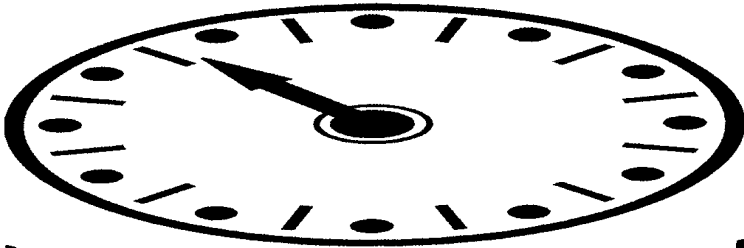


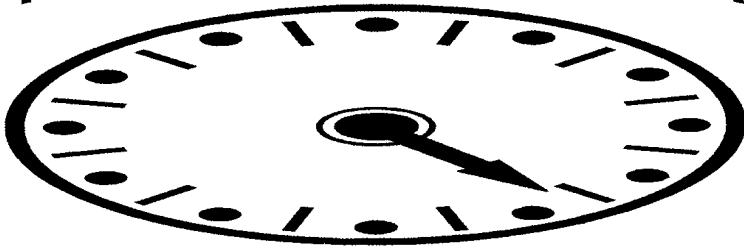
Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України

Передплатний індекс
49796

ISSN 2078-8142



МУЛЬТИВЕРСУМ ФІЛОСОФСЬКИЙ АЛЬМАНАХ



ВИПУСК 7–8(145–146)

КИЇВ - 2015

Мультиверсум. Філософський альманах / Гол. ред. В.В.Лях. –
Випуск 7–8 (145–146). – К., 2015. – 194 с.

Головний редактор
В.В.Лях – доктор філософських наук, професор

Заступник головного редактора
А.В.Усик – кандидат філософських наук

Відповідальний секретар
С.Л.Шевченко – кандидат філософських наук

Редакційна колегія:

<i>В.О.Ананьїн</i>	доктор філософських наук, професор
<i>О.І.Вишняк</i>	доктор соціологічних наук
<i>М.М.Кисельов</i>	доктор філософських наук, професор
<i>В.С.Лук'янець</i>	доктор філософських наук, професор
<i>І.О.Мартинюк</i>	доктор соціологічних наук
<i>О.В.Нельга</i>	доктор соціологічних наук, професор
<i>В.С.Пазенок</i>	доктор філософських наук, професор, член-кореспондент НАН України
<i>К.Ю.Райда</i>	доктор філософських наук
<i>А.О.Ручка</i>	доктор філософських наук, професор
<i>В.В.Танчер</i>	доктор філософських наук, професор
<i>Л.В.Филипович</i>	доктор філософських наук, професор
<i>П.Л.Яроцький</i>	доктор філософських наук, професор

Затверджено до друку Вченою радою Інституту філософії
імені Г.С.Сковороди НАН України (протокол №7 від 27 жовтня 2015 р.)

Свідоцтво про державну реєстрацію: КВ № 15444-4016Р

Видання засноване 1998 р.

Адреса редакції:
01001, м. Київ, вул. Трьохсвятительська, 4
Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України

e-mail: mv@multiversum.com.ua
web-сайт: <http://multiversum.com.ua>

© В.В.Лях, 2015

© Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, 2015

*О.К. Сігов,
аспірант Інституту філософії
імені Г.С. Сковороди НАН України*

ФЕНОМЕН СВІДЧЕННЯ І ПРАКТИКА УВАГИ У ФІЛОСОФІЇ СИМОНІ ВЕЙЛЬ

Розгляд ідей Симони Вейль у світлі проблематики свідчення у французькій філософській традиції є справою нелегкою, проте надзвичайно плідною. Нелегкою, бо будь-яка спроба вибудувати універсальний механізм прочитання її текстів наражається на ризик спрощення та викривлення. Стиль філософування Вейль має відкритий характер не лише з огляду на ключові інтуїції, а й за формою: переважна більшість її текстів – це записи в зошитах, які (записи) не мають чітко завершеної структури. Показово, що дві праці, на які прийнято посилалися, – «Укорінення» та «Тяжкість і благодать», – насправді впорядковані не самою Вейль, а Г. Тібоном і А. Камю відповідно. Проте, водночас, є серйозні підстави говорити про когерентність основних філософських інтуїцій Вейль, когерентність способу мислити і способу діяти, що дістало своє вираження не лише на папері, а й у вчинках цієї авторки. Аналізуючи філософію Вейль, неможливо лишити поза увагою її прагнення пережити, наповнити досвідною складовою власні переконання. Саме така нероздільність смислу і практики є вихідним пунктом для дослідження проблематики свідчення у творчості Вейль, причому лейтмотивом такого дослідження постає тема уваги. Для думки самої Вейль характерним є спротив об'єктивізації смислів, мова йде радше про вміння розпізнавати їх втілення в горизонті людської дії. Що означає таке розпізнавання? Воно має своєю передумовою певну контемплативну практику, роботу уваги, за якої закріплення за увагою ключового значення не є утриманням від дії або ствердження пасивності, а навпаки – збагаченням категорії дії у світлі втіленості смислу. Зосередженість уваги не зводиться до пасивності, це – безконечна вправа концентрації, за допомогою якої людина відкриває свою причетність до порядку світу, або, іншими словами, абсолюту; ця причетність реалізується в дії. Відтак споглядання і концентрація

уваги не означають виокремлення людини з дієвого модусу реальності. Ніякої дистанції між людиною, що придивляється, і світом, в якому вона перебуває, не утворюється, так само як і свідок не є зовнішнім щодо атестованої події, а навпаки, переживає її, впускаючи в горизонт власного досвіду. Відтак філософії Вейль притаманна постійна зарядженість на конкретну історичну ситуацію, її погляд позбавлений будь-якого ізоляціонізму.

Вейлівське поняття уваги дозволяє, хоча й обережно, говорити про відкритість її філософської позиції до герменевтичного методу. Принаймні є підстави стверджувати, що фундаментальні для неї категорії втілення і укорінення підводять до інтерпретативного способу філософування. П.Рікер, відзначаючи належність Вейль до «герменевтичної культури», вказує на притаманну мислительниці увагу до контексту і, в ширшому сенсі, до традиції: «Традиція не є мертвим і незмінним сховищем, а невичерпним джерелом, багатство якого проявляється лише тією мірою, якою сьгоднішні люди здатні сприймати і реінтерпретувати її» [7, 12]. Сама творчість Вейль, природа її рефлексії, глибока увага до античних та християнських текстів – все це засвідчує ключову присутність інтерпретації в світобаченні цього філософа. Увага до контексту і до традиції в широкому сенсі якраз і дає змогу уникнути пастки ідеологічної замкненості, означає вивільнення думки від стримуючих схем і обмежень, повернення людині здатності критично мислити, а також визнання за нею жаги до правди і до творчої дії: «Гранична увага – це основа здатності людини до творчості» [10, 118], себто здатності людини своєю дією долучатися до абсолютного творення смислів. У цьому сенсі найвищий прояв уваги має у Вейль релігійний характер, а граничним втіленням уваги є молитва, яка є станом повної зосередженості, внутрішньої зібраності людини; вона тримається на здатності помістити точку спрямування уваги поза межі сталої суб'єктивної перспективи. Молитовна увага є чимось значно більшим за звичайну вправу зосередженості. Її стихія – це не суворе стримання погляду, а відкриття іншої природи споглядання, іншої перспективи, в якій суб'єкт перестає бути точкою відліку, а є іманентно виключеним у певне відношення. По суті, молитва відкрита до досвіду трансцендентного, що породжує в людині перспективу вічності: «Щойно в душі з'являється місце для вічного, нам потрібно лише його берегти, оскільки воно саме проростає, як зерно. Треба підтримувати навколо нього велику нерухому армію і жити її

спогляданням багатьох стійких і суворих відносин» [10, 121]. Тож цінність уваги полягає не лише в тому, що вона дозволяє доторкнутися до певного вихідного смислу (що, власне, і засвідчує укорінення), а й у тому, що навчає утримувати присутність цього смислу як горизонт власного мислення і власної діяльності.

На думку Вейль, пам'ять про вічне і вміння зберігати його очевидність як дороговказ тісно корелюються зі здатністю людини продукувати етичні судження, адже природою вихідного смислу є благо (і, відповідно, етика є першою філософією). Увага перебуває в постійному пошуку досвіду блага. Навіть такий досвід блага, що триває не більше миті, здатен перевернути сприйняття реальності. Відтак увага до вічного постає як фундаментальна властивість людського інтелекту і має слугувати орієнтиром задля виявлення конечності і обмеженості будь-якого досвіду зла. Можна сказати, що увага є не лише відправною точкою епістемологічного пошуку, а й основою розрізнення добра і зла, вічного (первинного) і конкретного. Онтологія у Вейль є немислимою без аксіології, оскільки увага є не лише вродженою здатністю людини, а й постійною практикою, спрямованою на розпізнання смислів і цінностей.

Цікаво, що за задумом Вейль налаштованість на увагу має не стільки сприяти новому розумінню суб'єкта, скільки змінити спосіб осмислення соціальної природи життя людини. Яскравим чином така зосередженість на соціальному вимірі (а точніше, навіть на характері зв'язку, співвідношення, що цей вимір запроваджує) розкриває вейлівський аналіз феномену святості.

Від міри уваги залежить позиція, з якої ми інтерпретуємо світ, людські відносини, самих себе. Мова йде не лише про уточнення каузальних зв'язків, а й про вміння зосереджуватися на тому, що становить подієвий горизонт досвіду. Увага до подієвості є своєрідним імперативом інтерпретації: відсутність уваги засвідчує спробу людини вилучитися зі світу, винести себе за рамки. «Бажати, щоб світу не було, – пише Вейль, – означає бажати, щоб моє власне існування було всім» [10, 135]. Відтак увага чинить опір будь-якій спробі релятивізувати світ і водночас розкриває свою етичну доміную, оскільки готовність бути уважним, уважно ставитись до інших означає готовність до певних відносин.

Уважна людина переносить центр тяжіння із себе на Іншого. Для цього, як зауважує Ж.Жань, потрібне певне особисте зусилля, поєднане з жагою надособистісного [4, 66]. В інших поняттях цю

важливу думку розкриває і поглиблює Рікер, говорячи про необхідність зберегти життєву силу діалектики, яка оберігає, з одного боку, універсальне від стерильної абсолютизації, а з іншого – історичне від його тенденції замикатися в собі. В цьому сенсі свідчення є парадигмальним явищем, оскільки воно відповідає обом вимогам; більше того, справжнє свідчення лише таким і може бути: його історичність (як точка напруження минулого й майбутнього) виступає не як перепона, а як ключ до осмислення універсальності пережитого досвіду – ключ, який відчиняє свідомості двері до трансцендентного, але при цьому не зачинає їх за нею, адже це призвело б до ізоляції та спустошення історичного я.

Тема особистої історії дуже важлива для Вейль і, до всього, безпосередньо пов'язана з усвідомленням людиною себе як соціальної істоти. «Людина має коріння через реальну, активну та природну участь в існуванні спільноти, яка зберігає живими деякі скарби минулого й деякі передчуття майбутнього» [13, 36]. Характерно, що поняття «укорінення має» глибокий етичний сенс: ним позначається пошук людиною правди і справедливості в контексті власного існування, а «потреба у правді – священніша за будь-яку іншу» [13, 31]. Пошук правди стає можливим, коли знаходяться люди, які насправді люблять її. Тобто важливим є не лише предмет пошуку, а й його природа – прагнення, що живить собою пошук і спрямовує його. Знову ж таки, увага дає плоди, якщо їй властива здатність розрізняти і розпізнавати. Ця здатність проявляє себе, з одного боку, як прагнення абсолюту, а з іншого – як аутентична співпричетність людини до абсолюту через конкретні обставини її життя: себто в людини є первинне відчуття величі власного існування, яке породжує прагнення і скеровує пошук.

