміння автора про етику не-зла і його впливу на повсякденне життя, описано ставлення філософа до онтологічності й абсолютності Зла, виділені його складові, проаналізовано взаємозв'язок добра і зла. У статті наведено відношення культуролога і філософа Славою Жижека до етики істини і зв'язок бачення Жюльє Дельоза сучасної філософії з філософією етики істини А. Бадью; запропоновані перспективи подальших досліджень даної проблеми на основі порівняльного аналізу класичних і постмодерністських поглядів на етику.

Ключові слова: етика, етика істини, суб'єкт етики, спроможність, «права людини», не-зло, Зло.

Постановка проблеми. Особистісне, творче, індивідуалізоване сприйняття етичних проблем, їх формулювання та вирішення є основною задачею, від якої залежать різноманітні питання моральних установок, такі як сумління, зобов'язань та відповідальності. У сучасному світі осмислення даних проблем може бути представлено через постмодерністську методологію у філософії взагалі, та у філософській етиці – зокрема. Зазнавши впливу постмодерністської думки, концепція етики, її складові часто мають сенс, відмінний від класичних трактувань, що ускладнює їх розуміння. В даному розрізі актуальним є розгляд методології тих мислителів, які, перебуваючи під впливом філософії постмодерну, не відходять від етичної проблематики, а розвивають її і пропонують свої рішення [1, с. 50]. Беручи до уваги сучасні тенденції європейського соціуму до нав'язування класичних уявлень про добро і зло всьому світу, на межі з готовністю до насадження своїх культурно-моральних переконань шляхом насильства, однією з основних проблем сучасної філософії є пізнання уявлень про добро і зло як етичних та онтологічних понять. Важливе місце в дослідженні цієї проблеми займає питання етики та існування зла, підняте в працях французького філософа Алена Бадью [2, с. 152].

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Фактично, першими дослідниками філософії Алена Бадью є його колеги та опоненти Жан-Франсуа Ліотар, Філіп Лаку-Лабарт, Жак Рансьєр, які вступили в полеміку з Аленом Бадью. Крім того, до філософських праць Алена Бадью звернувся словенський культуролог і філософ Славою Жижек, якого зацікавила нова як для класичної філософії інтерпретація істини, а також британський культурний критик, соціальний теоретик, філософ і перекладач Альберто Тоскано. Аналіз творчості Алена Бадью вплинув на британського філософа Рей Брас'є і французького філософа Квентіна Мейясу.

Метою статті є вивчення феномена етики, що ґрунтується на творі Алена Бадью «Етика: Нарис про свідомість Зла».

Виклад основного матеріалу. Уявлення про етику сформувалося ще в античній філософії, але сучасне розуміння терміну «етика» досить часто є далеким від поняття ненасильства та асоціюється з поняттям «мораль». На зміну класичним поглядам прийшли нові рішення в сфері етичних міркувань. Одне з таких сучасних рішень пропонує Ален

Бадью в низці своїх творів і, в першу чергу, в «Етиці. Нарис про свідомість зла», в якому він надає можливість поглянути на етичні концепції добра і зла з іншої точки зору [2, с. 152].

Ален Бадью, аналізуючи сучасну етику, відштовхуючись від поняття зла і повертаючись до Імануїла Канта, визначає його вчення основою переконання, або інакше – правлячого стереотипу про зло в європейському соціумі, виводить чотири постулати етики: 1) активна боротьба зі злом суб'єкта, який страждає; 2) співчутливість політичної етики; 3) визначення добром всього, що не є зло; 4) надання людині права на здійснення не-зла. Виділивши такі аксіоми етики, вчений відкриває базові компоненти етики, а саме: суб'єкт етики, етика зла, етика не-зла [2, с. 153-154].

Концептуалізація суб'єкта етики займає у філософа особливе місце. Провідними для утворення суб'єкта є якісь обставини істини, які трапляються «понад» звичайного, виключають «просте входження» в події, що відбуваються. За таких обставин людина не може себе вести звичним чином, чинити так, як властиво їй повсякденній поведінці. Даний процес «поповнення» А. Бадью називає подією, тобто тим, що примушує людину до застосування нового способу буття. З моменту прийняття рішення будувати свої відносини з ситуацією з точки зору подієвого поповнення, починається процес істини, який названий філософом вірністю. Бути вірним події означає просуватися в ситуації, доповненій цією подією, осмислюючи її «згідно» події [3, с. 29]. Філософ робить висновок, що суб'єктом є носій вірності, тобто носій процесу істини. Слід зазначити, що за даних обставин суб'єкт ніяк не передує процесу істини, не існує «перед» подією: процес істини індукує суб'єкт [3, с. 30]. Також суб'єкт не дублює ані психологічний суб'єкт, ані суб'єкт рефлексії в розумінні Рене Декарта, ані трансцендентальний суб'єкт в розумінні І. Канта, він не має ніякого природного передіснування [3, с. 30]. Розкриваючи дане твердження, автор наводить такі приклади: «закохані входять як такі до складу одного суб'єкта любові, і той є надлишковим по відношенню до кожного з них. Так само суб'єкт революційної політики – не індивідуальний активіст, як, втім, і не химера «класового суб'єкта». Це особливий продукт, у якого бували різні імена (часом «партія», часом ні). І, звичайно ж, активіст входить до складу цього суб'єкта, який знову-таки по відношенню до нього надмірний (саме цей надлишок і дозволяє йому з'явитися в якості безсмертного). Або ще, суб'єкт художнього процесу – це не художник («геній» тощо). Насправді точковими суб'єктами мистецтва є твори. І художник входить до складу цих суб'єктів (твори суть «його» творів), хоча немає жодної можливості звести їх до «нього» (і, втім, про якого такого «його» йшла б тоді мова?)» [3, с. 30]. Саме про такі суб'єкти можна говорити стосовно етики істин.

Етика зла базується на підміні понять, що стає дуже зручним як в політиці західноєвропейського суспільства, так і у відході від висунутої А. Бадью подієвої етики істини, що розглядається в політиці, мистецтві, науці і любові [4, с. 106]. Можна погоджуватися з такими істинами, можна їх оскаржувати, але, як зазначив С. Жижек, ці чотири області Події-Істини замінюються сьогодні в публічному дискурсі своїми фальшивими двійниками: «ми говоримо про «культуру» замість мистецтва, «адміністрування» замість політики, «секс» замість любові, «ноу-хау» або «мудрість» замість науки» [5, с. 197-198].

Характеризуючи поняття етики істини, А. Бадью пише: «будемо взагалі називати «етикою істини» принцип продовження процесу істини – або, більш точним і складним чином, те, що надає спроможність присутності когось у складі суб'єкта, який індукується процесом цієї істини» [3, с. 31]. Розгортаючи формулювання, автор уточнює: ««хтось» – тварина людського роду, той окремий тип множини, який зараховується до цього роду усталеним знанням. Саме це тіло з усім, на що воно здатне, входить до складу «точки істини». Якщо, звичайно, мала місце подія і іманентний розрив у протяжній формі зберігає вірність процесу» [3, с. 31]. Залишаючись самим собою, суб'єкт ніби перебуває над собою в надлишку, оскільки випадкова траєкторія вічності проходить через нього, суб'єкт включений в іманентний розрив процесу істини (політичної, наукової, художньої, любовної). Наводячи

прикладі, автор пише: ««Хтось», таким чином, – можливо, ось цей глядач, думка якого вражена, захоплена і обеззброєна театральним блиском і який входить тим самим в складну конфігурацію художнього моменту. Або цей вчений, що сидить над математичною проблемою, – у ту саму мить, коли після невдячних праць з перебору незрозумілих фрагментів знання перед ним раптом видніється рішення. Або ось цей закоханий, чие бачення реальності одночасно і затуманено, і зміщено, оскільки підтримка іншого дозволяє йому відновити в пам'яті мить визнання. Або цей активіст, якого в самому кінці повних ускладнень зборів вдається знайти прості, але досі вислизаючі слова, здатні, як всі погоджуються, послужити в даній ситуації заклик до дії» [3, с. 31]. «Хтось» невідчутно, внутрішньо розривається, або продірявлюється, тією істиною, яка «проходить» крізь ту множину, якою він є [3, с. 32; 6, с. 8].

Розкриваючи поняття «спроможності», А. Бадью посилається на Бенедикта Спінозу, стверджуючи, що звичайна поведінка людської тварини пов'язана із «завзятістю в бутті», переслідуванням своїх інтересів, однак випробування істини не підпадає під цей закон. Досить важко зрозуміти, яким чином приналежність до складу суб'єкта істини накладається або комбінується з простою завзятістю у самопостійності. Саме цей принцип накладання або завзятості і називається «самостійністю», яка «полягає в тому, щоб залучити свою одиничність до продовження суб'єкта істини, або інакше – поставити завзятість того, що знаємо, на службу власній протяжності незнаного» [3, с. 32]. Відштовхуючись від етичного правила Жака Лакана «не поступатися власним бажанням», філософ пише про те, що варто не поступатися в тому, чого сам в собі не знаєш, не поступатися своєму власному охопленню процесом істини. У підсумку автор доповнює формулювання етики істини: «роби все, що можеш, будучи завзятим у продовженні того, що надмірно до твого продовжувачого упирання; будь завзятим у перериванні, охоплюй у своєму бутті те, що охопило і прорвало тебе» [3, с. 33].

Наступним компонентом етики є не-зло. Вчений стверджує, що «права людини» є правами на не-зло – на те, щоб не піддаватися утиску і агресії в повсякденному житті, в своєму тілі, у своїй культурній ідентичності. Оскільки, на думку автора, вже теоретики XVIII століття зробили співчуття головною рушійною силою ставлення до іншого, він пише, що співчуття є головною доктриною сучасного уряду; наводить досвід церкви, вказуючи, що для неї набагато легше досягти згоди щодо того, що є поганим, ніж того, що є хорошим. Дана «етика» є неспроможною, а подібна реальність являє розгул егоїзму, розростання «етнічного» насильства, повсякденну владу конкуренції, кінець і слабкість визвольних політичних рухів [3, с. 11; 8].

У своєму творі А. Бадью відходить від суджень щодо проблем онтологічності та абсолютності зла, залишаючи це питання релігії. Одночасно з цим, філософ визнає існування абсолютного зла в історичних подіях, сутність якого не може виходити з добра. Єдиним незаперечним твердженням для А. Бадью є походження зла від добра. Відзначаючи в історії такі події як голокост і гітлерівський нацизм, філософ визнає незрозумілим факт абсолютності зла. У той же час визначити зло як зло, відходячи від релігійних навчань, які філософ визначає ірраціональними і непослідовними, для нього не виявляється можливим. А. Бадью акцентує увагу на злі як думці, одиничності, а також як частині добра й істини. Як одиничність зло стає злом в той момент, коли воно перестає сприйматися суб'єктом як добро. Насильство перед людством часто обґрунтовується наслідкуванням того, що колись було визначено як зло або визнано таким. Прикладом може послужити боротьба з небезпечними для всього світу політичними режимами Сербії, Сирії та Іраку, які представляють їх всьому світу як зло, що в свою чергу дає право на насильство по відношенню до населення цих країн, прикриваючись захистом «прав людей». «І, отже, незаперечно: зло має місце тільки тому, що діє якесь Добро» [3, с. 101].