На шляху цього пошуку порозуміння фундаментального значення набуває темпоральний критерій: лінійне сприйняття минулого й майбутнього виказує свою обмеженість. Скоріше, мова йде про те, що минуле й майбутнє перебувають у різних модальностях. Минуле є спадком, доступним людині, тоді як майбутнє є суцільним закликком до дії – воно нам нічого не дає, більше того, саме потребує нашого приношення. Ми покликані дарувати йому своє життя. «Щоб віддати – треба володіти, а ми не володіємо ні іншим життям, ні іншими поживними соками, крім скарбів, успадкованих від минулого і опрацьованих, засвоєних, відтворених нами. З усіх потреб людської душі нема більш життєвої, ніж минуле» [13, 43].

Отже, окрім того, щоб присвятити себе майбутньому, людина покликана здійснювати роботу пам'яті, оскільки перед нею постійно жевріє ризик втрати минулого. Один із докорів Вейль, звернених до сучасного їй суспільства, полягав саме в цьому: загроза втрати минулого стала все більш проникною (філософ називає це злочином і закликає кинути всі сили на збереження зв'язку часів). Важливо, що цей заклик до сумлінної, уважної роботи пам'яті адресовано суспільству, а не окремому індивідові. По-перше, це означає, що спротив маніпуляції минулим є прерогативою історично і соціально укоріненої людини. По-друге, недостатньо дбати про фіксацію минулого, необхідною є його актуалізація через інтерпретування і включення в горизонт життєвого досвіду. Увага дозволяє здійснювати подібну інтерпретативну роботу з урахуванням того, що пам'ять є чимось більшим за невпорядкований склад фактів. Так Вейль пояснює роль уваги не лише щодо особистого часу людини, а й щодо історичного часу: «Історія – ланцюг нищості і жорстокості, де лише час від часу поблискують крапельки чистоти. Якщо це так, то насамперед тому, що мало чистоти серед людей; а ще й тому, що більша частина є й залишається прихованою. Потрібно виявляти її, якщо можливо, непрямыми свідченнями. Романські церкви, григоріанський спів могли виникнути лише серед народів, яким властиво значно більше чистоти, ніж людям наступних століть» [13, 176]. Дивним чином вейлівська теза про домінування нищості сповнена величезної надії, оскільки за будь-яких умов у людини є можливість довіритися своїй увазі, сповненій прагнення правди. Первинна здатність до особистого критичного судження ґрунтується не так на знанні певних норм і навіть не на смаку, а на властивій людині динаміці пошуку. Більше того, цей пошук укорінення у світлі досвіду абсолюту має есхатологічний характер: він здатний розпізнавати і сповнювати смислу «непрямі свідчення невинності». Якщо можна так сказати, увагу сконцентовано не на визнанні історичної обгортки, а на любові до її «безмовної, безіменної частини, тієї, що зникла» [13, 177].

Підхід, в основі якого – відмова від об'єктивування, нагадує к'єрегорівську вимогу *інкогніто*, відповідно до якої правді властивий характер неочікуваності, непередбачуваності. Тобто її не можна запланувати, позбавити характеру незримої присутності. Відтак і суб'єкт, що постає як свідок правди, робить її явною не завдяки тому, що розкриває суть каузальних зв'язків, а тому, що здатний пробувати справжнє здивування. Він вривається в усталений порядок як

присутність абсолютного значення. «Що означає інкогніто? Воно означає відмову від розкриття, унаочнення сутності». Свідок правди не привласнює і не інструменталізує її, він радше сіє в людині прагнення пошуку.

Свідком, здатним втілювати свою безмежну любов до правди, для Вейль є постать святого. Апеляція до релігійного досвіду в цьому разі (як і у випадку з молитвою) не означає виходу за межі філософського дискурсу. Як підкреслює Ф.Вормс, думка Вейль «стає місцем зустрічі вкрай оригінального християнства і філософії у звичному сенсі слова» [11, 387]. Справді, в її текстах не можливо розмежувати сакральну й філософську інтуїції, оскільки це означало би «різати по живому» людського досвіду. Зазначимо, що в даному випадку присутність сакрального виміру уможливило оригінальний погляд на есхатологічну перспективу укорінення.

Розглядаючи розгубленість людини в умовах глибокої духовної й матеріальної кризи, Вейль обстоює необхідність звернення до категорії людського вчинку, до діяльнісної концепції людини, що воліє правди. Неправда і обман не потребують зусилля для того, щоб бути явленими у світі, тоді як правда завжди народжується з конкретного вчинку і ризикує розчинитися на загальному тлі непевності і відносності. Кожну ситуацію, за якої правда здається не менш правдивою, ніж неправда, можна розцінювати як тріумф святості й генію, оскільки саме правда конститує вчинок у сильному значенні слова: вона не лише творить нові смисли, а й дає змогу утверджувати автентичність певного наративу, який людина вибудовує на основі досвідного переживання реальності.

Отже, апеляція до феномену святості має допомогти з'ясувати одразу дві ідеї: по-перше, яким чином укоріненість у традиції, вміння розпізнавати «правду традиції» дозволяють подолати стан великої розгубленості сучасної людини, її етичної й онтологічної дезорієнтації; по-друге, апеляція до традиції має перетворитися з консервування людського досвіду в межах сталих культурних форм на конструктивну динаміку творення нових смислів і уточнення вже наявних. Укоріненість у традиції має бути не перепоною, а умовою пошуку відповідей на виклики сучасності. Л. Борден, аналізуючи вейлівське розуміння традиції, стверджує: «Лише конкретне свідчення й містико-богословська мова великих традицій здатні глибоко й радикально поставити проблему істинного етичного прагнення» [1, 61]. Таким чином, увага до традиції змушує Вейль доводити

необхідність пошуку нових форм свідчення про святість, пошуку, для якого є чужим будь-який соціальний ізоляціонізм.

На прикладі постаті святого Вейль прагне з'ясувати, яким чином конкретне свідчення, взяте із життя, несе в собі спорідненість із божественним (себто із абсолютним) смислом та розкриває нові форми втілення божественного. Наголос на новому є не випадковим: Вейль перебуває в пошуку нового словника святості. Цікаво, що її міркування постають як своєрідна відповідь і, певною мірою, навіть як заперечення позиції Ж. Маритена, викладеної ним у тексті «Про тимчасовий порядок і свободу». Побоювання й обурення Вейль викликані тим, що неприйнятне для неї витлумачення святості могло стати програмовим для активних членів французького Спротиву, оскільки під час Другої світової війни Маритен виступав чи не головним інтелектуальним авторитетом країни. У чому ж полягають претензії Вейль? Можна виокреслити два ключових моменти, які, по суті, мають багато спільного. По-перше, ідеї Маритена передбачали трансформацію суспільства, соціальних зв'язків, і той фундамент, на якому ці трансформації мали ґрунтуватися, поставали для Вейль як відмови від імперативу правди. По-друге, філософ заперечує обстоювані Маритеном концепції людини і людського вчинку, витлумачені в дусі персоналізму.

Відкидання запропонованого Маритеном шляху виходу з антропологічної кризи стає ще різкішим тому, що вихідний порив двох мислителів здається цілком порівнянним. Маритен пише: «Суспільний устрій сучасного світу можна трансформувати, лише одночасно спровокувавши (і спочатку – в собі самих) зміну духовного і морального життя» [6, 444]. Ця теза – в дусі самої Вейль. Проте двома сторінками далі ми натрапляємо на слова, які вже неможливо ототожнити з Вейль: «Чи не настав час, щоб зі священного неба, яке за нею чотири століття зберігав дух Бароко, святість спустилася до подій простого життя і профанної культури, змінила земний устрій людства, стала суспільним і політичним діянням?» [6, 446]. Подібний образ святості як видимого, екземплярного способу дії є для Вейль неприпустимим: в ньому вона вбачає ідею ієрархізації, розмежування людей на здатних впізнавати святість і тих, кому потрібне її перетворення (щоб не сказати «спрошення»). По суті, святість не може бути моральною домінантою, оскільки це суперечить її духу і її традиційній присутності в культурі. Сила її – не у загальному визнанні, а в здатності уважного погляду фіксувати і проявляти анонімність.

Думка, що історією передбачені особливі епохи, більш сповнені святістю і схильні до неї (і, відповідно, до правди), так само є чужою. Справа не в «святості» епохи, а в гостроті погляду на цей феномен. Проект Маритена, на думку Вейль, є продовження того просвітницького погляду на людину і на суспільство, згідно з яким святість є надзусиллям, на котре здатні обрані. Тим самим у постаті святого, нехай і такого, що діє у «профанній культурі», закладено певну межу між його способом дії і прагненнями інших людей. Маритен зазначає також: «Повністю визнаючи, що християнське відродження в усіх прошарках народних мас є можливим з урахуванням засобів, якими порядкує Бог і з урахуванням апостольських діянь святих, які, можливо, виникнуть посеред цих мас і яких потребує світ, ми все ж таки відзначаємо суттєву перепону, викликану матеріалістичним радикалізмом, який так часто трапляється в робітничому середовищі» [6, 484]. Цілком зрозуміло, що Вейль, яка власною життєвою позицією засвідчила повну готовність розділити життя робітничого класу (зокрема, своєю роботою на заводі Пежо), не могла погодитися із подібною візією. Слова Маритена звучать для неї як виклик, як одна із форм добре знаної підміни смислів, за якою святість постає як «практика добрих намірів, котра здійснюється у певному дусі, як кажуть, «заради любові до Бога», незначних полегшень, які є всього лише предметом діяльності, анонімним приводом засвідчити прихильність до Бога» [13, 125].

Другим моментом, який спонукав Вейль вступити в полеміку, є маритенівське розуміння особистості, базоване на ідеях персоналізму. Вона відмовляється сприймати особистість як найвищий і основний вимір людського існування, в якому цілковито реалізується свобода. Для Вейль не менш важливо те, що людина за своєю природою є істотою соціальною і тому соціальні зв'язки так само є фундаментальними. Сама особистість і те значення, якою ми їй надаємо, залежать від історичних факторів і формуються під впливом соціальних сил. З цією позицією пов'язаний і той факт, що первинним засновком людського вчинку Вейль проголошує обов'язок, а не право: у цьому лежить етична основа людського існування.

Щоб відповісти, Вейль береться за прояснення поняття безособистісного (*impersonnel*), яке, на її думку, має важливе етичне значення. Як зауважує Е. Спрінгстед, вона, звертаючись до імперсоналізму, «не намагається відділити людей від світу чи наділити їх особливими ознаками, але хоче розширити їхній простір... Імперсоналізм

передбачає не лише те, що людське «прагнення до блага» не можна звести до особистості, а й те, що ми зобов'язані поважати людей, навіть коли вони не демонструють ознак особистості» [12, 217–218]. Отже, існує певна моральна вимога, яка є більш фундаментальною, ніж те, що виходить із понять особистості й права: йдеться про безмежний обов'язок, який стоїть перед кожною людиною стосовно іншої.

Філософії персоналізму Вейль протиставляє свою версію («тринітарний» персоналізм), тим самим перевертаючи прочитання особистості, яке базується на філософії суб'єкта. Бог «є божественною моделлю особистості, яка переважає саму себе через зречення... Божественною, абсолютною моделлю такого зречення в нас слугує послух – це і є принцип творення і впорядкованості світу, так явлена повнота буття» [8, 507]. Таким чином долається витлумачення особистості, яке загрожує позбавити християнство його надприродної основи. На переконання Е. Габельєрі, головна турбота Вейль – не застрягнути в межах гуманізму, що зводить усе до людського вчинку. Замість цього вона пропонує принцип трансценденції, згідно з яким центр людської діяльності перебуває за межами людини, навіть «за межами світу». Ідея обов'язку керується верховенством блага і вивищується над поняттям права, яке утверджує верховенство суб'єкта.

Виходячи з ідеї імперсоналізму, Вейль пропонує своє прочитання святості. Вона прагне показати, яким чином надприродне проникає не лише в душу людини, а й у соціальне. Будь-якій соціальній ієрархії передує ієрархія внутрішня. Але як бути людині в епоху, коли внутрішня ієрархія виявляється зруйнованою? Людина, перш ніж звернутися до «внутрішнього зростання» власної особистості, має усвідомити, що на ній усе не замикається. «Світ продукує святість» [10, 145], – стверджує Вейль. Щоб у світі виявити присутність божественного, варто зосередити погляд на «друзях Бога». Така увага дозволяє осягти природу людського вчинку і природу християнства. У своїй «Духовній автобіографії», Вейль пише: «У наші дні суспільні настрої є настільки впливовими, вони настільки легко підносять страждання і смерть до вищого рівня героїзму, що я вважаю правильним, щоб кілька ягнят опинилися поза стійлом, аби свідчити, що любов Христа є чимось принципово іншим» [9, 779]. Свідчення такого штибу являють собою «нову» святість, яка не має прецедентів, оскільки попередні часи її не потребували і не намагалися розпізнати. Недостатньо бути святим в усталеному сенсі,

має бути святість, якої потребує сучасний світ. Себто самий феномен святості є динамічним, хоча й глибоко укоріненим. Йдеться про переосмислення поняття «втілення»: воно зберігає ідею універсальності і разом з тим гарантує конкретність зв'язку, що виникає між Богом і людиною, котра прийшла у світ. Втілення свідчить про зустріч особистої здатності до дії з надприродною сутністю християнства. З цієї зустрічі все починається, вона є вихідною точкою, тому втілення не варто тлумачити як досягнення, але лише як початок довгого шляху, на якому творіння віднаходить своє божественне походження. У цьому полягає правда людської дії: через себе ми дозволяємо діяти тим витокам життя, джерелом яких ми не є. Подібне ставлення до втілення Вейль називає «бездієвою дією», яка не є протилежністю дії, а лише засвідчує той факт, що суб'єкт не є ані її абсолютним джерелом, ані сенсом. Така дія є умовою справжнього творчого процесу. Як підкреслює Габельєрі, «ми говоримо про «бездієву» дію щоразу, коли натхнення породжує низку опосередкованостей, які не містять причини в самих собі. А також, коли, незважаючи на детермінованість дії, виникає натхнення, здатне викристалізуватися в упорядкування суспільного життя, здатного передати його і змусити опосередковано сяяти. У цьому, можливо, головна мета текстів, написаних у Лондоні» [2, 476]. Отже, ідею уваги варто розглядати як плід натхнення.

Увага здатна фіксувати потрійний вимір дії: вона постає як дар світу, як дар втіленого буття і як дар себе. Позиція Вейль стосовно розуміння дару як такого, що перебуває у світі й утілений у людині, вже здається осягнутою. Лишається зрозуміти, що має на увазі філософ під даром себе. Передусім ідеться про свободу людини, витлумачену як здатність відповісти на дар світу. Дія людини стає відповіддю на божественну присутність і реалізується через віднайдення суб'єктом свого покликання в житті. Покликання людини – це конкретне, завжди особисте вираження єдності природного і надприродного. Прагнучи такої єдності, індивід за допомогою дії дарує себе, але цей дар не претендує на об'єктивування істини. І хоча істину охопити неможливо, людина своєю природою і своєю свободою здатна свідчити про неї: в цьому і виражається її форма дару. Як сильний образ, що засвідчує характер людської дії, Вейль наводить учинок апостола Павла. «Сказати Христу «я залишуся вірним тобі» вже означало відмовитися від нього, означало припустити, що джерело вірності міститься в собі, а не в милості

[Бога]... Було складно лишатися вірним Христу. Це була вірність перед «порожнечєю». Значно простіше бути вірним до гробу Наполеону. Навіть мученикам згодом було легше лишатися вірними, оскільки вже була готова Церква як певна сила зі своїми темпоральними обіцянками. Ми готові покласти життя за щось сильне, а не за слабе, або хоча б за те, що, тимчасово перебуваючи слабким, все одно зберігає ореол сили» [10, 33]. Здатність розпізнавати таку силу Вейль ототожнює з укоріненням. Позбавленій укорінення людині приношення життя в дар бачиться не свідченням мучеництва, а формою прокляття. Цим викликана сучасна паніка, що охопила людство, яке, з одного боку, сприймає навколишній світ як пекло, а з іншого – саме це пекло й породжує. Образ пекла – це образ людини, яка втратила сенс втілення; це стан, за якого людина постає позбавленою будь-яких стійких орієнтирів: стирається смисл розрізнення добра і зла.

«Зло безмежне, але не безкінечне, – заявляє Вейль. – Лише безкінечне здатне обмежити безмежне» [10, 75]. З цього випливає, що лише людина, яка не випустила з горизонту свого бачення есхатологічний сенс благодаті, здатна мати увагу як джерело осмисленої дії. Відповідно й досвід добра, на відміну від досвіду зла, людина набуває, лише здійснюючи його. Вейлівська ідея святості виходить із цього фундаментального прагнення розуміння того, що відкриває в людині автентичну укорінення і робить її відкритою до Іншого. Цей принцип вдало висловив А. Ірвін: «Святість передається від однієї душі іншій не словами, але від тіла до тіла, за допомогою фізичної дії (чи нарративної дії), а також за допомогою викликаних такою дією ефектів» [3, 75]. Насправді в цьому й полягає вейлівське розуміння свідчення. Велика заслуга Вейль полягає в тому, що вона, не обмежуючись експлікацією феномену укорінення, намагається намітити спосіб дії, метою якого є прояснення його присутності в життєвому досвіді конкретного суб'єкта. При цьому увага як «бездієва дія» або як дія, що передує будь-якій людській активності, сповнює ідею укорінення практичним значенням.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Bordin L.* L'éthique chez Simone Weil // Simone Weil. Action et contemplation. – P. : L'Harmattan, 2008. – P.61–72.
2. *Gabellieri E.* Etre et don. Simone Weil et la philosophie. – Louvain-Paris: Editions Peeters, 2003. – 582 p.
3. *Irwin A.* Le spectacle de la sainteté. Sainteté, sacrifice et signification chez Simone Weil et dans l'éthique américaine contemporaine // Autres temps. Cahiers d'éthique sociale et politique, №57, 1998. – P.67–81.
4. *Janiaud J.* Simone Weil: l'attention et l'action. – P.: PUF, 2002. – 128 p.
5. *Kierkegaard S.* L'évêque Mynster était-il un «témoin de la vérité», un des «vrais témoins de la vérité» // Kierkegaard S. Oeuvres complètes. V. 19. – P.: Editions de Larante, 1982. – P.3–9.
6. *Maritain J.* Du régime temporel et de la liberté // Jacques et Raïssa Maritain. Oeuvres complètes. Volume V, 1931–1935. – Editions Universitaires Fribourg. – P.323–515.
7. *Ricoeur P.* Message de Paul Ricoeur au colloque international «Simone Weil – Paul Ricoeur» de Rio de Janeiro, 13–15 septembre 1993 // Téophilyon. T. III – №1, 1998. – P.12.
8. *Weil S.* Attente de Dieu // Oeuvres. – P.: Gallimard, 1999. – 1275 p.
9. *Weil S.* Autobiographie spirituelle. Marseille, 14 mai 1942 // Oeuvres. – P.: Gallimard, 1999. – P.767–780.
10. *Weil S.* La pesanteur et la grâce. – P.: Le monde en 1080, 1963. – 192 p.
11. *Worms F.* La philosophie en France au XX siècle. Moments. – P.: Gallimard, 2009. – 656 p.
12. *Springsted E.O.* Beyond the Personal: Weil's Critique of Maritain // The Harvard Theological Review. Vol. 98, №2, Apr., 2005. – Cambridge University Press. – P.209–218.
13. *Вейль С.* Укорінення. Пролог до Декларації обов'язків щодо людини // *Вейль С.* Укорінення. Лист до клірика. – К., 1998. – 1–233 с.

Сігов О.К. Феномен свідчення і практика уваги у філософії Сimoni Вейль.

Розгляд поняття уваги в межах вейлівської концепції укорінення має важливе значення з двох причин: по-перше, це поняття дозволяє концептуалізувати проблематику свідчення у філософії С.Вейль; по-друге, увага є ключем для розкриття вейлівської ідеї святості, що єднає в собі полюс особистого вчинку з полюсом його явленості в певному суспільному контексті. Ідея втіленості правди у світлі укорінення, а також полеміка з Ж.Маритеном щодо природи святості розкривають практичне значення уваги у філософії С.Вейль.

Ключові слова: Вейль, увага, свідчення, святість, дія, втілення, укорінення.

Сигов А.К. Феномен свидетельства и практика внимания в философии Симоны Вейль.

Рассмотрение понятия внимания в рамках вейлевской концепции укоренения имеет важное значение по двум причинам: во-первых, это понятие позволяет концептуализировать проблематику свидетельства в рамках философии С. Вейль; во-вторых, внимание служит ключом для раскрытия вейлевской идеи святости, сочетающей в себе полюс личного поступка с полюсом его явленного в определенном общественном контексте. Идея воплощенности правды в свете укоренения, а также полемика с Маритеном о природе святости раскрывают практическое значение внимания в философии С. Вейль.

Ключевые слова: Вейль, внимание, свидетельство, святость, действие, воплощение, укоренение.

Sigov O. The Phenomenon of Testimony and the Practice of Attention in Simone Weil's Philosophy.

The analysis of the concept of attention centered of Simone Weil's theory of roots is important for two reasons: firstly, it allows to conceptualize the role of testimony in Weil's philosophy of action; secondly, attention has a key meaning for revealing Weil's idea of saintliness which combines the pole of the personal action with the pole that the action reveals in a particular social context. The idea of the incarnated truth in the light of the need of roots, as well as the polemics with Maritain about the nature of saintliness reveal the practical importance of attention in the philosophy of S. Weil.

Key words: Weil, attention, testimony, saintliness, action, incarnation, roots.

І.В.Клочков
кандидат філософських наук,
доцент НУХТ

UMBRIS IDEARUM
І МЕТАФІЗИКА БЕЗКІНЕЧНОГО ДЖ.БРУНО

*«...Догорало вогнище – стихав
Кардиналів тріумфальний галас.
А Джордано бронзовий стояв,
І Земля – круг Сонця оберталась!».*
Веретенченко О. «Джордано Бруно» [13, 415].

*«Світ – це сітка, вир властивостей;
кожна річ відсилає до іншої,
кожна річ роз'яснює іншу»*
Еко У. «Маятник Фуко» [14, 538].

Якщо редукувати комплекс ментальностей європейської традиції XVI–XVII ст. до єдиного ідейного знаменника, то, поза всяким сумнівом, зробити це буде вкрай важко. Адже величну істину можна нівелювати, назавжди втративши розуміння дорогоцінної сутності життя. Будь-яка тема і справді може стати непотрібною в момент, коли про неї бажають забути, обійти її увагою.

Попри всі перепони, спалахи духу долають обмеженість нісенітниць, здатні вийти з прокрустового ліжка псевдосистем, не роз'яструвати уяву епігонів, сповнюючи серце почуттям скепсису до наукового поступу.

Ідеї видатного італійського мислителя, ченця-домініканця, доктора римо-католицького богослов'я, засновника «філософії світанку», «сина батька – Сонця і матері – Землі», «академіка без академії» Дж. Бруно (Ноланця) (1548–1600), мають фундаментальний зміст. Нині його ім'я набуває іншого сенсу, розвідки про нього знову стають актуальними [8].

На диво, специфіка філософських поглядів справжнього лицаря істини, еретика за обвинуваченням, захисника знання, на превеликий жаль, зазнає майже напівзабуття [2]. Звичайно, це не є коректним

щодо світової науки астрономії і філософії включно. Спробуємо відновити історичну справедливість, віддавши належне культурним пріоритетам і зразкам думки, по-новому сприймати *живу минувшину*, а не її спотворену копію.