У злі, як частині добра, А. Бадью виділяє три складові, що дозволяють визначити зло як не-добро, а саме: зло-терор, зло-зрада, зло-катастрофа. Розглядаючи всі три складові зла, філософ робить висновок, що, перетікаючи з одного стану в інший, зло поступово руйнує

істину, а боротьба добра зі злом як своєю частиною приречена на невдачу, і може породжувати тільки етику зла. Єдиним виходом із ситуації, що склалася, філософ бачить у створенні нової етики – етики істини, яка не бореться з радикальним злом, а намагається йому запобігти [10, с. 107].

Висновки та перспективи подальших досліджень. Розроблена А. Бадью концепція етики ставить перед собою завдання виявити підміну понять у сфері сучасної етичної філософії і є спробою продемонструвати переважаюче розуміння етики європейської цивілізації як етики, в якій панує зло. Філософ критикує цей погляд на етичну проблематику моральності в європейській філософській та політичній думці, акцентуючи увагу на неспроможності етичних норм боротьби зі злом. Незважаючи на це А. Бадью все ж знаходить аргументи для захисту встановленого порядку, висуваючи замість існуючої етики чесноти етику істин. Загалом, висунута філософом концепція етики істин є видозміна сучасної етики виживання «людської тварини» [11, с. 52; 2, с. 157]. Етика для сучасного французького мислителя є дисонансною темою, яка йде в розріз із загальноприйнятим для сучасності патетичним відходом від етики в класичних поглядах. У розумінні суті і складових етики для А. Бадью парадоксальним чином реалізується неklasична лінія мислення нетотожного і нестандартного. Філософська етика істин А. Бадью підтверджує бачення Жюльєн Дельоза про те, що «до філософії звертаються, щоб виділити в сучасності щось таке, що Ніцше позначив як несвоєчасне, яке хоча і притаманне нинішньому часу, але має також і обернутися проти нього – «на користь, я сподіваюся, прийдешніх часів»» [12, с. 346].

З огляду на вищесказане, дана проблема вимагає подальшого порівняльного аналізу класичного розуміння етики та поглядів постмодерністських мислителів, дослідження перспектив впливу нових етичних поглядів на сучасне суспільство і переосмислення усталених поглядів про етику.

Список використаної літератури:

1. Косорукова А. А., Давыдкина Т. В. Определение этического в работе А. Бадью «Этика: Очерк о сознании Зла» [Электронный ресурс] / А. А. Косорукова, Т. В. Давыдкина // Вестник РУДН, серия Философия – 2014. – №2. – С. 50-57. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/v/opredelenie-eticheskogo-v-rabote-a-badyu-etika-ocherk-o-soznanii-zla>
2. Савонова Г. Сучасна етика зла у філософії Анрі Бадью [Електронний ресурс] / Г. Савонова // Вісник Донбаського державного педагогічного університету. Серія: Соціально-філософські проблеми розвитку людини і суспільства. – 2015. – Вип. 3. – С. 151-157. – Режим доступа: http://nbuv.gov.ua/UJRN/vddpucf_2015_3_21.
3. Бадью А. Этика: Очерк о сознании Зла / А. Бадью; пер. с франц. В. Е. Лапицкого. – СПб.: Machina, 2006. – 126 с.
4. Fredric Jameson. Badiou and the French tradition [Electronic recourse] / Jameson Fredric // New Left review. – January 2016. – Accessed mode: <https://newleftreview.org/II/102/fredric-jameson-badiou-and-the-french-tradition>
5. Жижек С. Щекотливый субъект: отсутствующий центрополитической онтологии / С. Жижек; пер. с англ. С. Шукиной. – М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2014. – 528 с.
6. Бадью А. Манифест философии / А. Бадью; сост. и пер. с франц. В. Е. Лапицкого. – СПб.: Machina, 2003. – 184 с.
7. Мазин В. Введение в Лакана / Виктор Мазин. – Нежин: Аспект-Полиграф, 2010. – 210 с.
8. Бадью А. Зло (Интервью журналу Cabinet) / А. Бадью // Cabinet. – Issue 5. Winter 2001/02 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.politizdat.ru/interview/35>.
9. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар. – СПб.: Институт экспериментальной социологии; М.: Алетейя, 1998. – 160 с.
10. Bell Lucy. Articulations of the Real: From Lacan to Badiou [Electronic recourse] / Lucy Bell. // Paragraph. – Vol. 34, No. 1 (March 2011). – P. 105-120. – Accessed mode: <https://www.eupublishing.com/doi/abs/10.3366/para.2011.0008?journalCode=para>
11. История этических учений. – М.: Гардарики, 2003. – 911 с.
12. Делёз Ж. Логика смысла / Ж. Делёз. – М.: Раритет; Екатеринбург: Деловая книга, 1998. – 474 с.

References:

1. Kosorukova, A. A., Davydkina, T. V. (2014). Definition of ethical in the work of A. Badiou «Ethics: Essay on the Consciousness of Evil». *Vestnik RUDN, seria Filisifia (RUDN Journal of Philosophy)*, 2, 50-57. Retrived from <https://cyberleninka.ru/article/v/opredelenie-eticheskogo-v-rabote-a-badyu-etika-ocherk-o-soznanii-zla> (in Russ.)
2. Savonova, H. (2015). Modern ethics of evil in the philosophy of Henri Badiou. *Vestnik Donbaskoho derzhavnoho pedagogichnoho universitetu. Seria sotsial'no-filosofski problem rozvytku liudyny i suspil'stva (Bulletin of the Donbas State Pedagogical University. Series: Socio-philosophical problems of human development and society)*, 3, 151-157. Retrived from http://nbuv.gov.ua/UJRN/vddpucf_2015_3_21 (in Ukr.)
3. Badiu, A. (2006). *Ethics: Essay on the Consciousness of Evil*. SPb.: Machina (in Russ.)
4. Fredric Jameson (2016). Badiou and the French tradition. *New Left review, January*. Retrived from <http://newleftreview.org/II/102/fredric-jameson-badiou-and-the-french-tradition>
5. Zhizhek, S. (2014). *A delicate subject: the absent of central political ontology*. Moscow: Publishing House «Business» (in Russ.)
6. Badiu, A. (2003). *Philosophy Manifesto*. SPb.: Machina (in Russ.)
7. Mazin, V. (2010). *Introduction to Lacan*. Nizhyn: Aspect-Poligraf (in Russ.)
8. Badiu, A. (2001). Evil (Interview to the magazine Cabinet). *Cabinet*, 5. Retrived from <http://www.politizdat.ru/interview/35> (in Russ.)
9. Liotar, J.-F. (1998). *The state of the postmodern*. SPb.: Institute of Experimental Sociology (in Russ.)
10. Bell, Lucy (2011). Articulations of the Real: From Lacan to Badiou. *Paragraph*, 34, 1. Retrived from <https://www.eupublishing.com/doi/abs/10.3366/para.2011.0008journalCode=para>
11. *History of ethical teachings* (2003). Moscow: Hardariki (in Russ.)
12. Deleuze, J. *The logic of meaning* (1998). Moscow: Rarity; Ekaterinburg: Business Book (in Russ.)

KULIK Karyna Oleksandrivna,
 Student Counsellor at
 LLC “Eruditus” (city Kharkiv),
 e-mail: kulik.karyna@gmail.com

ALAIN BADIOU'S CONCEPT OF ETHICS

Summary. Introduction. *In the modern world, the problem of ethics can be interpreted through postmodern philosophy. When experiencing the influence of postmodern thought, the concept of ethics and its components often have a meaning which is different from the classical interpretations, which complicates their understanding. In this context, it is relevant to consider the methodology of those thinkers who, being influenced by the postmodern philosophy, do not depart from the ethical problematics, but develop it and suggest their solutions. A demonstrative example of such is the work of Alain Badiou "Ethics: An Essay on the Consciousness of Evil," in which the issues of ethics and the existence of evil are considered.*

The purpose is to explore the Alain Badiou's ethics concept in modern postmodern thought on the basis of his work "Ethics: An Essay on the Consciousness of Evil".

Methods. Analytical, synthetic, comparative, hermeneutic methods were used.

Results. In general, the ethics proposed by A. Badiou are based on the ethics of truth, which is the principle of continuing the process of truth or by allowing someone to be present in the subject, is induced by the process of this truth and is considered in a cut of politics, science, art and love.

Originality. When analyzing the work of A. Badiou "Ethics", the view of the existing understanding of ethics in modern ideology, considered on the basis of the ethics of truths, seems to be new. The concept proposed by the philosopher forms a new approach to understanding the emergence of Good and Evil, their relationship. The author focuses on the need to create new ethics, which entails rethinking of the majority of established concepts and is the impetus for the development of new views and trends in modern philosophical thought.

Conclusion. The topic of ethics, raised by A. Badiou in the context of modern historical events, was a desire to identify problems of concept substitution and an attempt to demonstrate the prevailing understanding of the ethics of the modern world, as ethics in which evil reigns. The solutions proposed by the philosopher, based on the ethics of truths, can serve as a basis for further comparative analysis of the classical understanding of ethics and the views of postmodern thinkers, the study of the prospects for the influence of new ethical views on modern society and rethinking of established views about ethics.

Key words: ethics, ethics of truth, subject of ethics, possibility, "human rights", not-evil, evil.