Безперечно, Дж. Бруно ніколи не плекав ілюзій про суверенність природи в модусі розуму. Така інтенція думки виголошувала себе у більшості з його розмислів [1], які певною мірою виявились апеляцією до низки узагальнень М. Коперника, переродившись у вчення магічного спрямування. Відвойовуючи автентичність духу, Бруно здобув велич безсмертя, залишившись прибічником пантеїстичної доктрини. Певною мірою його частково можна назвати гностиком середньої ланки, додавши при цьому чимало схвальних епітетів, на кшталт «людина просвітлена», «особа зі спіритуалістичними ревелациями, закохана в творіння природи» та ін. [4]. Він був глибоко переконаний у тому, що знання завжди є тінню абсолютної ідеї в складному акті творення Всесвіту. Звідси походили надмірне обожнювання містики й есхатології, несумісність із раціональною переконаністю Г. Галілея, що унаочнювала прірву, яка неминуче розверзасться перед прискіпливим розсудком, котрий лишається безсилим зі своїми доведеннями, апостеріорними судженнями щодо сфери трансцендентного [15].

Доволі песимістичні прозріння засвідчили неминуче зростання кризи ідеології пізнього Середньовіччя, сповненої релігійною нетерпимістю до будь-яких проявів вільнодумства. Бруно, повіривши в єдину першооснову речей – матерію алхіміків (*res natura sublimatorum*), взявся осягати безкінечну ідею, вшанувавши символіку екстатичних мандрів східного неоплатонізму. Така світоглядна необопільність вражала амбіційною величчю. Знаним є той факт, що ідеї Бруно і Галілея увійшли до скарбниці світової думки, але першість у визначенні синтетичної єдності магії, теургії й астрономії, безперечно, належала одному з них, спроможному майстерно оминати суперечки довкола мови спостережень і експерименту [5]. Про це можна багато сперечатись, але дійсність *it is a very stubborn thing*. Справді, Дж. Бруно, мірою своїх сил, намагався здійснити неможливе, поєднуючи халдейські оракули з геліоцентричною розбудовою, не претендуючи на вірогідну чіткість математичних розрахунків [6]. Його знайомство з теорією М. Коперника відбувалось неодноразово, у формі спрощених розповідей про більш складну науку чисел піфагорійської декади, під час відвідин Франції і тодішньої

Англії (нині – Великої Британії), а особливо – під час читання власного курсу лекцій (Оксфордський період). Його унікальна гносеологія ґрунтувалась на індивідуальному прагненні виорати поле для архетипу буття людини у світі на всіх рівнях фізичного й духовного. Це можна побачити, вивчаючи матеріали «Candelaio» (1582), «Cena de Ceneri» (1584), «De causa, principio» (1584), «De l'infinito, universe» (1584), «De gli eroici furori» (1585), «De minimo» (1591), «De monade» (1591). Відомо також, що в межах «Corpus hermeticum» він заперечував теологію, що набрала обтяжливих рис [11].

Повернення до втрачених текстів засвідчило воскресіння культури природних богів. Це великою мірою сприяло осягненню божественної мудрості (γοί το θεοίδις σοφία), винайденню інтелегібельного Сонця. Але не обійшлося без похмурих інтонацій, що дались взнаки у «Смутку Асклепія», де Бруно виклав сенс апокаліптичного пророцтва. Не змінюючи фатального наголосу, він висловився трагічно: «Чи ти знаєш, о Асклепію, що колись Єгипет був образом Неба, так само як наша Земля – світовим храмом. На жаль прийдуть часи, коли всім стане зрозуміло, що даремно бути палким захисником і охоронцем божественного. О Єгипте, від твоїх релігій лишаться нащадкам тільки легенди! Темряву оберуть за життя, жоден не підніме вгору очей, а віруючу особу розглядатимуть як божевільну потвору, жорсткого вважатимуть розумним, безпристрасного – всемогутнім, найгіршого – найкращим» [6, 118].

Безжалний нонконформізм продемонстрував світоглядні антагонізми, в яких інтелектуальний героїзм перетнувся з неуцтвом юрби, наскрізь просякнутої відчуттям тотальної сваволі, збайдужілої до теоретичних припущень, але стійкої до постійної гонитви за матеріальними благами, зиском і відносним спокоєм у житті. Насправді ж трансцендентне йде врозріз з легковажністю, брутальністю песимізму, воно не примиренне ані з меркантилізмом, ані з постійним зростанням прагнень до саморуйнування. Звідси можна дати раду «маренню», «болі», «тузі» Бруно. А саме повернення до містерій Ісїди й Елевсіну, зруйнованих під п'ятою християнських патріархів, має стати поновленим шаблем містичного проникнення в надра світобудови [15]. Відмовляючись від сумбурної версії раціональної теології, мислитель шукає модель натурфілософського стибу, що є базовою для розв'язання проблеми існування Єдиного.

Керуючись спотвореними компіляціями творів Прокла і Секста Емпірика, відмовляючись посилатись на «учнівські коментарі»,

Бруно вдається до екзегези класичної онтології, себто ідей раннього Платона, докорінно перебудовуючи категорії кабалістичних асоціацій і долаючи синкретизм середньовічних учень [16].

Щоправда, нерідко йому доводилося вступати в мовні баталії. Адже ідейні вороги активно шукали порушення віротерпимості, послідовно уникаючи інвазій з боку «чаклунства». Відтак на авансцені історії судилось з'явитись такого роду теоретизуванню, намаганню «поліпшити» ситуацію щодо розв'язання Гордієвого вузла міжконфесійної конфронтації між християнами, іудеями й мусульманами. Але знову жахлива поразка. Не судилось. Деякі спроби втрутитись у розв'язання конфліктного напруження виявились марними. Тогочасне «аутодафе» поставило на вістря леза метастази ненавистництва, тривале культурне протистояння, і все це кілька століть палахкотіло на європейському обрії [3]. А Бруно відважився запропонувати моральну реформу, акцентувавши добрі соціальні зачинання, етику, як запоруку суспільної користі знання. Категорично не сприймаючи основної догматики релігійного культу, він глузував з марнославства єпископів, оскаржував жахливу недалекозорість політики католицької церкви тощо [17].

Його доля також була дуже близька до життя інших бранців епохи, зокрема Теофраста Бомбаста Парацельса, Дж. Кардано, Б. Телезіо, а обрані ним тези стали терезами для когнітивного очищення. На одній із шальок перебувала істина, з доволі химеричним минулим алхіміків, на іншій – бездоказова компіляція геоцентризму, всіляко обстоювана й підтримувана духівництвом. Не дивно, що, виконуючи роль об'єкта-мішені для оскаженілої критики, Бруно не зміг прилаштуватись до будь-кого, йому вдавалось тільки лишатись осторонь, ще більше усамітнюватись, неминуче продовжуючи крокувати битими тернями шляху до безодні *amor fati* [18].

На щастя, він не перетворився на запеклого, войовничого атеїста. Сповнений натхнення, обрав безкінечне за першооснову суцього, на кшталт «*De docta ignorantia*» М. Кузанського [11]. Предтечею метафізики зробив теорію мнемотехніки (το *τέορέί άνάμνήσις*), частогусто використовувану в диспутах. Перші діалоги з цієї теми були написані на посвяту королю Генріху III.

Мистецтво пам'яті мало вельми неоднозначний характер. Римські риторичні вправи в нього специфічний зміст і рекомендували задля кращого сприймання речей асоціювати структуру, послідовність понять, аргументів і контраргументів з процесом поетапного

зведення частин будови. У добу Середньовіччя богослов Раймонд Лулій відмовився експлікувати мнемотехніку зі сфери ідеального. За його задумом, вона мала постати органічною складовою розуму, а застосовувані до неї правила призначались для спрощення запам'ятовування, виявившись відносно чітким ментальним корелятом реальності. Відродження надало мнемотехніці інших різновидів, внаслідок чого, сягнувши небувалих висот, вона частково видозмінилась. Сама ж методика утримання в пам'яті основних архетипів убезпечувала гармонійне функціонування космічного ладу, вимагаючи більш фундаментальних знань про Всесвіт [19].

Так, у блискучій «*De vita coelitus comparanda*» М. Фічіно надається специфічна інтерпретація закарбованих у пам'яті ейдосів (фарб), зображених на стелі візерунків (фресок) сузір'їв і планет [12].

Всі архетипи становлять первинну основу творчої уяви, «глибинні мотиви душі», «піднесення», «прозріння», «пробудження», втілюють видозмінений канон магічних властивостей природи, організаційні принципи всіх явищ дійсності без винятку [20].

Герметичний досвід відображення Всесвіту в розумі – консолідуючий. А основою логічної пам'яті є метод поетапного виведення, що активує силу прототипів інтуїції. Користуючись ними як «талісманами-оберегами», обізнаний в окультних практиках маг сподівався через космічну силу досягти надзвичайної організації уяви, стати надлюдиною, водночас лишаячись в єдності з власною історією духу. Згодом вчення досягає свого апогею.

Бруно, просуваючись вглиб, до традиції Гермеса, на відміну від свого ідейного натхненника, доводить, що давньоєгипетська і грецька космології кращі за християнську, оскільки не вимагають, не очікують мислення, а прагнуть дійти його витоків. Обстоюючи геліоцентричну концепцію, пов'язану з астрологією, він неодноразово зображає ренесансного мага як того, хто володіє мовою єгипетських знаків, знайомий з одкровеннями культу присутності Бога в речах (*Deus in res*) – містичним пантеїзмом [21]. А саму ідею присутності тлумачить як сходження до інтелігібельного Сонця. Магія, на його думку, виконує роль онтологічного камертону, налаштовуючи зсередини модус часовості, споглядання природи. Їй підвладне віднайдення відповідей на приховані таємниці буття, досягне виконання ролі математичної посередниці на межі тілесного і інтелектуального.

Зрештою пафос філософського вчення стає більш впорядкованим. Але який він насправді, ззовні? З'ясуємо далі. Йдеться про

модифікації понять Парменіда і Авіцеборна (Ібн-Габіроля). Вони вищі за всі форми речей, поєднують у собі причинну першооснову роду (*causa prima generis*), що лишається непізнаною. Всесвіт є її наслідком, і з нього не можна вивести знання самої причини, так само як від статуї вкрай важко перейти до образу скульптора – її творця (єдине Плотіна). Така естетична аналогія є доречною. З божественної субстанції походить безкінечне, невіддільне від дискурсу людини, «афектації», «вбрання», «дзеркал», «тіней» (*umbris*) речей. Порівняння зі статуєю певною мірою адекватне намірам творіння й самому процесу творення, зауважує Бруно, тому що статуя є завершеним твором, а отже, має бути пізнаною. На відміну від земної природи, Всесвіт – гармонійне джерело вічно відновлюваних форм, а будь-яка алегорія тільки пришвидшує його неправильне тлумачення. До того ж, вкрай важко охопити розсудком первинне ім'я першооснови, керуючись тільки правилами логічного наслідку [22].

За неоплатоніками, розум походить від вищої першооснови (деміурга), за Бруно – всезагальний розум іманентний природі, перетворюючись на речі, стає специфічною характеристикою світової душі. Він надає сенсу сущому, поєднує риси вмістилища довершених архетипів. Гіломорфічну структуру реальності мислитель вбачає у формі динамічно структурованої матерії, яка є вільною, сприяє утвердженню життя. Кожна річ містить у собі властивості вселенського розуму [7–10].

Обстоюючи ідею віталізму, Бруно неодноразово звертається до творчості мілетців, особливо Емпедокла. При цьому найсуттєвішу роль надає трансцендентній сутності, що надихає інертну природу. Її кінцева мета – розум як фізична, діюча причина, змушена надчуттєвим створювати всі види окремих речей, нагадуючи «божевільного» митця, що створює з холодного мармуру довершені скульптури.

У тлумаченні Бруно іманентність космічного розвитку перетворюється на вічне відображення дійсності (безкінечне поширення), внаслідок чого збігаються поняття Бога й природи, форми й матерії, дії і сили. Поруч із цим не можна узгодити поміж собою різні способи тлумачення. Всесвіт, втілюючи наміри досконалої істоти, тяжіє до невпорядкованості, владарювання безмежного інтелекту. Звідси народжується абсолютна душа, невіддільна від розмаїття явищ. Всесвіт не виникає і не має інших протилежностей. Він є тожним собі, вічним, справді сущим ладом речей [12–14].