Одержано редакцією 27.02.2019
 Прийнято до публікації 22.05.2019

УДК 262/282
DOI:10.31651/2076-5894-2019-1-93-99

МАРЧЕНКО Андрій Олексійович,
магістр філософії,
Київський національний університет
імені Тараса Шевченка,
e-mail: march_andre@ukr.net

СУБСИДАРНІСТЬ ЯК ПРИНЦИП ВРЯДУВАННЯ В СОЦІАЛЬНОМУ ВЧЕННІ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ: СУТНІСНІ РИСИ ТА ОСОБЛИВОСТІ

Проаналізовано зміст і значення принципу субсидіарності в соціальній доктрині та практиці католицької церкви. Розглянуто особливості інтерпретації цього принципу в папських енцикліках та інших документах церкви, де він постає, насамперед, як запорука забезпечення й утримання соціальної рівноваги, збалансування інтересів, потреб та можливостей окремих індивідів, локальних громад та центральних владних інституцій. Акцентується особлива увага на значенні для розуміння смислового наповнення принципу субсидіарності положення про взаємозв'язок і взаємну відповідальність особи та суспільства, людини і церковної організації. Наголошується на тому, що реалізація принципу субсидіарності передбачає встановлення порядку, за якого об'єднання нижчого, локального рівня отримують всі необхідні функції, які вони в змозі виконувати самостійно, використовуючи наявні засоби, а об'єднання вищого рівня покликані бути наділеними допоміжними й координаційними повноваженнями. Тобто, у відповідності з принципом субсидіарності, центральна влада повинна виконувати саме допоміжну, а не керівну, підпорядковуючу роль, вирішуючи лише ті завдання, які не можуть бути ефективно виконані на локальному рівні.

Ключові слова: субсидіарність, солідарність, соціальне вчення католицької церкви, права індивіда, християнська демократія, відповідальність.

Постановка проблеми. У сучасному світі зростає роль проблематики, пов'язаної із забезпеченням суспільної рівноваги, пошуком шляхів недопущення конфліктів і нерівності між людьми та різними соціальними групами, встановлення взаємовідносин у душі співробітництва і солідарності, що «долають ідеологічні розбіжності, змушуючи людей шукати не те, що розділює, а те, що єднає» [1, с. 258]. Важливим у цьому контексті є застосування тих принципів, які знайшли своє обґрунтування в політичній, юридичній, філософській та релігійній думці, а також в практиці діяльності різних соціальних інституцій, зокрема католицької церкви. Одним із таких принципів, який враховує специфіку взаємин індивіда та спільноти, особи та релігійної організації, і реалізація якого забезпечує перерозподіл повноважень між нижчими, локальними об'єднаннями та об'єднаннями вищого, централізованого рівня і передбачає своєрідне «невтручання» у справи один одного за умови виконання покладених на кожного з них повноважень і зобов'язань, є принцип субсидіарності, який потребує ґрунтованого дослідження.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Зважаючи на різноплановість та багатоаспектність осмислення і практичного застосування принципу субсидіарності, в дослідницькій літературі можна виокремити окремі, присвячені йому напрями й тематичні блоки. Так, юридичні, суспільно-політичні та соціально-етичні аспекти принципу субсидіарності, бачення його категоріальної своєрідності знаходить своє висвітлення у дослідженнях таких авторів, як І. Яков'юк, С. Шевчук, Г. Бікуллова, О. Трагнюк, О. Піменова, С. Большаков, А. Ароян, Е. Каракулян, Т. Панченко, О. Студенова, І. Хохлов, К. Ендо, Ш. Дельсоль, Ж. Делор, Р. А. Сіріко, Д. Гомьєн, П. Дж. Карозза, Н. Ароні. Місце і роль принципу субсидіарності в соціальному вченні і практиці католицької церкви досліджують у своїх працях М. Еванс, К. Ендо, А. Ціммерманн, Л. Онопрієнко, І. Софійська, К. А. Ван Тіл, Е. Абела, К. Р. Хамрлік, П. Помбені, Дж. Б. Гегір, Г. Сегель та ін. Проте, попри значний інтерес до принципу субсидіарності в дослідницькій літературі, існують певні аспекти означеної проблеми, які потребують свого більш ґрунтовного вивчення.

Метою статті є дослідження змісту та практичних вимірів принципу субсидіарності в

соціальному вченні католицизму.

Виклад основного матеріалу. Принцип субсидіарності є одним із засадничих (разом з принципами гідності людської особистості, солідарності та спільного блага) у соціальній доктрині католицької церкви. Слід зазначити, що саме поняття субсидіарності є досить часто вживаним в різних смислових контекстах і постає насамперед як організуючий та координуючий принцип, у відповідності з яким розгляд і вирішення проблем має відбуватись на найменш централізованому, найнижчому рівні влади. На думку М. Еванс, цей принцип «забезпечує засобами, які є необхідними для аналізу параметрів взаємовідносин індивіда з різноманітними соціальними інститутами» [2, р. 60]. Мається на увазі, що центральна влада повинна виконувати не «субординативну» (підпорядковуючу), а саме «субсидіарну» (допоміжну) роль, вирішуючи лише ті завдання, які не можуть бути ефективно розв'язані на локальному рівні. Тобто, місцевим, локальним організаціям повинно бути надано право «намагатись вирішувати локальні проблеми на місцевому рівні, а організації вищого рівня мають втручатись тільки для вирішення тих питань, які організації нижчого рівня не в змозі вирішити» [3, р. 15]. Субсидіарність спрямована на досягнення загального блага шляхом врахування й збалансування інтересів як окремих осіб, так і об'єднань та організацій. Принцип субсидіарності, з одного боку, передбачає й вимагає, щоб кожна менша група була солідарною з більшим об'єднанням і була лояльною по відношенню до нього; з іншого ж, – наполягає на тому, що держава та всі інші об'єднання існують для індивіда; він віддає пріоритет людині як основі та меті суспільства. Тому замість того, щоб забирати завдання і відповідальність у окремих осіб держава має забезпечити відповідні можливості і передумови, які б дозволяли людям розвиватись; центральний орган управління має відмовитись від певних повноважень, щоб надати як можна більше свободи окремим особам і підпорядкованим органам. Як така, субсидіарність вимагає більшої довіри людям на місцевому рівні з боку більш високих владних інституцій. «Більш високі рівні повинні довіряти здобуткам і компетенціям об'єднань та окремих осіб на місцевому рівні, а також їхній стійкій відданості загальному благу» [4, р. 18].

Принцип субсидіарності отримав своє обґрунтування і в соціальній доктрині католицької церкви, де він розглядається як похідний від принципу солідарності та взаємопов'язаний з ним у тих моментах, що стосуються питань влади та управління суспільством. Так, якщо принцип солідарності стосується соціальної відповідальності людей і передбачає відмову від індивідуалізму, то принцип субсидіарності «стосується відповідальності людей та співтовариств і передбачає відмову від колективізму. Таким чином, ці два принципи мають бути завжди пов'язаними один з одним. Субсидіарність є принципом, який виявляє і демонструє відмінності в розмірах та характері об'єднань. Солідарність же урівноважує субсидіарність своєю наполегливістю в тому, що всі люди утворені з однієї плоті і є рівними перед Богом. З цієї точки зору, спільнота не призначена для обслуговування однієї чи кількох осіб, але й ні одна людина не повинна бути підпорядкованою лише колективним інтересам» [4, р. 185]. В рамках церкви принцип субсидіарності, доповнений принципом солідарності, оберігає індивідуальну людську гідність (дозволяючи людям, особливо мирянам, здійснювати свою владу в церкві), й водночас визнає, що неминучі розбіжності не є загрозою для церкви, а скоріше можуть свідчити про зміцнення спільноти» [4, р. 185-186].

Варто відзначити, що досліджуваний принцип субсидіарності своїми коренями сягає античності, зокрема ідей Платона і Аристотеля, а також поглядів Томи Аквінського та сфери середньовічного права. Так, наприклад, Аристотель на відміну від Платона, який головну роль відводив державі, наголос робить на центральній ролі індивіда, громадянина в житті полісу, оскільки саме людина як істота політична бере участь в управлінні соціумом та виробленні і прийнятті законів, за якими живуть як окремі індивіди, так і спільнота загалом та які спрямовані на забезпечення справедливості й досягнення суспільного блага. Реалії соціального життя зумовлюють об'єднання людей і входження їх до соціальних об'єднань різного рівня, починаючи від сім'ї, соціальної групи, до якої людина належить, й врешті до

держави, тобто суспільна ієрархія вибудовується знизу догори. Аристотелівська концепція про людину як політичну істоту знаходить свій своєрідний розвиток у творчості Томи Аквінського, який розглядає людину не лише як істоту релігійну, а також соціальну та політичну, що покликана жити всередині соціального цілого, до якого вона належить і яке, з іншого боку, утворюють саме окремі індивіди, які об'єднані спільними інтересами й узгоджують свою поведінку з існуючими встановленими Богом, а також виробленими самими людьми, законами та нормами поведінки. І хоча Аристотеля та Тому Аквінського навряд чи можна вважати фундаторами теорії субсидіарності, але все ж вони багато зробили для закладання її своєрідного ціннісного фундаменту; мається, зокрема, на увазі ствердження цінності людської особистості, людини як політичної істоти, соціальності як простору людського буття і самореалізації особистості, справедливості, відповідальності та загального блага.

Слово «субсидіарність», як зазначає Р. А. Сіріко, походить від латинського терміну «*subsidium*», що означає «допомагати» [Див.: 5, р. 549]. К. Ендо пропонує ще один варіант етимології слова «субсидіарність», зазначаючи, що «латиною слово *subsidium* або *subsidiarius* від початку означало щось, що знаходиться в резерві, або більш конкретно, резервні війська. Потім воно використовувалось для позначення підкріплення або забезпечення військ. Пізніше воно набуло ширшого значення підтримки і допомоги» [6, р. 632].

В католицькому соціальному вченні обґрунтування принципу субсидіарності було офіційно започатковано в енцикліці «*Reverentiam*» (1891) папи Лева XIII, яка засвідчила більш активне прагнення церкви брати участь у вирішенні соціальних проблем. З цього моменту принцип субсидіарності став розглядатись як один із найголовніших життєвих принципів вільного суспільства. Початковою метою запровадження цього принципу було подолання конфлікту між особою і суспільством, індивідом та спільнотою, що допомогло б уникати крайнощів як індивідуалізму, так і колективізму. Це було спробою віднайти компромісний, «середній шлях» між капіталістичним устроєм з його пріоритетами і цінностями та різновидами соціалістичної й комуністичної ідеології, що зорієнтовані на підпорядкування індивіда державі та її інститутам. Згідно із принципом субсидіарності, влада, з одного боку, повинна бути максимально наближеною до громадян з їхніми запитамі та потребами, а з іншого – лише тоді втручатися з пропозицією допомоги (субсидіарно) в сферу діяльності менших чи підпорядкованих спільнот, коли останні не здатні самостійно виконувати свої функції. Лев XIII не тільки вказав на обов'язок держави всіляким чином сприяти покращенню становища та рівня життя працівників, а й, що є важливим з точки зору обґрунтування принципу субсидіарності, окреслив рамки такого можливого втручання: «Не є справедливо... щоб громадянин і родина були поглинуті Державою. Є справедливим, однак, щоб залишити для одних та інших стільки незалежності, наскільки це лиш можливо, зберігаючи спільне добро і права інших» [7]. Відповідно, понтифік вважав природним і прийнятним лише таке втручання в справи суспільства, яке має на меті не руйнування чи поглинання, а доповнення та підсилення. Тобто, він продемонстрував прагнення захистити індивіда від втручання вищих колективних утворень, а також наполягав на необхідності надання великими групами підтримки малим.

Принцип субсидіарності отримав свій подальший розвиток в енцикліці «*Quadragesimo Anno*» (1931) папи Пія XI, в якій він уточнюється й знаходить своє відповідне потрактування: «якщо незаконним є відбирати в окремих осіб змогу зробити те, що вони можуть зробити власними силами і старанністю, і доручити це спільноті, так само несправедливим є доручати більшому і ієрархічно вищому згромадженню те, що можуть здійснити менші і нижчі громади. Це є водночас велика шкода і порушення належного ладу в суспільстві; адже природною метою будь-якої діяльності самого суспільства є надати членам суспільного організму додаткову допомогу, а не придушувати і поглинати їх» [8]. У вищезгаданій енцикліці Пій XI виступає за соціальну ієрархію, яка беручи свій початок з індивіда, далі піднімається вгору до спільноти, до організацій та корпорацій, і врешті-решт,

до держави. При цьому він рекомендує більшою мірою діяти саме на індивідуальному чи локальному рівні, де це можливо, ніж на вищому рівні, на такому як рівень спільноти чи корпорації. Таким чином, якщо Лев XIII лише окреслив прийнятні, на його думку, межі втручання держави в життя суспільства, то Пій XI уже формулює концепцію, в основу якої було покладено принцип субсидіарності. Метою субсидіарності для нього є «всебічний розвиток людської особистості в рамках системи, в якій людина може процвітати» [9, р. 615]. Виходячи з визнання першості особи по відношенню до спільноти, Пій XI прийшов до висновку, що для забезпечення оптимального, сталого розвитку індивіда й гарантованого збереження невеликих об'єднань, таких як, наприклад, сім'я, суспільство і державні органи мають бути організовані на засадах субсидіарності, тобто знизу вгору.

Слід зауважити, що позиція понтифіка не передбачає ні бачення держави в ролі поліцейського, ні, з іншого боку, заперечення необхідності держави та виконання покладених на неї функцій. Адже є низка функцій, які може виконувати лише держава і не в змозі реалізувати об'єднання нижчого рівня організації; саме держава є об'єднанням найвищого порядку, яке спроможне виконувати координаційні функції. Пій XI наголошує на тому, що державу не слід вважати другорядним, вторинним об'єднанням; навпаки, саме субсидіарний характер діяльності держави робить її суб'єктом, здатним виконувати притаманні лише йому завдання. У цьому зв'язку важливим є збалансування повноважень окремих, локальних громад та державних інституцій: «...необхідно, щоб найвища влада Держави передавала меншим і нижчим спілкам виконання справ і обов'язків меншої ваги, які, зрештою лише відвертали б її від важливіших завдань; таким чином вона зможе з більшою свободою, силою та ефективністю виконувати ту роль, яка належить тільки їй, бо тільки вона може ці завдання виконувати: тобто завдання керівництва, нагляду, заохочення та стримування, залежно від випадку і потреби. Отож люди на керівних постах повинні бути твердо переконані, що чим досконаліше буде дотримуватися ієрархічний порядок між різними асоціаціями, відповідно до засади допоміжної функції суспільної діяльності, тим ефективнішою буде влада і здоровішим громадське життя, а отже тим щасливішою і багатшою буде сама Держава» [8].

Надалі розробку концепції субсидіарності в рамках соціальної доктрини католицької церкви продовжив папа Іван XXIII. В енцикліці «*Mater et Magistra*» (1961) він, на противагу думці Пія XI, який сформулював принцип субсидіарності виходячи з доповнюючої функції держави, акцентує увагу на її допоміжній ролі. Слід зазначити, що втілення в життя принципу субсидіарності для Івана XXIII означає «не стільки чітке визначення сфер, в які може втручатись держава, а насамперед спосіб, за допомогою якого вона це робить» [10, с. 185]. Метою, яка виправдовує існування держави, є досягнення спільного блага, під яким він розуміє сукупність соціальних умов, за яких люди мають найкращі можливості досягти своїх цілей і процвітання. Відповідно держава має право втручатись в процес регулювання суспільних відносин саме для того, щоб досягти такого стану суспільства. І розширення сфери такого втручання, на думку Івана XXIII, може розглядатись як своєрідне свідчення все кращого і глибшого розуміння державою та її інститутами засад загального блага та їх прагнення застосувати всі можливі засоби для його досягнення.

Надалі свою інтерпретацію принципу субсидіарності запропонував папа Іван Павло II, зокрема в енцикліці *Centesimus Annus*, де він наголошує на важливості ролі індивіда в суспільній ієрархії та на причинах того, чому людина має бути наділена повноваженнями і чому вона займає вище місце в суспільному устрої, ніж держава. Як зазначається в «Новому словнику католицької соціальної думки», субсидіарність передбачає, що «індивід і сім'я передують державі; тобто, індивіди не існують для держави, а скоріше держава існує для добробуту людей та їхніх сімей, забезпечення якого є її турботою...» [11, р. 927]. Іван Павло II засуджує тоталітаризм і наголошує на божественній природі людини: коріння сучасного тоталітаризму, на його думку, слід шукати у запереченні трансцендентної гідності людської істоти, яка як видимий образ невидимого Бога, є відповідно за самою своєю природою суб'єктом прав, які ніхто не може порушувати – ні інший індивід, ні група, ні клас

чи держава. Навіть соціальна більшість не може порушити цих прав, йдучи проти меншості, пригнічуючи, ізолюючи, експлуатуючи її, чи прагнучи її знищити.

Таким чином, в енциклопедії «Centesimus Annus» (1991) папа Іван Павло II на відміну від своїх попередників зробив наголос на ролі активної особистості, а не держави в процесі втілення в життя концепції субсидіарності. На його думку, суспільство має розглядатись саме через призму активної особистості, діяльність якої відбувається в рамках певного людського об'єднання; саме ця ідея робить демократію можливою. Концепція Івана Павла II, таким чином, зосереджена на особистості, а держава розглядається як інструмент, за допомогою якого стає можливим досягнення спільного блага як для окремих індивідів, так і суспільства загалом. В цьому Іван Павло II солідарний з Пієм XI, формулюючи принцип субсидіарності наступним чином: «суспільство вищого порядку не повинно втручатися у внутрішнє життя суспільства нижчого порядку, позбавляючи останнє властивих йому компетенцій, а повинно підтримувати його у випадку необхідності і допомагати координувати його дії з діями інших компонентів, маючи на увазі загальне благо» [12]. Отже, Іван Павло II вважає, що держава як об'єднання вищого рівня є субсидіарною по відношенню до суспільства. Він підкреслює, що саме існування держави виправдане виключно потребами суспільства і, відповідно, найнебезпечніша претензія держави – це спроба стати інститутом, який диктує правила чи визначає функції всіх інших інститутів.

Висновок. Таким чином, принцип субсидіарності знаходить своє обґрунтування в соціальному вченні католицької церкви як демократичний загально-суспільний принцип впорядкування вільного і гуманного суспільства. Правильне його використання створює протизагальну всемогутності зовнішньої по відношенню до людини влади, тенденціям централізації, бюрократизму та знеособленню людської особистості в сучасному світі, зміцнює демократичний лад, здійснюючи належний розподіл завдань і делегування повноважень, а також розподіл влади та контроль над нею. І попри еволюцію і певні розбіжності в тлумаченні змісту принципу субсидіарності, які зокрема можна спостерігати в посланнях пап римських, загалом для відображеної в церковних документах позиції характерне відстоювання соціальної рівноваги, яка забезпечується насамперед можливістю об'єднанням нижчого рівня мати і відповідним чином реалізовувати повноваження, які вони, застосовуючи наявні засоби, можуть використовувати самостійно, без потреби обов'язкової опіки у вирішенні цих питань з боку об'єднань, інституцій більш високого рівня. Тобто, принцип субсидіарності, з точки зору соціального вчення католицизму, базується на наданні людям можливості вирішувати питання, що їх стосуються і є нагальними, без впливу з боку більших, часто більш централізованих, як соціальних так і приватних, релігійних чи державних інституцій. Як нормативний принцип управління, субсидіарність покликана сприяти зміцненню діалогу, пошуку методів спільного прийняття рішень в церкві.

Список використаної літератури:

1. Компендіум соціальної доктрини Церкви. – К.: Кайрос, 2008. – 549 с.
2. Evans M. The Principle of Subsidiarity as a Social and Political Principle in Catholic Social Teaching / M. Evans // *Solidarity: The Journal of Catholic Social Thought and Secular Ethics*. – 2013. – Vol. 3: Iss. 1, Article 4. – P. 44-60.
3. Abela Andrew. Subsidiarity and the Just Wage: Implications of Catholic Social Teaching for the Minimum Wage Debate / Andrew Abela // *Journal of Markets and Morality*. – 2009. – Vol. 12, №1. – P. 7-17.
4. Hamrlik Kathryn Reyes. The Principle of Subsidiarity and Catholic Ecclesiology: Implications for the Laity. A Dissertation for the degree of Doctor of philosophy. Program in theology / Kathryn Reyes Hamrlik. – Chicago, IL: Loyola University Chicago, 2011. – 207 p.
5. Sirico Robert A. Subsidiarity, Society, and Entitlements: Understanding and Application / Robert A. Sirico // *Notre Dame Journal of Law, Ethics and Public Policy*. – 1997. – Vol. 11, Iss. 2, Article 8. – P. 549-579.
6. Endo Ken. The Principle of Subsidiarity from Johannes Althusius to Jacques Delors / Ken Endo // *Hokkaido Law Review*. – 1994. – Vol. 44 (6). – P. 652-553.
7. Лев XIII. Енциклопедія «Нові речі – Rerum Novarum» [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://dc.lviv.ua/nauka_cerkvy/dokumenty/2391-rerum-novarum-nov-rech-enciklka-papi-leva-h.html

8. Пій XI. Енцикліка «Quadragesimo anno [Сороковий рік]. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://irs.ucu.edu.ua/irs_news/1136/http://irs.ucu.edu.ua/irs_news/1136/
9. Van Til Kent A. Subsidiarity and Sphere-Sovereignty: A Match Made In ...? / Kent A. Van Til // *Theological Studies*. – 2008. – №69. – P. 610-636.
10. Оноприенко Л. А. Принцип субсидиарности и его отражение в социальной доктрине католической церкви / Л. А. Оноприенко // *PolitBook*. – 2014. – №3. – С. 178-191.
11. *The New Dictionary of Catholic Social Thought*. Judith A. Dwyer (Ed.). – Collegeville: The Liturgical Press, 1994. – 1056 p.
12. Іван Павло II. Енцикліка «Сотий рік – Centesimus Annus» [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://irs.ucu.edu.ua/dzherela/sotsialni-entsikliki/ivan-pavlo-ii-centesimus-annus-1991/>
13. *Global Perspectives on Subsidiarity*. Michelle Evans, Augusto Zimmermann (Ed.). – New York: Springer, 2014. – XIII, 223 p.