Згодом космологія доповнюється поняттям пантеїзму. Відтак

образ природи постає не абстрактною формою, а актом творчості у всезагальній гармонії. Матеріальна будова реальності досягає бажаної довершеності й чіткості. Природа є незбагненою копією Всесвіту, самостійно зростає й зменшується, зазнає змін, перевершуючи собою все існуюче. Така абстракція контрадикцій достатня. Смысловий максимум поступово перетворюється на мінімум – форму, не є наочною ідеєю матерії. Йому бракує меж соматичного протистояння. Божественний прототип Всесвіту повністю не роз'яснений у фізичному сенсі, а розтлумачується тільки за наявності багатьох знаків завершеного творіння. Те, що йде від божественного, є наслідком добродійної волі. Процес творення природи передбачає внутрішній сенс – людське існування. Втілення задуму є основною прикметою вічності і неможливе без автономії особи, варіативного феномену її життях [23].

Отже, Всесвіт – тотожний буттю, є водночас і всім і нічим, будучи наявним у кожній частині цілого і відсутнім у них. Він походить від Бога внаслідок творчої еманациї безкінечності. Ось чому Бруно з ентузіазмом сприймає революційні настрої, надаючи Сонцю рис інтелектуального піднесення, долаючи тісні межі геоцентризму, фундаментально викладені у трактаті Птолемея «Альмагест».

Насамкінець дослідження сформулюємо на основі викладеного наші висновки:

По-перше, у філософії Відродження погляди Дж. Бруно займають особливе місце – як складові метафізики й натурфілософії. Деякі з його теоретичних узагальнень мають езотеричний зміст. Ідеальна світобудова постає такою, що відтворює з себе послідовну архітектоніку буття, де за зовнішньою мінливістю швидкозмінних речей приховано вічну сутність – Єдине (благо, істина, краса і любов);

По-друге, більшість поглядів в основі своїй тяжіють до інтродукції Амонія Сакса і Плотіна, пронизані надзвичайною містичністю. В них відчутний вплив традицій східної доктрини. Метафізична конструкція переважає над схоластичними мудруваннями, є більш динамічною, реальною, варіативною, на відміну від мертвого склепіння космології пізньої античності. Для неї все має внутрішній сенс, послідовність у розгортанні гармонії від δοῦξ (гадки) → через ἐπιστήμη (знання) → і νοεῖν (чистого споглядання) → до γνώσις (вищого знання);

По-третє, розмисли Дж. Бруно частково стають предтечею сучасної науки. У своїх мріях він лишився пантеїстом, надаючи

вивченню природи, як «джерела всіх чисел, видів і модусів суцього», особливого значення. Вона, природа, уособлює нестримний потік безперервно змінюваної дійсності, перебуває поруч зі свідомістю у самих речах. Зовнішні суперечності, розмаїття предметів і явищ, на думку мислителя, не приховують від погляду «настирливого спостерігача» її глибинну гармонію. Природа, на умоглядному рівні, є архітектонікою вічно суцього [7]. На відміну від антагоністів християнізованих версій неоплатонізму, Бруно наполегливо обстоює відтворювальну єдність. Подібна спрямованість думки дістає своє підтвердження трохи згодом, а саме – у вченні Б. Спінози про субстанцію (*causa sui*) як «*natura naturata*» і «*natura naturans*» [12].

ЛІТЕРАТУРА

1. *Азархин В.А., Горский В.С.* Научная истина и судьба ученого: Коперник, Бруно, Галилей. – К., 1984. – 176 с.
2. *Брехт Б.* Плач еретика // Стихотворения. Рассказы. Пьесы. – М., 1972. – С. 317–323.
3. *Бруно Дж.* Изгнание торжествующего зверя. – СПб., 1914. – С. 19–27.
4. *Бруно Дж.* Неаполитанская улица (Подсвечник). – М., 1940. – 149 с.
5. *Бруно Дж.* О героическом энтузиазме. – М., 1953. – С. 100–120.
6. *Бруно Дж.* Пир на тепле. Плач Асклепия. – СПб., 2005. – 290 с.
7. *Герцен А. И.* Письма об изучении природы // Сочинения в 2-х т. – М., 1985. – Т. 1. – С. 220–398.
8. *Горфункель А.Х.* Джордано Бруно. – М., 1965. – 206 с.
9. *Карсавин Л.П.* Джордано Бруно. – Берлин, 1923. – С. 45–48.
10. *Кузанский Н.* Об ученом незнании // Соч. в 2-х т. – М., 1979. – Т. 1. – С. 47–184.
11. *Реале Д., Антисери Д.* История западной философии от истоков до наших дней. – СПб., 2002. – Т. 4. От Леонардо до Канта. – С. 59–63.
12. *Спиноза Б.* Этика. – Мн.; М., 2001. – 336 с.
13. Українське Диво: Поетична антологія / За упоряд. та ред. Коломійця В. – К., 2005. – Кн. II. – 535 с.
14. *Эко У.* Маятник Фуко. – К., 1995. – 752 с.
15. *Ясперс К.* Философская вера // Смысл и назначение истории. – М., 1994. – С. 419–508.
16. *Berti D.* Giordano Bruno da Nola. Sua vita e sua dottrina. – Torino, 1889. – P. 40–50.
17. *Bruno G.* Dialogi italiani / A curade di Aquilecchia G. – Firenze, 1958. – 369 p.
18. *Bruno G.* Due dialoghi sconosciuti e due dialoghi noti / A curade di

- Aquilecchia G. – Rome, 1957. – P.200–203.
19. *Ciardo M.* Giordano Bruno tra l'Umanesimo e la storicismo. – Bologna, 1961. – P.169–178.
 20. *Cicuttini L.* Giordano Bruno. – Milano, 1950. – P.103–109.
 21. *Garin E.* La filosofia. – Milano, 1947. – P.290–291.
 22. *Gentile G.* Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento. – Firenze, 1925. – P.10–13.
 23. *Yates F. A.* Giordano Bruno and the hermetic tradition. – London, 1964. – P.68–70.

Клочков І.В. Umbris idearum і метафізика безкінечного Дж. Бруно.

Філософська думка доби Відродження XV–XVI ст. передбачає наявність світоглядних детермінант, що мають глибинний герметичний сенс. Із розвитком гуманітарного знання необхідним стає прагнення визначити послідовність сужень теоретичного й наукового змісту. Людина як специфічний мікро-макрокосм у площині буття набуває універсальних рис, пов'язаних із визначенням метафізичних основ пантеїстичної діалектики. Дж. Бруно вибудовує цілий комплекс ідей гностичного розуміння природи, що уособлює ідею вічного творення. Автор статті обстоює тезу, що теоретичний доробок італійського мислителя має значення для поглиблення розуміння внутрішніх зв'язків між космологією античного світу і пріоритетом у розвитку геліоцентричної моделі світобудови.

Ключові слова: Відродження, буття, людина, інтуїція, душа, безсмертя, самопізнання, вічність, внутрішній досвід, трансцендентне.

Клочков И.В. Umbris idearum и метафизика бесконечного Дж. Бруно.

Философская мысль эпохи Возрождения XV–XVI ст. предполагает наличие мировоззренческих детерминант, имеющих глубокий герметический смысл. С развитием гуманитарных знаний необходимой становится собственно стремление определить последовательность суждений теоретического и научного содержания. Человек как специфический микро-макрокосм в поле бытия получает универсальные черты, связанные с определением метафизических основ пантеистической диалектики. Дж. Бруно выстраивает целый комплекс идей гностического понимания природы, которая олицетворяет собой идею вечного творчества. Автор статьи защищает тезис, что теоретические достижения итальянского мыслителя имеют значение для углубления понимания внутренних связей между космологией античного мира и приоритетом в развитии гелиоцентрической модели мироздания.

Ключевые слова: Возрождение, бытие, человек, интуиция, душа, самопознание, вечность, внутренний опыт, трансцендентное.

Klochkov I.V. Umbris idearum & J. Bruno the methaphisic of unending.

Reinescance progeny of the philosophical thought between XV–XVI c. will expected appeal world-outlook what determined profoundly hermetic sense. With the development of humanitarian knowledge, that is a trying to the solved much complex problem's and testify step-by-step notion's in the general theoretical course. The human being as a unique micro-macrocosm species ontological ground and gained the Universe idiosyncrasy dealing the conditions & foundations of the metaphysical dialectic. J. Bruno reconstructed the whole complex Gnostic understanding ideas of nature that symbolized unending creative possibilities. The author of this article defended thesis that the study theoretical synthesis by Italian thinker has an urgent inner join with ancient Greek cosmology and priority developing heliocentric world-construction model.

Key words: Reinescance, ontological, human, intuition, soul, self-knowledge, eternity, inner experience, transcendens.

С.В. Капранов,
кандидат філософських наук,
науковий співробітник Інституту філософії
імені Г.С.Сковороди НАН України

ФІЛОСОФІЯ БУСІДО ЯК АНТРОПОЛОГІЯ (НА МАТЕРІАЛІ «ХАГАКУРЕ»)

Бусідо нерідко називають філософією, філософією самураїв [1; 2]. Втім, якщо розуміти філософію лише як форму дискурсивного пізнання світу, то феномен бусідо значно ширший за філософію. Цей термін дослівно означає «шлях воїна», а шлях-до (кит. *dao*), насамперед, передбачає праксис. Крім того, поняття бусідо в широкому розумінні включає володіння бойовими мистецтвами, знання етикету, а також майстерність у каліграфії, поезії тощо. Проте існує й теоретичний аспект «шляху самурая», виражений у класичних текстах, авторами яких є Сіба Йосімаца (1350–1410), Імагава Садайю (1325–1420), Такеда Сінген (1521–1573), Като Кійомаса (1562–1611), Дайдодзі Юдзан (1639–1730) та ін. Багато з них були видатними воїнами або воєначальниками [3, 268–418]. На особливу увагу заслуговує Ямага Соко (1622–1685), який обґрунтував «шлях самурая» з позицій конфуціанства [4]. Проте найвідомішим із трактатів бусідо є «Хагакуре» («Сховане в листі») – повчання Ямамото Цунетомо (1659–1719), записані в 1709–1716 рр. його учнем Тасіро Цурамото. Навіть після скасування станових привілеїв самураїв на початку доби Мейдзі (1868–1912) традиція бусідо не перервалася, про що свідчать такі широко відомі праці ХІХ–ХХ ст., як «Бусідо – душа Японії» Нітобе Інадзо (1862–1933), написана 1899 р. [5], та «Вступ до Хагакуре» («Хагакуре нюмон») Місіми Юкіо (1925–1970), написаний 1967 р. [6, 203–312].

Об'єктом нашого дослідження є саме теоретичний аспект «шляху воїна». Ми розглядаємо його у цій статті як єдину традицію, що включає як середньовічні, так і сучасні праці; з цього погляду, Місіма, останній видатний мислитель бусідо, є повноправним її представником. Більшість дослідників феномену самурайства (наприклад, В.Рубель, О.Коваленко, О.Бенеш, С.Тернбул [7; 8; 9; 10]) зосереджують увагу на його історичних аспектах; нас, натомість, цікавить філософський вимір бусідо. Це значить, що ми не будемо

приділяти увагу, наприклад, питанням, наскільки ідеали бусідо відповідали реальній поведінці самураїв японського середньовіччя, або яким чином соціальні умови доби Едо (1603–1868) вплинули на розвиток «шляху воїна». Нас цікавить інше – чи дійсно бусідо у певному аспекті можна вважати філософією, і якщо так, то який її зміст.