References:

1. *Compendium of the Church Social Doctrine* (2008). Kyiv: Kairos (in Ukr.)
2. Evans, M. (2013). The Principle of Subsidiarity as a Social and Political Principle in Catholic Social Teaching. *Solidarity: The Journal of Catholic Social Thought and Secular Ethics*, 3, 1, 4, 44-60.
3. Abela, Andrew (2009). Subsidiarity and the Just Wage: Implications of Catholic Social Teaching for the Minimum Wage Debate. *Journal of Markets and Morality*, 12, 1, 7-17.
4. Hamrlik, Kathryn Reyes (2011). *The Principle of Subsidiarity and Catholic Ecclesiology: Implications for the Laity. A Dissertation for the degree of Doctor of philosophy. Program in theology*. Chicago, Il: Loyola University Chicago.
5. Sirico, Robert, A. (1997). Subsidiarity, Society, and Entitlements: Understanding and Application. *Notre Dame Journal of Law, Ethics and Public Policy*, 11, 2, 8, 549-579.
6. Endo, Ken (1994). The Principle of Subsidiarity from Johannes Althusius to Jacques Delors. *Hokkaido Law Review*, 44 (6), 652-553.
7. Lev XIII. *An encyclical «Rerum Novarum»*. Retrieved from http://dc.lviv.ua/nauka_cerkvy/dokumenty/2391-rerum-novarum-nov-rech-enciklka-papi-leva-h.html (in Ukr.)
8. Pius XI. *An encyclical «Quadragesimo anno»*. Retrieved from http://irs.ucu.edu.ua/irs_news/1136/http://irs.ucu.edu.ua/irs_news/1136/ (in Ukr.)
9. Van Til, Kent A. (2008). Subsidiarity and Sphere-Sovereignty: A Match Made In ...? *Theological Studies*, 69, 610-636.
10. Onoprienko, L. A. (2014). Principle of subsidiarity and his reflection in the social doctrine of Catholic Church. *PolitBook*, 3, 178-191 (in Russ.)
11. *The New Dictionary of Catholic Social Thought*. (1994). In Judith A. Dwyer (Ed.). Collegeville: The Liturgical Press.
12. John Paul II. *An encyclical «Centesimus Annus»*. Retrieved from <http://irs.ucu.edu.ua/dzherela/sotsialni-entsikliki/ivan-pavlo-ii-centesimus-annus-1991/> (in Ukr.)
13. *Global Perspectives on Subsidiarity*. (2014). In Michelle Evans, Augusto Zimmermann (Ed.). New York: Springer.

MARCHENKO Andrii Oleksiiovych,

MA in Philosophy,

Taras Shevchenko National University of Kyiv,

e-mail: march_andre@ukr.net

SUBSIDIARITY AS A PRINCIPLE OF GOVERNANCE IN CATHOLIC SOCIAL TEACHING: ESSENCE AND MAIN FEATURES

Summary. Introduction. *Providing of public equilibrium, establishment of mutual relations of collaboration and solidarity envisages the using of principles, that take into account the specific of mutual relations of individual and association, person and religious organization, and realization of that provides the redistribution of plenary powers between local associations and associations of the higher, centralized level. One of such principles there is a principle of subsidiarity.*

Purpose. *The aim of the article is research of maintenance and practical measuring of principle of subsidiarity in Catholic social teaching.*

Methods. *In order to examine the sense of subsidiarity, to trace consistently its conceptual evolution the author used coherent analytical tools.*

Results. *Important for understanding the essence of principle of subsidiarity is a thesis on intercommunication and mutual responsibility of person and society, man and church organization. The realization of principle of subsidiarity envisages establishing the order, at what association of local level get all necessary functions, and the associations of higher level are allotted auxiliary and coordinating plenary powers. In accordance with principle of subsidiarity, central power must execute exactly auxiliary, but not*

leading role, deciding those tasks that can not be effectively executed at local level only.

Originality. The principle of subsidiarity, from the point of view of Catholic social teaching, is based on a grant to the people a possibility to decide the questions, that they are touched and are urgent, without influence from the side of more centralized, social or private, religious or state institutes. Correct use of the principle of subsidiarity creates the counterbalance of omnipotence of external in relation to a man power, to the tendencies of centralization and depersonalization of human personality in the modern world, strengthens a democratic line-up, carrying out the proper distribution of tasks and delegation of plenary powers, and also distribution of power and control above her.

Conclusion. The principle of subsidiarity finds his ground in the Catholic social teaching as democratic social principle of organization of free and humane society. As normative principle of governing, subsidiarity called to assist strengthening of dialogue, search of methods of mutual acceptance of decisions in a church.

Key words: subsidiarity, solidarity, Catholic social teaching, Human rights, Christian democracy, responsibility.

Одержано редакцією 24.05.2019

Прийнято до публікації 22.05.2019

УДК 271.2:322](091)(045)
DOI:10.31651/2076-5894-2019-1-99-106

ГОНЧАРЕНКО Дмитро Ігорович,
аспірант історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка,
e-mail: d.goncharenko86@gmail.com

КОНЦЕПЦІЯ «СИМФОНІЇ» ЦЕРКВИ І ДЕРЖАВИ ЯК ПІДГРУНТЯ ПРАВОСЛАВНОГО ЦЕЗАРЕПАПІЗМУ

В статті досліджується система взаємовідносин між імператором Юстиніаном I. В основі «симфонії» закладався принцип гармонічного світською владою і Церквою, що отримала назву «цезарепапізм». Основою для становлення примату влади над Церквою послугувала так звана концепція «симфонії влад», сформульована у 6-й Новелі існування й співробітництва Церкви і держави, але практична реалізація теорії була направлена не на ідеальне, синергічне взаємоіснування двох інституцій, а на розбудову візантійського абсолютизму. У своїх кодексах імператор Юстиніан I юридично забезпечив собі право втручатися в справи Церкви й тим самим закріпив цезарепапізм на законодавчому рівні. В історичному розрізі приводяться приклади цезарепапістських відносин між політичною владою та Православною Церквою у Візантійській імперії, Київській Русі, Московському царстві та Росії. Стаття покликана проаналізувати з позиції філософії і релігієзнавства своєрідні взаємовідносини між Православною Церквою й світською владою, які виникли внаслідок законотворчої діяльності візантійського імператора Юстиніана I. Метою є дослідити становлення цезарепапізму як результату запровадженої теорії «симфонії», простежити виявлення візантійського цезарепапізму в країнах православного світу та його прояви в сучасній Україні.

Ключові слова: цезарепапізм, Візантія, «симфонія», Православна Церква, держава, політична влада, Московське царство, Київська Русь, імператор, Росія, світська влада.

Постановка проблеми. Засади взаємовідносин і взаємоіснування Візантійської Церкви та світської держави були оформлені в шостій Новелі імператором Юстиніаном I для патріарха Епіфанія. Згідно з концепцією Юстиніана I, між світською і духовною владою встановлювався принцип гармонії і партнерства, що отримав назву «симфонії». Візантійська модель передбачала, що Церква і держава будуть існувати автономно, але постійно взаємодіяти й доповнювати одна одну, без втручання у сферу відповідальності кожної зі сторін. Проте практична реалізація «симфонії» була інша: Церква зазнавала політичної уваги й тиску з боку базилевсів, які користуючись своєю владою, диктували умови духовному інституту [1, с. 148]; церковні інтереси ставали залежними від політичної кон'юнктури, а монарх ставав не тільки головою світської влади, а фактично очолював Церкву. Такі

взаємовідносини між світською і духовною владою отримали назву цезарепапізму. Дослідження історичного переходу від моделі «симфонії» до цезарепапізму є актуальним і для сучасної України, яка є частиною православного світу, оскільки дає зрозуміти чому український політичний істеблішмент досі залишає за собою право втручатися в церковні справи й впливати на духовні інститути.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Серед іноземних дослідників, проблему цезарепапізму як наслідок «симфонії» Церкви і держави Юстиніана I порушував протоієрей РПЦ, богослов і проповідник О. Мень у своїй книзі «Візантія часів імператора Юстиніана», де автор наголошує на формальності «симфонії» і бажанні імператора використати Церкву для побудови політичного абсолютизму. Російський академік В. Безобразов у своїй праці «Нариси Візантійської культури» відмічав, що візантійській цезарепапізм відстоювався не лише імператорами, а й підтримувався каноністами. Серед вітчизняних науковців В. Бабенко фрагментарно розглядає проблему московського цезарепапізму як деформацію візантійської моделі. Проте вітчизняне релігієзнавство залишило без належної уваги питання цезарепапізму як подальшої трансформації «симфонії» Юстиніана I, а також не досліджувало його цілісно, в контексті історичної парадигми взаємовідносин держави і Православної Церкви.

Мета статті полягає в тому, щоб дослідити становлення цезарепапізму в православному світі як результату трансформації «симфонії влад» Юстиніана I.