Бусідо, насамперед, є частиною релігійно-філософської культури Японії. Його корені можна знайти у міфології – у хроніках «Кодзікі» та «Ніхонгі», переказах про Сусаноо-но мікото, першого імператора Дзімму, богатиря Ямато Такеру тощо [11, 58–60; 12, 35–45, 68–77; 13, 140–144, 177–194, 235–252]. На формування теоретичних засад «шляху воїна» вплинули конфуціанство та буддизм (зокрема, школа дзен) [5, 11–20]. У середньовічній Японії були добре відомі праці китайських стратегів (*бін цзя*), насамперед, засновника цієї школи Сунь-цзи [14]. Проте, на відміну від них, вчителів бусідо (ми називаємо їх так з огляду на повчальний характер більшості текстів) цікавили не стільки способи, якими можна перемагти супротивника, скільки правила поведінки та риси характеру, необхідні для істинного воїна (питання першого типу більш характерні для літератури *будзюцу* – «військового мистецтва», прикладом якої є трактат Міямото Мусасі «Книга п'яти кілець», написаний бл. 1645 р. [15, 21–91]). Саме через це Нітобе Інадзо вважав бусідо системою етики [5, 1–10]. Місіма Юкію, натомість, знаходить в «Хагакуре» потрібну філософію – філософію дії, філософію кохання і філософію життя [6, 241–246].

За Ямамото Цунетомо, наслідування бусідо веде до «дивовижної мудрості» (*фусіті-но ціе*), незалежно навіть від природжених здібностей («Хагакуре» 1:4; усі посилання на оригінал цього тексту тут і нижче за [16]). Таким чином, бусідо цілком можна назвати «філософією» у первинному розумінні цього слова – любов'ю або прагненням до мудрості. Як вважав П. Адо, антична філософія включала в себе не лише філософський дискурс, а й певний спосіб життя, що передбачав і особливі духовні вправи, причому спосіб життя був важливіший за дискурс [17, 225–228, 234–235]. Подібним чином і бусідо – це, насамперед, особливий спосіб життя, у тому числі – плекання певних чеснот за допомогою духовних вправ; але це також і дискурс, представлений текстами. Отже, з цього погляду, бусідо, попри всі свої специфіки, відповідає античним уявленням про філософію.

Який же зміст цієї філософії? Ми майже не знайдемо в трактатах бусідо обговорення метафізичних або натурфілософських проблем.

Зазвичай там сказано, що самурай має шанувати богів (*ками*) та будд, але про природу їх не йдеться. Мудрість, до якої веде «шлях воїна», – це мудрість у розумінні Конфуція, тобто знання людей, що підтверджує Сіба Йосімаса: «Чоловік, чия професія – війна, повинен упокорити свій розум і здивитися у глибини інших людей. У цьому й буде полягати найвище з воєнних мистецтв» [3, 291].

Отже, у філософському плані бусідо можна розглядати як своєрідну філософську антропологію. Що ж можуть нам сказати про людину, її природу, смисл її життя тощо вчителі «шляху воїна»? У межах цієї статті ми зосередимося на трактаті «Хагакуре» та вступі до нього Місіми. «Хагакуре» ми обрали як найвідоміший теоретичний текст бусідо. До того ж, як вважає Місіма, автор цього трактату – Ямамото Цунетомо – «глибоко проникнув у таємниці людського життя і зрозумів, що людина живе не лише своїм власним життям. Він знає, наскільки парадоксальна людська природа. Щойно людина здобула свободу, вона вважає себе обтяженою нею. Щойно людина отримує забезпечене життя, воно стає для неї нестерпним» [6, 225].

У центрі уваги вчителів бусідо не людина взагалі, а людина певного типу – людина-воїн, або, у термінах західної культури, *homo militans* або *homo bellator* [18, 7; 19, 292]. Виокремлення такого людського типу поряд із *homo religiosus*, *homo faber*, *homo ludens* тощо цілком виправдане, адже війна – так само питомо людський феномен, як релігія, творчість або гра. У ситуації, в якій сьогодні опинилася Україна, дослідження феномену війни і *homo militans* є особливо актуальними не лише з академічного погляду.

Особливістю екзистенціальної ситуації воїна є постійна присутність смерті. У житті селянина смерть – частина природного циклу; у житті ремісника чи торговця – це зовнішній чинник, прикрий випадок [20]. Їхнє життя присвячене створенню й накопиченню матеріальних цінностей, воно є ілюзорним запереченням смерті. Смерть від них прихована, вона завжди несподівана. Вона не є частиною їхнього Шляху: коли селянин, ремісник чи торговець помирає, він уже не є селянином, ремісником чи торговцем. А воїн (самурай) є воїном саме в момент смерті, смерть – невід’ємна частина його Шляху-Дао. Тому він завжди перебуває в її присутності, він свідомий її (представники інших станів, щоб усвідомити свою смертність, мають вийти за межі свого Дао – перестати бути собою).

Тож не дивно, що смерть – одна з центральних тем у бусідо. У «Хагакуре» (1:2) сказано: «[Я] осягнув, що шлях самурая – це смерть»

(*Бусідо то іу ва, сіну кото то міцукетарі*) (пор. рос. переклад: [6, 7]). І далі Ямамото Цунетомо радить робити своєрідну духовну вправу: самурай повинен щодня, вранці і ввечері, готувати себе до смерті і навчитися жити так, наче тіло його вже померло. Попри всі відмінності між культурами, вражає подібність цього твердження до розуміння філософії як підготовки до смерті у Платона: «Ті, що по-справжньому присвятили себе філософії, розмірковують, власне, про одне – про вихід із життя і смерть» (Федон, 64а [21, 240]). Роздуми про смерть відігравали важливу роль також у практиках стоїків та епікурейців [17, 250–260]. В цьому контексті доречно згадати й *Sein zum Tode* («буття в напрямку смерті») Гайдеггера [22, 234–266].

Усвідомлення смерті вчить мудрості. Місіма твердить, що, на відміну від самураїв старих часів, «ми не вміємо видобувати зі смерті її благодатну суть і змушувати її працювати на нас» [6, 231]. Натомість «присутність смерті на рівні свідомості є важливою умовою душевного здоров'я» [6, 232]. Усі знають, що людина смертна, але лише самурай цілковито усвідомлює це і тому в критичну мить виявляється готовим до смерті.

Більше того, за Ямамото Цунетомо, у ситуації «життя або смерть» самурай вибирає смерть (Хагакуре, 1:2). Це, звісно, не означає, що кожен, хто прочитав ці рядки, повинен негайно вчинити самогубство. Стаючи на Шлях Воїна, людина вже тим самим робить вибір на користь смерті. «Вибрати смерть» означає піти на війну, а не стати дезертиром; прийняти бій, а не ухилитися від нього. Вибір смерті – це подолання страху смерті. Проте тема самогубства також присутня у бусідо: готовність самурая до смерті кристалізується в акті *сенпуку* (*харакірі*) – ритуалізованого самогубства шляхом розрізання черева (саме так закінчив своє життя Місіма Юкіо). Оскільки інстинкт самозбереження й викликаний ним страх смерті є наймогутнішим проявом тваринного начала в людині, здатність до самогубства шляхом *сенпуку* свідчить про подолання цього інстинкту й вихід на вищий рівень існування.

Присутність смерті призводить до переоцінювання цінностей. Самурай усвідомлює, що життя – марнота марнот. «Чи не схожа людина на майстерно зроблену ляльку? ... Дійсно, цей світ – марний. А про це забувають» (Хагакуре, 2:246). Внаслідок цієї переоцінки людина починає «ставитися легко до важливих справ і серйозно – до незначних» (Хагакуре, 1:46), тобто, за поясненням Місіми, приділяти увагу дрібницям, від яких може залежати життя [6, 258].

У цьому примарному театрі маріонеток реальною є тільки мить, яку позначає слово «зараз». Саме присутність смерті розкриває важливість поточного моменту – вона вимагає жити тут і зараз, а не минулим чи майбутнім. Цього вчить воїна його бойовий досвід: усе вирішує «ось ця» мить. Ямамото Цунетомо формулює це таким чином: «Насправді немає нічого, крім єдиної думки теперішньої миті (*іма-но іцінен*). Такі моменти, йдучи один за одним, становлять життя. Якщо це добре зрозуміти, то нема більше про що клопотатися, нема чого прагнути. Лише живи й зберігай вірність єдиній думці цієї-ось миті ... У єдиній думці цієї-ось миті міститься і відданість» (Хагакуре, 2:213).

Місіма твердить, що «Хагакуре» вчить свободі і пристрасті [6, 207]. На його думку, смерть пов'язана зі свободою: «Формула «смерть – це свобода» ідеально пасує самураю» [6, 250]. Це твердження лише на перший погляд є парадоксальним: ставлячи людину перед вибором «життя чи смерть», бусідо окреслює простір людської свободи, адже смерть – її межа, оскільки задає її абсолютні межі: якщо зняти всі заборони, людина може робити все, що завгодно, крім того, що її вб'є. Водночас думка про смерть дає усвідомлення швидкоплинності суцього, яке робить людину вільною: «Життя людини воістину триває всього лише мить, тому живи, роблячи те, що хочеш. Нерозумно жити в цьому світі, подібному до сновидіння, щодня зустрічатися з неприємностями й робити те, що тобі не подобається» (Хагакуре, 2:287). Місіма небезпідставно вважає цю думку Ямамото Цунетомо епікурейською [6, 297] – вона дійсно перегукується з думками Епікура та його послідовників, які, за висловом П. Адо, «на кожному мить дивилися з точки зору смерті як на чарівний подарунок» [17, 257].

Присутність смерті розкриває підступну роль розуму, оскільки розумування приховують смерть від людини. Згідно з Ямамото Цунетомо, «люди, що звикли все розраховувати, гідні зневаги. І це тому, що розрахунки завжди ґрунтуються на розмірковуваннях про втрату або здобуток, а цим міркуванням немає кінця. Смерть вважають за втрату, а життя – за здобуток. Тому такій людині не подобаються думки про смерть...» (Хагакуре, 1:111). З цього погляду, навіть вченість може бути шкідливою для самурая, адже нерідко «вчені люди за розумуваннями й розмовами приховують своє боягузтво й жадібність» (Хагакуре, 1:111). Розважливості Ямамото Цунетомо протиставляє шалений порив: «У здоровому глузді ніколи не здійснити

великих справ. Треба просто стати шаленим і без тями кинутися назустріч смерті» (Хагакуре, 1:113). В оригіналі тут використано слово *сінігуруй*, що можна перекласти як «одержимий смертю».

Проте у «Прихованому в листі» можна знайти й прямо протилежні думки: «Бусідо полягає в тому, щоб, розуміючи, що сьогоднішній день нам ще невідомий, днями й ночами ретельно вивчати кожну можливість» (Хагакуре 1:55). В іншому місці Ямамото Цунетомо твердить, що нетерплячість лише шкодить справі, і закликає міркувати про те, що буде через п'ятнадцять років (Хагакуре 2:332). Місіма згадує, що саме завдяки цій книзі навчився складати детальний план з вечора на наступний день [6, 253]. Отже, думкам «Прихованого в листі» властива парадоксальність: щоб бути здатним діяти саме цієї миті, треба готуватися заздалегідь, і водночас кожної миті треба жити саме тут і зараз; треба бути терплячим і шалено рішучим. Цих якостей вимагає від воїна його доля – війна.

Бусідо не може оминати питання про смисл війни. З одного боку, цьому напрямку думки чужа ідея боротьби за виживання – самурай не бореться за місце під сонцем, за ласий шматок. Той, хто йде в бій заради здобичі, – не воїн, а розбійник. З іншого боку, бусідо чуже й маніхейське уявлення про боротьбу абсолютного добра з абсолютним злом. Ямамото Цунетомо застерігає проти спрощеного розуміння шляху самурая: «Боротися з несправедливістю й обстоювати справедливість складно. Проте, якщо вважаєш, що необхідно понад усе стояти за справедливість, навпаки, наробиш чимало помилок саме щодо справедливості. Понад справедливістю є Шлях-Дао. (...) З такого погляду, справедливість і т.ін. є дрібницями» (Хагакуре, 1:44). Втім, самурай має етичну місію: «Все, що ти робиш, ти маєш робити заради свого пана і батька, заради всіх людей, заради дітей і онуків. Це і є Велике Співчуття (*дайдзихі*). Мудрість і сміливість, які походять зі співчуття, є справжніми. ... Робити щось для себе дріб'язково й негідно» (Хагакуре, 1:178).

Смисл життя людини, за *бусідо*, – служіння. Слово «самурай» етимологічно означає «той, хто служить» (зауважимо, що латинське *militare*, крім значення «воювати», також має і значення «служити»). Світ *бусідо* – ієрархічний, кожен посідає в цій ієрархії відведене йому місце. Служіння полягає у цілковитій відданості князю-*даймьо* (сюзерену, *сюкун*) з боку васала (*керай*), що докладно описано в «Хагакуре» (1:3, 1:9 тощо). Переклад згаданих термінів відповідно як «пан» і «слуга», як прийнято в російських виданнях [3; 6], викривляє

картину, адже йдеться не про звичайного слугу, а про шляхтича – самурая. Його служіння князеві жодним чином не принижує гідності, яка для самурая має велике значення. Проте і князь – теж самурай, його обов’язок – дбати про васалів, як про своїх дітей (Хагакуре, 1:178). Він також убачає смисл свого життя у служінні своєму клану. У служінні клану князь і його васал об’єднуються, протилежність між ними знімається.

У бусідо можна виділити два аспекти служіння: відносний, оскільки у кожного самурая – свій клан, свій князь; і абсолютний – повна відданість, у перспективі – не важливо, кому саме служить самурай. Служіння пов’язане зі смертю не лише тому, що воїн має бути готовим будь-якої миті загинути за свій клан або здійснити *сенцуку*, а й тому, що ідеальний самурай служить так, наче тіло його вже мертве («Хагакуре» 1:7). Служіння у своєму абсолютному аспекті, отже, означає подолання себе, свого егоїзму, індивідуалістичної обмеженості.

Самурай традиційної доби закорінений у своєму клані. У «Вечірній розмові» (есеї, який включають до «Хагакуре» як додаток), Ямамото Цунетомо – попри те, що він уже був на той час буддистським монахом, – висловлює сподівання, що в наступному житті не стане буддою; натомість він бажає сім разів народитися самураєм клану Набесіма [23]. У добу Мейдзі (1868–1912 рр.) кланова структура і станові привілеї були скасовані, проте принципи бусідо були перенесені на всю націю: об’єктом служіння стала Японія, уособлена імператором як єдиним і найвищим сюзереном. Скасування станових привілеїв зробило ці принципи загальнонаціональними. Патріотизм, любов до батьківщини замінили відданість клану й сюзерену.

Отже, антропологічна складова бусідо аж ніяк не зводиться до проповіді «феодальної моралі» чи примітивного фанатизму. В її основі – складне і глибоке розуміння людини, яке цілком можна назвати «філософським».

ЛІТЕРАТУРА

1. Honor: Samurai Philosophy of Life. – Bottom of the Hill, 2010. – 218 p.
2. *Цыдынов А.С.* Философия самураев: тема смерти – Б.м., 2010. – 10 с. // filosof10.narod.ru/lib/Filosofia/samurai.docx
3. Кодекс Бусидо. Хагакурэ. Сокрытое в листве. – М., 2005. – 432 с.

4. *Торнтон С.А.* Ямага Соко // Великие мудрецы Востока. – М., 1999. – С.459–464.
5. *Nitobe Inazo.* Bushido: The Soul of Japan. – Rutland and Tokyo: Charles E. Tuttle, 1995. – 204 p.
6. *Ямамото Цунэтомо.* Хагакурэ. *Юкио Мисима.* Хагакурэ нюмон. Самурайская этика в современной Японии. – СПб., 1996. – 330 с.
7. *Рубель В.А.* Походження військово-самурайської державності у традиційній Японії (середина I тис. до н.е. – XIV ст. н.е.): автореф. дис. на здобуття наук. ступеня докт. іст. наук. – К., 1999. – 39 с.
8. *Коваленко О.* Самурайські хроніки: Ода Нобунага. – К., 2013. – 960 с.
9. *Venesh O.* Inventing the Way of the Samurai. – Oxford: Oxford University Press, 2014. – 284 p.
10. *Тернбулл С.* Армии самураев, 1550–1615. – М., 2005. – 61 с.
11. Кодзики – Записи о деяниях древности. Свиток 1-й. Мифы. – СПб., 1994. – 320 с.
12. Кодзики – Записи о деяниях древности. Свитки 2-й и 3-й. – СПб., 1994. – 256 с.
13. Нихон сёки – Анналы Японии. Т. 1. – СПб., 1997. – 496 с.
14. *Сунь-дзи.* Мистецтво війни. – Львів, 2015. – 110 с.
15. *Миямото Мусаси.* Книга Пяти колец: Трактаты. – СПб., 2004. – 256 с.
16. Хагакуре гембун Web // <http://hagakure-text.jp>
17. *Адо П.* Що таке антична філософія? – К., 2014. – 428 с.
18. *Langan T., Calcagno A.* Human Being: A Philosophical Anthropology. – Columbia and London: University of Missouri Press, 2009. – 216 p.
19. *Nycz R.* Język modernizmu: Problemy historyczno-literackie. – Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2013. – 334 s.
20. У Японії доби Токугава (часів написання більшості трактатів з бусідо) суспільство поділялося на чотири стани – воїни (самураї), селяни, ремісники і торговці.
21. *Платон.* Діалоги. – К., 1999. – 395 с.
22. *Хайдеггер М.* Бытие и время. – М., 1997. – 452 с.
23. Яін-но кандан // <http://hagakure-text.jp/preface/2.html>

Капранов С.В. Філософія бусідо як антропологія (на матеріалі «Хагакуре»).

У статті розглядаються антропологічні аспекти японського вчення «шляху воїна» (бусідо). Обґрунтовується правомірність історико-філософського підходу до вивчення бусідо як філософської антропології, у центрі якої – тип людини-воїна (homo militans). Проаналізовано основні екзистенціальні бусідо – смерть, свобода, служіння.

Ключові слова: антропологія, японська філософія, філософія війни, бусідо, самураї.

Капранов С.В. Философия бусидо как антропология (на материале «Хагакуре»).

В статье рассматриваются антропологические аспекты японского учения «пути воина» (бусидо). Обосновывается правомерность историко-философского подхода к изучению бусидо как философской антропологии, в центре которой – тип человека-воина (*homo militans*). Анализируются основные экзистенциалы бусидо – смерть, свобода, служение.

Ключевые слова: антропология, японская философия, философия войны, бусидо, самураи.

Kapranov S.V. The philosophy of Bushido as anthropology (based on «Hagakure»).

In the article, anthropological aspects of the Japanese «Way of the Warrior» (Bushido) are considered. The author tries to substantiate appropriateness of philosophical approach to Bushido as a kind of philosophical anthropology, focused upon warrior as a type of human being (*homo militans*). For the analysis, the well-known treatise on Bushido – Hagakure («Hidden by the leaves»), together with an introduction to it, Hagakure nyumon by Mishima Yukio, are chosen. The basic existentials of Bushido – death, freedom, service – are analyzed as well. Death is the central topic of Bushido anthropology, and it is related to both freedom and service.

Key words: anthropology, philosophy Japanese philosophy of war, Bushido, the samurai.

*А.М.Лямець,
молодший науковий співробітник
Відділу бібліотечних зібрань та історичних
колекцій Національної бібліотеки України
імені В.І.Вернадського*

*Т.А.Якубова,
кандидат історичних наук,
науковий співробітник Відділу бібліотечних
зібрань та історичних колекцій
Національної бібліотеки України
імені В.І.Вернадського*

**МАТЕРІАЛИ ПРО ФОМУ АКВІНСЬКОГО (1225 АБО 1226–
1274) У ПОЛЬСЬКОМОВНОМУ ТА ФРАНКОМОВНОМУ
ФОНДАХ ВІДДІЛУ БІБЛІОТЕЧНИХ ЗІБРАНЬ ТА
ІСТОРИЧНИХ КОЛЕКЦІЙ НБУВ**

28 січня 2015 р. виповнилося 790 років з дня народження Фоми Аквінського, відомої постаті європейського середньовічного світу. Фома Аквінський (Фома Аквінат, Тома Аквінський, Thomas Aquinas) (1225 або 1226–1274) – видатний філософ, схоластик та теолог Середньовіччя. Народився в замку Рокказекка (Італія). У 1239–1243 рр. вчився в Неапольському університеті, а 1245 р. прийняв обітницю монаха Домініканського ордену. Поділяв домініканську філософську доктрину. Водночас його ім'я пов'язане також з діяльністю францисканців.

В Україні ім'я Фоми Аквіната є загальновідомим. Видатна історична постать фундатора вчення томізму, яке в наш час трансформувалося у неотомізм, лишається досі актуальною для наукових книгознавчих, історичних, філософських, богословських досліджень. Його викладацька та теологічна діяльність відзначена в широких світських колах усієї Європи, зокрема в Кельні, Парижі, Римі. Рационалістичні позиції теолога щодо роз'яснення богословських питань виходили далеко за межі його часу.

Святому Фомі вдалося примирити погляди давньогрецьких філософів з офіційною теологічно-філософською доктриною католицизму часів догматичних дискурсів раннього Середньовіччя.

Вчення Святого Фоми еволюціонувало, набравши філософських

аспектів універсализму, синтезу та прагнення наблизитися до божественної досконалості. Зокрема, в ньому було визначено проблеми неотомізму як філософії. В Україні неотомізм розвивається завдяки тенденціям релігійної толерантності в сучасному українському соціумі. Підтвердженням цього є існування та діяльність Інституту релігійних наук Св.Томи Аквінського в Києві, який є вищим римо-католицьким богословським навчальним закладом.

До основних праць Фоми Аквіната належать – «Сума теології» (*Summa Theologica*) та «Сума проти язичників» (*Summa contra Gentiles*), в яких він аналізує сучасні йому богословські проблеми, висуває п'ять фундаментальних доказів існування Бога. Крім того, серед його творів вирізняються богословські синтези (*Scripta super libros Sententiarum* – Коментар до «Сентенцій» Петра Ломбардського), університетські лекції *De veritate* (1256–1259) («Про істину»), *De potentia Dei* (1259–1268) («Про Божу могутність»), *De spiritualibus creaturis* (1269) («Про духовні створіння»), *De anima* (1269–1270) («Про душу») та ін.), коментарі до Святого Писання (*Expositio in Job ad litteram* (1260) («Коментар до книги Йова»), *In Psalmos Davidis expositio* (1272–1273) («Коментар до Книги Псалмів»), *Expositio in Canticum Santicorum* («Коментар до Книги Пісні Пісень»), *Expositio in Isaiam prophetam* (1256–1259) («Коментар до Книги Пророка Ісаї»), коментарі до творів Арістотеля (*In libros Peri Hermeneias expositio* (1269–1271) «Коментар до Книги «Пояснення»», *In libros posteriorum Analyticorum expositio* (1268) («Коментар до книги «Аналітика II»»), *In octo libros Physicorum expositio* (1268–1271) («Коментар до восьми книг «Фізики»»), *In libros De caelo et mundo expositio* (1272–1273) («Коментар до книги «Небеса та світ») та ін.), полемічні твори (*Contra impugnates Dei cultam et religionem* (1256) («Проти тих, хто виступає проти Божого культу та релігії»), *De perfectione vitae spiritualis* (1270) («Про досконалість духовного життя»), *Contra pestiferam doctrinam retrahentium pueros a religionis ingressu* (1270) («Проти згубного вчення, що відволікає молодь від вступу до монастиря»), *De unitate intellectus, contra Averroistas* (1270) («Про єдність інтелекту. Проти авероїстів») та ін.), трактати та коментарі на особливі теми (*De fallaciis ad quosdam nobiles artistas* (1244–1245) («Про обман деяких відомих артистів»), *De propositionibus modalibus* (1244–1245) («Про модальні твердження») та ін., листи, літургійні твори та проповіді.