Виклад основного матеріалу. Принципи взаємовідносин між Візантійською Церквою і владою почали формуватися ще у IV ст., коли імператор Костянтин Великий на Нікейському Соборі 325 року заявив єпископам, що визнає себе «поставленим від Бога єпископом зовнішніх справ». Як зазначав професор В. Болотов, посилаючись на історика-панегіриста Євсевія, цими словами Костянтин Великий охарактеризував своє відношення стосовно світської і духовної влади. З цієї позиції витікає наступне: монарх прагнув спрямовувати підданих на шлях спасіння через законодавче обмеження язичницьких богослужінь або шляхом своєї участі в церковних соборах, заохочуючи всіх до одностайності в релігійних диспутах; дозволяв собі дії церковного характеру – читав проповіді придворним, піклувався про поширення християнства тощо. Тобто, за словами професора В. Болотова, єпископат Костянтина I розповсюджувався на всіх його підданих і не обмежувався тільки політичною стороною, а більшою мірою був направлений на релігійну сферу. В. Болотов відмічав, що відношення між державою і Церквою, які склалися при правлінні Костянтина I, не були ідеальними: «Імператор відмовлявся від зайнятого ним раніше положення, від свого милостивого для Церкви нейтралітету, і дозволяв собі доволі часто втручатися в справи церкви» [2, с. 50-51]. При першому християнському імператорі була запроваджена низка фундаментальних принципів, які визначали ставлення світської влади до Церкви. Так, суттєва частина влади імператора була направлена на заступництво церковних інститутів й збереження їх від розколів і потрясінь, забезпечуючи їм розвиток через законодавчі напрацювання й впорядковуючи їх відповідно до державних норм. Східна Церква визнавала такі взаємовідносини зі світською владою цілком правомірними й практичними. Імператор, як верховний захисник і покровитель Церкви, отримував навіть особливе релігійне благословення своїх церковних прав – в акті священного миропомазання [3, с. 331]. Можна обережно зазначити, що вже при імператорі Костянтині I світська влада почала вибудовувати таку парадигму стосунків з Православною Церквою, яка згодом призведе до спотворення візантійських принципів ідеального співіснування духовної і світської влади через зловживання цезарепапізмом з боку імператорів. До того ж часу заявлена позиція Костянтина Великого щодо Церкви несла в собі зародки ідей, які згодом постійно будуть нагадувати про себе у всіх починаннях його наступників і, врешті-решт, остаточно оформляться як визначальний принцип взаємовідносин двох інституцій у законодавстві Юстиніана I. Своє бачення взаємовідносин між Церквою і державою Юстиніан I коротко сформулював у передмові до 6-ї новели «Codex Juris Canonici»: «Найвеличніші дари Божі, дані людям вищим людинолюбством, – це священство і царство. Перше служить

справам божим, друге піклується про справи людські. Обидва походять від одного джерела й прикрашають людське життя. Тому царі найбільше дбають про благочестя духівництва, яке, зі свого боку, постійно молиться за них Богу. Коли священство безперечне, а царство користується лише законною владою, між ними буде добра згода (συμφωνία)» [4, с. 458]. Основний постулат, який впливає з наведеної вище преамбули говорить, що церковна і політична влада повинні знаходитись у згоді (гармонії) й співробітництві одна з одною, а також діяти в своїй сфері відповідальності – «перша служить справам божим, друга піклується про справи людські».

Але сама політика Юстиніана I щодо Візантійської Церкви мала дещо інший характер – з одного боку, базилевс, згідно з встановленими традиціями, дійсно забезпечував протекцію ортодоксальному духівництву, надавав йому різноманітні привілеї і сприяв розвитку Православної Церкви, а з іншого, – відстоював ідею примату світської влади над Церквою, що попередньо можна було схарактеризувати як зародження цезарепапізму [5, с. 103]. О. Мень відмічав, що імператор Юстиніан I формально зберігав принцип «симфонії» щодо Візантійської Церкви, але насправді «будував високу будівлю візантійського абсолютизму», фундаментом якого повинна була стати саме Православна Церква. Юстиніан, отримавши права втручатися в церковні процеси і взявши повноваження призначати або зміщати церковних єпископів й корегувати церковні закони, формально, на законодавчому рівні закріпив цезарепапізм у своїх кодексах. Таким чином, «цезарепапізм, який зароджувався ще в період вселенських соборів, все більше утверджувався у Візантійському політикумі, позбавляючи Церкву духовної і соціальної значущості» [6].

Втім, з впевненістю можна стверджувати, що церковні справи не обходилися без втручання в них імператорів, але хтось із базилевсів робив більшою мірою, а хтось – стриманіше. Але Церква, без підтримки політичної влади імператора, не могла повністю поставити під свій контроль життя вірянина й відповідно опинялася в залежності від світської влади. Користуючись цим, імператор вносив свої настанови щодо сповідання Церквою того чи іншого догмату й відображував це у формі особливих віросповідних наказів. Таким чином, церковна політика візантійських імператорів спровокувала появу деяких ересей, таких наприклад, як іконоборство та монофелітство. Проявлявся цезарепапізм у намаганнях імператорської влади впливати на кадрову політику вищої церковної ієрархії, регламентуючи це відповідними документами як «Енотікон», «Тіпос», «Виклад» тощо [7, с. 53].

Яскравим проявом цезарепапістських відношень між Церквою і політичною владою Візантії стала доба іконоборства за правління династії Ісаврів, політика яких була направлена не тільки проти православної віри, а проти самої Церкви. Імператор Лев III Ісаврянин (717-741), а згодом його син Костянтин Копронім (741-775) вважали, що Церква, своїм союзом з імперією, руйнує державність, а проповідями про духовність – відволікає суспільство від справді нагальних земних питань, тому для спасіння імперії необхідно обмежити вплив Церкви в державі і суспільстві. Таким чином, Лев III Ісаврянин формує свій звід законів і прав «Еклога», що являв собою компіляцію з кодексу Юстиніана I та різноманітних правових актів наступних, після Юстиніана, імператорів. В «Еклезії» імператор проголошувався намісником апостола Петра на землі і від Бога йому дароване право перейматися духовним життям своїх підданих. Імператор наділяється статусом єпископа «з правом в'язати і регулювати совість членів духовної пастви, видаючи закони для Церкви»; правитель набуває статусу «папи грецького Сходу». Лев III відмічав, що поєднуючи в собі дуалізм церковного й громадянського, він гарантує мирний і правильний розвиток політики [8, с. 45-47].

У 730 році Лев III скликав собор, на якому був складений едикт проти ікон. Патріарх Герман, відмовившись підписувати документ, був відсторонений імператором. На місце патріарха Германа був призначений Анастасій, який поставив підпис під іконоборським едиктом, який був першим іконоборським документом, виданим не тільки від імені

імператора, а й завізованим підписом патріарха, тобто виданим, ніби, з боку Церкви [9, с. 348].

Цезарепапистські претензії візантійських імператорів у відношеннях з Церквою проявляли себе протягом всієї історії Східної Римської імперії. Так, імператор Лев VI Філософ (886-911), вступивши у четвертий шлюб, вимагав від патріарха Миколая Містика визнати цей шлюб законним, а отримавши відмову, змістив патріарха з кафедри, призначивши Євфимія. Після смерті Містика у 925 році, імператор Роман Лакапін (925-928) зміг отримати повний контроль над Церквою [11, с. 439]. Патріарх Поліевкт (956-970) відмовився благословляти на престол імператора Іоанна Цимісхія без скасування закону імператора Никифора II, відповідно до якого для хіротонії єпископів потрібна була імператорська згода. Свої відносини з Церквою на засадах цезарепапізму будували й династії імператорів Комнінів та Ангелів. Історик О. Васильєв наводить таку цитату Ісака Ангела: «На землі немає ніякої відмінності між владою Бога й імператора; царям все дозволено робити і можна безроздільно вживати Боже зі своїм, бо вони отримали царську владу від Бога і між ними й Богом немає відстані». У свою чергу, відносини між Мануїлом Комніном і Церквою вкладаються у загальну характеристику візантійських імператорів, які вважали, що вони «непогрішimi судді справ Божих і людських» [10, с. 122].

Російський дослідник В. Безобразов відмічав, що цезарепапізм переважав у Візантійській імперії і цьому є підтвердження не тільки у діяннях більшості імператорів, а навіть відстоювався в працях відомих каноністів, до яких можна віднести і Феодора Вальсамона, який в тлумаченнях на Номоканон Фотія ставить імператорську владу вище за Церкву. Він перетлумачує постанови духовної влади і тим самим визнає пріоритет указів світської влади над указами соборними. Каноніст доводить, що імператору належать права й повноваження архієрея. Зокрема, Безобразов приводить цитату Вальсамона стосовно того, що імператори призначають патріархів і, будучи помазаниками Господа, мають право без перешкод, коли завгодно, входити на святий вівтар й здійснювати хресні знамення. Вальсамон додає, що царю належить влада над Церквою й право на суд над патріархом також належить царю, а не собору. Цезарепапистські ідеї Вальсамона отримали продовження в працях болгарського архієпископа початку XIII століття Дмитра Хаматіана, який наголошував на тому, що цар є рівноцінний Богу й має всі привілеї єпископа за виключенням священнодійства. Солунський архієпископ Симеон писав на початку XV століття, що цар має право долучатися до таїнств всередині вівтаря, оскільки займає місце керманіча Православної Церкви і в якості благочестивого прираховується до духовництва [11, с. 56-59].

Про існування цезарепапізму у відношеннях між Церквою і світською владою у Візантії пише й російський філософ І. Ільїн у своїй праці «Про монарха та республіку», який відмічав, що тисячолітня візантійська традиція взаємовідносин між Церквою і державою базувалась на тому, що монарх є «верховним священиком і вівровчителем, оскільки в ньому самому живе боже начало». З вище зазначеного випливало, що базилевс має більше знань в питаннях культу, аніж духовники, оскільки політичний лідер споріднений з Богом. Ільїн приводить цитату Солунського архієпископа Симеона, який писав, що імператор причащається на вівтарі, бо він помазаний на царство й він голова Церкви і в якості благочестивого приписаний до духовництва і тому святі обидві постаті архієрея і монарха поєднуються в ньому: архієрей – хіротонією, а цар – помазанням [12, с. 469].

Починаючи з IX століття, Візантія здійснює потужний культурний і релігійний вплив на Київську Русь. Звідти було запозичене не тільки східне християнство, а культура, побут, традиції, норми права і державного управління. Проте, взаємовідносини між київськими князями і новосформованим на цих територіях духовним інститутом не вибудовувалися на чітко виражених принципах цезарепапізму й теократії, як це було заведено у Візантійській імперії. Скоріше навпаки, київські князі здійснювали всіляку підтримку Православної Церкви в процесах релігійно-морального виховання народу. У свою чергу, Церква підтримувала київську політичну владу у формуванні нового порядку серед неофітів [13, с. 88].

Татаро-монгольська навала і політична ситуація призвели до того, що майже відразу

після свого відновлення в 40-х рр. XIII століття центр Київської митрополії перемістився з Києва в колишні північно-східні володіння Київської Русі, де почало формуватись окреме автономне державне утворення, яке згодом отримало назву Московія. На цій території, враховуючи особливі культурні й історичні традиції, формується московський варіант християнства на основі запозиченої з Візантії цезарепапістської моделі взаємовідносин між Церквою і державою. Проте, потрапивши на московський ґрунт, візантійський принцип «симфонії» отримує інші обриси. Переймається лише зовнішня форма візантійської моделі, а зміст її наповнюється зовсім іншим смислом. Взаємовідносини між Церквою і владою в Московії орієнтувалися не на реально чинну модель, а на своє власне уявлення про Візантію. Науковець В. Бабенко зазначає, що московський цезарепапізм «великою мірою нагадував елементи теократизму, близького ісламському світу». Московські князі майже від початку свого політичного становлення визначили щодо Церкви свою верховну позицію: «з одного боку, ці стосунки нібито нагадували «симфонію» традиційного візантійського цезарепапізму, але насправді ця «симфонія» була вельми далекою від свого прототипу». Так, московський князь Василь II Темний дозволив собі заарештувати візантійського православного священника, Митрополита Київського і Всієї Русі Ісідора. Цей вчинок московського князя призвів до повного відокремлення Московської Церкви від Київської митрополії й Константинопольського патріархату і тимчасового, але фактичного розриву зв'язків з Вселенським православ'ям та християнським світом в цілому [14, с. 115]. Становленню московського цезарепапізму сприяв і релігійно-церковний рух «йосифлян» – прибічників Йосифа Волоцького, ігумена Волоколамського монастиря. Він та його послідовники озвучували ідею необхідності міцного союзу Церкви і влади, як запоруки потужної централізованої держави, розробляли доктрину про божественну природу царської влади. Волоцький теологічно обґрунтував, що вся повнота влади, не тільки в державі, а й в Церкві, належить світському правителю. Хоча Волоцький і вказував, що цар повинен шанувати Закон Божий, але, водночас, на думку ігумена, суд, який здійснює особисто цар, є остаточним. Таким чином, теза ігумена про «остаточний суд царя», давав можливість монарху визначати на свій розсуд необхідність дотримуватись Закону Божого [15]. Ще однією особливістю у взаємовідносинах між світською владою і духовним інститутом в Московській державі було й те, що сходження монарха на царство не вимагало наявності патріарха, але діаметрально протилежним був процес встановлення патріарха, який передбачав обов'язкову присутність монарха. В московсько-російській історії взаємовідносин між Церквою і державою зафіксований лише один випадок, коли поставлення патріарха передувало коронації монарха – священство патріарха Ігнатія передувало коронації царя Лжедмитрія II, але згодом Ігнатій був визнаний незаконним [16, с. 40].

Історичні факти свідчать про те, що російський цезарепапізм проявлявся у більш викривленій та одіозній формі порівняно з візантійською традицією. Хоча російські науковці воліють не помічати, що вся російська історія існування Церкви й держави проходила в умовах особливого «російського варіанту цезарепапізму». На їхню думку, російська Церква і держава будували свої стосунки на засадах симфонії, хоча і визнають певні періоди, коли держава підпорядковувала собі духовний інститут в так званій «синодальний період», але історичні факти говорять, що цезарепапізм в Московії існував як до «синодального періоду», так і після. Іван IV Грозний провів інвентаризацію церковного майна, яке було вилучене у казну держави, а згодом, за його особистим наказом, опричник Скуратов фізично знищив митрополита московського Філіпа, який насмілювався засуджувати розбещений спосіб життя царя. Петро I перевів під державний контроль монастирські землі, його Монастирський наказ заклав фундамент подальшої секуляризації церковного майна, запровадив для родин священнослужителів принцип «єдинонаслідування», а священники були зобов'язані не дотримуватись таємниці сповіді, якщо під час неї вони почують щось, що могло загрожувати національній безпеці. В 1721 році, за наказом Петра I, було створено орган державного

контролю над Церквою – Церковний Синод. За часів Катерини II відбулася чергова хвиля секуляризації церковного майна, більше мільйона церковних християн були переведені в статус державних (економічних), кількість ставок священнослужителів було скорочено у 5 разів [17, с. 107]. Цезарепапистська структура відносин між духовними інститутами і політичною владою на території Росії збереглася й після жовтневої революції 1917 року. У 1943 році за прямим рішенням Сталіна було відновлено РПЦ, але про жодну незалежність духовних інститутів не йшлося. Того ж таки року з'явилася Рада зі справ РПЦ, а 1944-го – Рада у справах релігійних культів, яка мала займатися контактами між урядом і РПЦ та рештою релігійних організацій [18].

Висновки. Починаючи з імператора Костянтина Великого, державний апарат Візантії поступово дедалі збільшував свій вплив на Церкву. «Симфонія» між політичними і духовними інституціями, яку запропонував Юстиніан I у своїх кодексах, теоретично, повинна була гармонічно розмежувати сфери відповідальності двох інституцій й забезпечити кожній з них незалежність, але практична реалізація «ідеальної моделі» виявилась іншою. Юстиніан I вибудовував систему візантійського абсолютизму, в основі якого повинна була опинитися Православна Церква. Тому кодекси Юстиніана I формально закріпили цезарепапізм на законодавчому рівні. Згодом, отримавши законодавче підґрунтя, цезарепапізм все більше утверджувався у Візантійському політикумі, позбавляючи Церкву духовної та соціальної значущості. Особливо яскраво цезарепапистські відносини між візантійською владою і Православною Церквою проявилися в іконоборську добу династії Ісаврів. Надалі, цезарепапистські претензії візантійських імператорів у відношеннях з Церквою проявляли себе протягом всієї історії Східної Римської імперії. Проте найбільш одіозного вигляду взаємовідносини між Православною Церквою і державою набули в Московському царстві, Російській імперії, а згодом, в Радянській Росії. Церква, як духовний інститут, була повністю підпорядкована державним органам: при Петрі I нагляд та координацію за церквою в Росії здійснював Церковний Синод, а з 1944-го – Рада у справах релігійних культів. Традиція цезарепапізму зберігається і в сучасній Росії.

Трьохсотрічна окупація України Росією не могла не пройти безслідно для нашої держави. З підпорядкуванням Київської митрополії Москві українське православ'я поступово розчинялось у російському, де цезарепапізм набрав спотворених форм, а православ'я – всіх ознак церковного феодалізму. Україна, як частина православного світу, перейняла від Росії практику втручання держави в церковні справи. Цю особливість відмітив свого часу Любомир Гузар: «...Той цезарепапізм до нас, на жаль, прийшов уже через Москву» [19]. Не секрет, що нинішні українські можновладці теж не гребують задіювати Церкву в своїх політичних цілях, використовуючи її для формування суспільної думки або впливу на свій електорат, особливо під час виборчих змагань. Тому для подолання в Україні елементів «руського мира» й спадщини одіозного московського цезарепапізму, необхідно переглянути відносини між світською та духовною владою, чіткіше відокремити одну від одної й розмежувати їх сфери діяльності через ухвалення на законодавчому рівні Концепції державно-конфесійних відносин. Документ має на меті забезпечити взаємне невтручання цих двох суспільних інститутів у специфічні сфери діяльності, й дасть можливість побудувати стосунки між Церквою і державою на засадах партнерства, що певною мірою матиме схожість з візантійською традицією «симфонії», започаткованої, але не реалізованої на практиці, ще імператором Юстиніаном. Така модель взаємовідносин двох інституцій сприятиме ефективній співпраці на благо й процвітання України.

Список використаної літератури:

1. Мигунова Т. Л., Романовская Л. Р. «Симфония властей» как принцип взаимоотношений между церковью и государством / Т. Л. Мигунова, Л. Р. Романовская // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. – 2013. – №3 (2). – С. 147-150.
2. Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви: в 4 т. / В. В. Болотов – СПб.: Типография М. Меркушева, 1913. – Т.3: История церкви в период вселенских соборов. – 454 с.
3. Павлов А. С. Курс церковного права / А. С. Павлов. – СПб.: Издательство «Лань», 2002. – 384 с.

4. Карташев А. В. Вселенские соборы / А. В. Карташев – Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2002. – 679 с.
5. Балух В. О. Візантиністика: Курс лекцій / В. О. Балух. – Чернівці: Книга – XXI, 2006. – 606 с.
6. Мень А. История религии: Учеб. пособие: В 2-х кн. [Электронный ресурс] / А. Мень. – М.: Издательская группа «ФОРУМ-ИНФРА-М», 1997. – Режим доступа: <https://religion.wikireading.ru/70287>
7. Протоиерей Серафим Соколов. История восточного и западного христианства (IV-XX века): Учебное пособие / Протоиерей Серафим Соколов. – М.: Изд-во Московского института духовной культуры, 2007. – 257 с.
8. Соколов И. И. Лекции по истории Греко-Восточной церкви: В 2 т. – Т.1 / И. И. Соколов. – СПб.: Издательство Олега Обышко, 2005. – 384 с.
9. Васильев А. А. История Византийской империи: В 2 т. – Т. 1: Время до Крестовых походов (до 1081 г.) / А. А. Васильев. – СПб.: Алетейя, 1998. – 518 с.
10. Васильев А. А. История Византийской империи: В 2 т. – Т. 2: От начала Крестовых походов до падения Константинополя / А. А. Васильев. – СПб.: Алетейя, 1998. – 558 с.
11. Безобразов П. В. Очерки Византийской культуры / П. В. Безобразов. – Петроград: Издательство «Огни», 1919. – 163 с.
12. Ильин И. А. Собрание сочинений: в 10 т. – Т. 4: Понятия права и силы. – М.: Русская книга, 1994. – 624 с.
13. Барабаш А. С. Природа Российского уголовного процесса, цели уголовно-процессуальной деятельности и их установление / А. С. Барабаш. – СПб.: Издательство Р. Асланова «Юридический центр Пресс», 2005. – 257 с.
14. Бабенко В. М. Світоглядні основи розриву відносин церкви Московії та Київської митрополії / В. М. Бабенко // Людина, суспільство, комунікативні технології: матеріали V Міжнародної науково-практичної конференції (Харків-Лиман, 22-23 вересня 2017 року). – Харків-Лиман: Краснолиманська філія Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, 2017. – С. 114-118
15. Кортунув С. В. Становление национальной идентичности: Какая Россия нужна миру [Электронный ресурс] / С. В. Кортунув. – М.: Аспект Пресс, 2009. – 376 с. – Режим доступа: <https://textbooks.studio/teoriya-politiki-uchebnik/stanovlenie-natsionalnoy-identichnosti-kakaya.html>
16. Ефимовский В. Л. Священство и царство: к вопросу о модели государственных-отношений в московский период / В. Л. Ефимовский // Вестник Пермского университета. – 2013. – №1(19). – С. 38-45.
17. Фортунатов В. В. Кто и куда ведет Россию? От Харизмы до маразма / В. В. Фортунатов. – СПб.: Питер, 2009. – 310 с.
18. Трегуб Г. Що сниться Левіафонові / Г. Трегуб // Журнал «Український тиждень». – 2018. – №4 (531). [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://tyzhden.ua/Politics/208318>
19. Щоткіна К. Блаженніший Любомир Гузар: про надію й місію [Електронний ресурс] / К. Щоткіна // Аналітичний тижневик «Дзеркало тижня». – 2004. – №7. – Режим доступу: https://dt.ua/SOCIETY/blazhennishiy_lyubomir_guzar_pro_nadiyu_i_misiyu.html

References:

1. Migunova, T. L., Romanovskaya, L. R. (2013). «The Symphony of Authorities» as a principle of relations between the Church and the State. *Vestnik Nizhegorodskogo universiteta im. N. I. Lobachevskogo (N. I. Lobachevsky Nizhny Novgorod University Bulletin)*, 3 (2), 147-150 (in Russ.)
2. Bolotov, V. V. (1913). *Lectures on the History of the Ancient Church*, 3. Saint Petersburg: M. Merkushev Publishing House (in Russ.)
3. Pavlov, A. S. (2002). *The course of Church Law*. Saint Petersburg: Lan' (in Russ.)
4. Kartashev, A. V. (2002). *Ecumenical Councils*. Klin: Fund «Christian Life» (in Russ.)
5. Baluh, V. O. (2006). *Byzantine Studies: Course of lectures*. Chernivci: Kniga – XXI (in Ukr.)
6. Men, A. (1997). *History of Religion*, 1-2. Moscow: Forum-Infra-M. Retrieved from <https://religion.wikireading.ru/70287> (in Russ.)
7. Sokolov, S. (2007). *History of Eastern and Western Christianity (IV-XX centuries)*. Moscow: Moscow Institute of Spiritual Culture (in Russ.)
8. Sokolov, I. I. (2005). *Lectures on the History of the Greek-Oriental Church*, 1-2. Saint Petersburg: Oleg Obyshko Publishing House (in Russ.)
9. Vasilev, A. A. (1998). *The history of the Byzantine Empire, 1: Time to the Crusades (up to 1081 year)*. Saint Petersburg: Aletejya (in Russ.)
10. Vasilev, A. A. (1998). *The history of the Byzantine Empire, 2: From the beginning of the Crusades to the fall of Constantinople*. Saint Petersburg: Aletejya (in Russ.)
11. Bezobrazov, P. V. (1919). *Essays on Byzantine Culture*. Petrograd: Ogni (in Russ.)
12. Ilin, I. A. (1994). *Collected Works, 4: The concepts of law and power*. Moscow: Russian Book (in Russ.)
13. Barabash, A. S. (2005). *The nature of the Russian criminal procedure, the objectives of criminal procedure and their establishment*. Saint Petersburg: R. Aslanov «Legal Centre Press» (in Russ.)

14. Babenko, V. M. (2017). Worldview Fundamentals of Breaking Relationships between the Church of Moscow and the Kyiv Metropolitanate. *Liudyna, suspilstvo, komunikatyvni tekhnologii: materialy V Mizhnarodnoi naukovo-praktychnoi konferentsii (Man, society, communicative technologies: materials of the V International Scientific and Practical Conference)*, 114-118. Harkiv-Liman: Krasnolimansk Branch of Institute of Philosophy of NAS of Ukraine (in Ukr.)
15. Kortunov, S. V. (2009). *The formation of national identity: What Russia needs the world*. Moscow: Aspect Press. Retrieved from <https://textbooks.studio/teoriya-politiki-uchebnik/stanovlenie-natsionalnoy-identichnosti-kakaya.html> (in Rus.)
16. Efimovskij, V. L. (2013). Priesthood and the kingdom: on the model of state-relations in the Moscow period. *Vestnik Permskogo universiteta (Perm University Bulletin)*, 1(19), 38-45 (in Russ.)
17. Fortunatov, V. V. (2009). *Who and where is leading Russia? From Charisma to senility*. Saint Petersburg: Piter (in Russ.)
18. Tregub, G. (2018). About what Leviathan does dream? *Ukrayinskij tizhden (Ukrainian Week)*, 4 (531). Retrieved from <https://tyzhden.ua/Politics/208318> (in Ukr.)
19. Schotkina, K. (2004). His Beatitude Lubomyr Husar: On Hope and Mission. *Analitichnij tizhnevnik «Dzerkalo tizhnya» (Analytical weekly "Mirror of the Week")*, 7. Retrieved from https://dt.ua/SOCIETY/blazhennishiy_lyubomir_guzar_pro_nadiyu_i_misiyu.html (in Ukr.)

GONCHARENKO Dmytro Igorovich,

Post-graduate student
of the Faculty of History and Philosophy
Borys Grinchenko Kyiv University,
e-mail: d.goncharenko86@gmail.com

**CONCEPT OF «SYMPHONY» OF CHURCH AND STATE
AS A BASIS FOR ORTHODOX CAESAROPAPISM**

Summary. Introduction. *The article substantiates causal relations between the theory of "symphony" of the Church and the State proposed by Emperor Justinian, and appearance of specific relationships expressed in the primacy of political power over the spiritual institution and known as "Caesaropapism". Examples of Caesaropapist relations between church and state in the Byzantine Empire, in the Kievan Rus, in the Moscow kingdom and Russia are depicted in the historical aspect.*

Purpose. *To explore the formation of Caesaropapism in the Orthodox world, as a result of the transformation "symphony of power" Emperor Justinian I.*

Methods. *Methods of analysis, description and induction were used to study the cause of Caesaropapism appearance, to display the most significant historical stages of its manifestation and to find out its consequences for the countries of the Orthodox world.*

Results. *It was found that the concept of "symphony" proposed by Justinian I was the basis for the formation of Caesaropapist relations and it was aimed not to the harmonious existence of spiritual and secular institutions but to the development of Byzantine absolutism in the base of which the Orthodox Church was supposed to lie. Subsequently, the Byzantine emperors used the legal work of Justinian I to justify their political dominance over the Orthodox Church. The Moscow version of Caesar's repentance manifests itself in a more perverted form and rather resembles the elements of theocracy being close to the Islamic world.*

Originality. *The study notes that the purpose of the Justinian the Great's "symphony" was a desire to fix the unhindered intervention of secular authority in the affairs of the church at the legislative level, and this eventually led to the establishment and consolidation of Caesaropapism as a system of relations between political and spiritual authorities in the Byzantine Empire, and later, with borrowing Christianity, in the Russian Empire and in Russia too. It is noted that the manifestations of Caesaropapism are also evident in modern Ukraine which is a consequence of the influence of the Russian Orthodox tradition.*

Conclusion. *So, the symphony of Emperor Justinian the Great became the source of Caesaropapism, and it legislatively provided the influence of basileus on the Orthodox Church. Cesaropapism became a characteristic phenomenon for both Byzantium and for the Russian Empire. Intervention of political elites in the spiritual sphere takes place also in modern Ukraine, as our country is still experiencing the consequences of political and spiritual Russian hegemony.*

Key words: *Cesaropapism, Byzantium, «symphony», Orthodox Church, state, political power, Muscovy, Kievan Rus, emperor, Russia, secular power.*

Одержано редакцією 20.02.2019

Прийнято до публікації 22.05.2019

ЗМІСТ

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ ТА СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

Тур М. Г. Легітимація історичної пам'яті	4
Видриган М. В. Роздуми про свободу волі у філософських трактатах Цицерона	13
Ганаба С. О. Сильвестр Гогоцький про призначення педагогіки у суспільному житті	19
Зайчківська І. П. Вчення І. Огієнка про роль церкви у процесах українського етно- та націєтворення	26
Нончаренко В. А. The concept of the world picture in the late writings of L. Wittgenstein and M. Heidegger	35
Доній Н. Є. Безпека соціального простору: історико-філософська рефлексія	40

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ, ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ

Мулярчук Є. І. Добро і благо: моральні колізії буття людини у покликанні	48
Борисова Т. В. Философское осмысление проблемы «лишнего человека» в культуре	55
Кретов П. В., Кретова О. І. Імовірнісний суб'єкт як агент пародійного наративу в постмодерному тексті	62
Братко К. В. Онтологія музики: до визначення основоположень філософії музики	71
Астапова-Вязьміна О. І. Аргументація прийняття рішень или знаковый фон практического аргумента	80
Кулік К. О. Концепція етики Алена Бадью	88
Марченко А. О. Субсидіарність як принцип врядування в соціальному вченні католицької церкви: сутнісні риси та особливості	93
Гончаренко Д. І. Концепція «симфонії» церкви і держави як підґрунтя православного цезарепапізму	99

CONTENTS

HISTORY OF PHILOSOPHY AND SOCIAL PHILOSOPHY

<i>Tur M. G.</i> Legitimation of historical memory	4
<i>Vydrygan M. V.</i> Thoughts on freedom of will in philosophical treatises of Cicero	13
<i>Hanaba S. O.</i> Sylvester Hogotsky on the public setting of pedagogy	19
<i>Zainchkovskaya I. P.</i> I. Ohienko's teaching on the role of Church in the process of Ukrainian ethno- and nation-building	26
<i>Honcharenko V. A.</i> The concept of the world picture in the late writings of L. Wittgenstein and M. Heidegger	35
<i>Donii N. Ye.</i> Social space security: a historico-philosophical reflection	40

PHILOSOPHY OF CULTURE, PHILOSOPHY OF RELIGION

<i>Muliarchuk Ye. I.</i> Good and welfare: ethical collisions of a person's being in calling	48
<i>Borisova T. V.</i> A philosophical comprehension of the problem of "superfluous man" in a culture	55
<i>Kretov P. V., Kretova O. I.</i> The probabilistic subject as an agent of parodic narrative in a postmodern text	62
<i>Bratko K. V.</i> Ontology of music: to the definition of fundamentals of the philosophy of music	71
<i>Astapova-Vyazmina O. I.</i> Reasoning of decision making or sign background of practical argument	80
<i>Kulik K. O.</i> Alain Badiou's concept of ethics	88
<i>Marchenko A. O.</i> Subsidiarity as a principle of governance in Catholic social teaching: essence and main features	93
<i>Goncharenko D. I.</i> Concept of «symphony» of church and state as a basis for Orthodox caesaropapism	99

**ВІСНИК
ЧЕРКАСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО
УНІВЕРСИТЕТУ
ІМЕНІ БОГДАНА ХМЕЛЬНИЦЬКОГО**

Серія
ФІЛОСОФІЯ

**BULLETIN
OF THE CHERKASY
BOHDAN KHMELNITSKY
NATIONAL UNIVERSITY**

Series
PHILOSOPHY

ВИПУСК 1
ISSUE 1

2019

Відповідальний за випуск
Марченко О. В.

Відповідальний секретар:
Процишин В. М.

Підписано до друку 28.06.2019.
Формат 60x84/8. Папір офсет. Гарнітура Times.
Ум. др. арк 12,56. Наклад 300 прим.



Це видання надруковано на папері
із деревини відповідної нормам
екологічного лісовикористання



Надруковано ФОП Гордієнко Є.І.

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи
до Державного реєстру видавців, виготовників і
розповсюджувачів видавничої продукції

Серія ДК № 4518 від 04.04.2013 р.

Україна, 18000, м. Черкаси

тел./факс: (0472) 56-56-12, (067) 444-28-94

e-mail: book.druk@gmail.com