Фома Аквінський відзначався тим, що, незважаючи на духовний

сан, цікавився давньогрецькою філософією (зокрема, Арістотелем), а згодом адаптував його трактати до розуміння схоластичного світу. Фому не цікавили лише онтологічна складова доведення існування Бога (Августин Блаженний) та догматичні теорії – він покладався на системні, часто діалогічні, побудови раціоналістичних тверджень. За його існування релігія фактично стала системною, енциклопедичною та логічною наукою, зорієнтованою не тільки на прибічників віри, а й на всіх, хто прагне знань. Особливістю є те, що свої доведення існування Бога та проповіді він адаптував і для розуміння язичників, які через брак знань не могли повноцінно використовувати поняттєво-філософські концепти католицизму.

У своїй найвизначнішій праці «*Summa theologiae*», що поділяється на три частини (перша розповідає про Бога, друга – про людину, третя – про втілення Бога на землі), Фома значною мірою відходить від схоластичної теології і проявляє себе також як досвідчений філософ та викладач (цитуює Арістотеля, Августина Блаженного, арабських та язичницьких мислителів).

В Національній бібліотеці України імені В. І. Вернадського були проведені книгознавчі та бібліографічні дослідження праць Фоми Аквінського у фондах Відділу бібліотечних зібрань та колекцій. Для реалізації більшої обізнаності про праці великого теолога та філософа були залучені одночасно польські, німецькі та французькі фонди, в тому числі довідкові. Відділом стародруків та рідкісних видань НБУВ були надані палеотипи творів Фоми. Була зібрана бібліографія щодо біографії Фоми Аквінського, в якій значна кількість першоджерел становить науковий інтерес.

Зібрана бібліографія являє собою бібліографічну довідку (див. Література (Додаток 1)), що була використана в читальному залі Відділу бібліотечних зібрань та історичних колекцій для формування книжкової виставки «790 років від дня народження Фоми Аквінського (1225 або 1226–1274), середньовічного філософа і теолога» (1–20 лютого 2015 р.). Зокрема, на виставку було запропоновано 8 джерел польського періодичного видання *Biblioteka dzieł Chrześcijańskich: Cathrein S.J. Filozofia moralności* [5, 8]; *Hergénröther J. Historia Powszechna Kościoła Katolickiego* [9, 135]; *Bączek X.J. Zarys historii filozofii* [3, 90–95]; *Schanz P. Apologia chrześcijaństwa* [11, 5–24]; *Wais K. Kosmologia ogólna* [21, 14–15] та ін. Особливістю польськомовних статей є те, що вони містять наукове осмислення теологічних та філософських праць Фоми Аквінського. Окрім періодики,

на книжковій виставці Відділу бібліотечних зібрань та історичних колекцій було подано статтю про Фома Аквіната з польських та французьких універсальних енциклопедій: Tomasz d' Aquine [19], Tomasz z Akwinu [20], Thomas D' Aquin [7]. Низка праць самого Фоми Аквінського – мовою оригіналу: *D. Thoma Aquinatus. Quaestiones theologicae selectae* [8]; *Rationale theologicum* [10]; *Thomas Aquin. Commentariorum...* [12]; *Thomas Aquinas. Doctrina Angelici...* [13]; *Thomas de Aquino. Opuscula Sancti Thome...* [16] та ін.

Відділ стародруків та рідкісних видань НБУВ запропонував для виставки низку палеотипів: *Thomas de Aquino (1225–1274) Commentaria...* in Epistolas Pauli [15]; *Thomas de Aquino (1225–1274). Summa sacrae theologiae* [17].

Під час формування виставки використовувались службові та читацькі каталоги Відділу бібліотечних зібрань та історичних колекцій НБУВ: Систематический каталог Киево-Печерской Лавры 1908 г., Т. I (Богословие) та франкомовні довідкові і бібліографічні видання XVIII–початку XX ст. з фондів цієї самої бібліотеки.

Розглянемо докладніше джерела польського фонду Відділу бібліотечних зібрань та історичних колекцій НБУВ.

С.Й. Катрейн у «Філософії моральності» [5, 151] аналізує погляди Фоми Аквінського на особливу систему права, що має назву *ius gentium* («право народів», термін, що виник ще в Давньому Римі). Правові норми *ius gentium* стали частиною римського законодавства у вирішенні суперечок між римськими громадянами та іноземцями (перегріними). Основною його особливістю є нівелювання дискусійних аспектів цивільного права і пристосування до потреб купецького обміну (пришвидшення торгівельних операцій). Святий Фома погоджується з римськими правознавцями щодо основних постулатів та правових норм. Він розуміє *ius gentium* як частину позитивного права, що виникла з природного права, тому, мовляв, під час реалізації його слід зважати на його подвійне походження. Філософсько-правовий дискурс С.Й. Катрейна засвідчує, що деякі погляди Фоми Аквінського на право інтерпретовані як схожі з соціалістичними. Однак середньовічний філософ вважав, що приватна власність належить саме до *ius gentium* і підтримується позитивним правом (що за певних умов може змінюватися, адже це закони людські). Дискусійні соціалістичні інтенції, що їх приписують Фомі, не збігаються з його власною інтерпретацією *ius gentium* в Сумі теології, де він зазначає: «est de ratione legis humanae, quod sit derivata

a lege naturae... et secundum hoc dividitur ius positivum in ius gentium et civile» [5, 152]. Тобто «в розумінні людського права, що виникло з природного ... позитивне право поділяється на *ius gentium* та *ius civile*». Тож, якщо до *ius gentium* належить приватна власність, то, згідно з Сумою теології, це означає, що така форма власності походить від позитивного права, яке, своєю чергою, виникло з природного. У підсумку виходить, що приватна власність, за поглядами Фоми Аквінського, є природною. Як бачимо, науковий доробок Фоми Аквінського в сфері вивчення філософської основи правових питань є цінним та фундаментальним.

Й. Хергенрютер, німецький католицький богослов, кардинал, прибічник ідеї непогіршеності Папи Римського, в «Загальній історії католицької Церкви» [9, 139] звертає увагу на те, що над питаннями систематизації ідей Арістотеля ще до Фоми Аквінського працював Святий Бонавентура (1221–1274). Фому він характеризував як «największy ze scholastyków» (найвидатніший схоластик), «stał księciem szkoły» (став фундатором вчення) і цьому є певне пояснення. Порівнянню з Бонавентурою, цей дослідник займався синтезом аристотелізму та августинізму, а внутрішньому спілкуванню людини з Богом, ірраціональності августинізму протиставляє злагожену систему доказів та догматів, що можна було осмислити раціональним шляхом. Святий Фома продовжив традицію систематизації догматичної богословської думки Середньовіччя, розпочату в *magnum opus* Петра Ломбардського (?–1160) «Сентенції». Важливим показником різнобічного осмислення суті буття Фомою вважається його значний вплив і в світському житті (його високо цінували Людовик IX, Урбан IV, Григорій X та ін.). Й. Хергенрютер вирізняє три найважливіші, на його думку, праці Аквіната: Суму католицької віри проти язичників (в 4-х томах), в якій обстоюються постулати філософії релігії, або філософії одкровення, Коментарі до 4-х книг Сентенцій Петра Ломбардського, Суму теології в 3-х частинах (3 частина залишилися недописаною, однак її можна було доповнити з Коментарів до Сентенцій). У Сумі теології Фома систематизував погляди Августина Блаженного Аврелія, використовував докази існування Бога Ансельма Кентерберійського, ідеї Петра Ломбардського та ін. Згідно з Й. Хергенрютером, Фома Аквінський, застосовуючи індуктивні логічні методи (від часткового до загального) та досвід попередників, сформулював раціональні докази існування Бога, логічно підніс авторитет Священного Писання, колек-

тивний та індивідуальний містичний досвід до раціональної наукової системи (низка його попередників орієнтувалася на містичний досвід та авторитет Священного Писання як на нераціональні докази).

Е. Васман у «Сучасній біології та теорії розвитку» [24, 11–12] згадує Фома Аквінського серед представників схоластики, що були фахово підготовлені та мали наміри здійснити самостійні наукові розвідки, в тому числі і в сфері вивчення природи. Серед них – Фома з Шантімпре, Вінсент з Бове та, особливо, Альберт Великий. Вплив Альберта Великого, автора природничонаукових трактатів про рослини і тварин, на світогляд його учня Фоми Аквінського є беззаперечним. Саме від нього Святий Фома навчився проводити власні дослідження на основі спостережень і досвіду. Хоча він не був фахівцем з біології, біологічна модальність Арістотеля та Альберта Великого дали йому змогу осмислювати філософські концепції від нижчих ієрархічних ступенів до вищих.

К. Вайс у «Загальній космології» [21, 14–15] виокремлює «тріаду» схоластиків: Альберта Великого (1193–1280), Фома Аквінського (1225–1274) та Дунса Скота (1275–1309). Саме вони не тільки пояснювали космологічні концепції перипатетиків, але й вдосконалили та збагатили їх, системно осмисливши в спектрі католицької віри. К. Вайс аналізує погляди критиків схоластичної філософії, які звертали увагу на несистемні знання її представників з фізики та природничої історії. Фактично філософи та теологи Середньовіччя знали фізику та природничі науки в межах своєї освіти та тих соціальних умов, в яких вони жили. Середньовічна схоластика не була епохою «динаміки», прогрес її еволюційного руху був досить поступовим, тому й знання з фізики накопичувалися доволі епізодично. Слід зауважити, що несистемні підходи нівелювалися досягненням стабільності наукового аналізу, поступовим збагаченням цінної інформації, формуванням космологічних фундаментальних істин, які були не відомі з часів Давньої Греції. З іншого боку, ґрунтовне вивчення трактування природничих наук Арістотелем давало змогу філософам вийти на якісно вищий рівень наукового сприйняття. К. Вайс аргументує, що природничий аспект не лишався осторонь уваги визначних філософів. Зокрема, Фома Аквінський присвятив цим питанням окремі трактати. Він не тільки коментував Фізику та Метеорологію Арістотеля (книги Арістотеля *De coelo et mundo*, *De generatione et corruptione*), але й написав оригінальні праці (*De mixtione elementorum*, *De occultis naturae operibus*), в

яких аналізуються змішування і об'єднання елементів та вплив на них фізичних сил. У творі *Quaestiones disputatae* він полемізує про світло як про явище, що пов'язане з рухом. Космологічні та природничі погляди Фоми спонукали до раціонального орієнтування та теоретизування наукової думки Середньовіччя, до опанування жанрів сум (компендіумів). Надалі це посприяло розвитку енциклопедичності природничих дисциплін.

К.Дебінський у «Практичному керівництві до пасторської теології» [6, 40] цитує Фому Аквінського не тільки як теологічного теоретика, але й практика, який зауважує щодо загальних вимог до пасторських якостей. К.Дебінський висловлює думку, що пастор повинен на належному рівні оповідати слово Боже. Крім того, він має чітко, зрозуміло розповідати Євангеліє і орієнтувати людей на використання здобутих знань у житті. Якщо священник не має такого дару чи має проблеми з вимовою, він не має бути пастором. Зокрема, щодо цих якостей та дарувань Святий Фома зазначає, що якщо Бог хоче бачити людину на якомусь місці, він обдаровує її тими необхідними здібностями, котрі від неї вимагаються. Коментарі Фоми щодо пасторської діяльності переконують у його системному баченні теологічних питань, прагненні осмислити педагогічні підходи до навчання священника, можливості через теоретичні умовиводи робити практичні висновки та вирізняти серед них головне. Хоча для нашого часу його педагогічні доктрини є досить категоричними, не слід забувати, що в добу схоластики такі підходи формували підкатегорії якості та ефективності, визначення професійних схильностей людини.

Й.Бачек у «Нарисі історії філософії» [3, 90–95] звертає особливу увагу на те, що найбільш фундаментальними дослідженнями святого Фоми щодо праць Арістотеля є коментарі до книг «*Peri hermeneias*» (Про тлумачення), «*Analitykę drugą*» (Друга Аналітика), «*Metafizykę*» (Метафізика), «*Fizykę*» (Фізика), «*O drobnych rzeczach w przyrodzie*» (Про малі речі в природі), «*O duszy*» (Про душу), «*Etykę Nikomachijską*» (Нікомахова етика), «*Politykę*» (Політика), «*Księgi o meteorach*» (Метеорологіка), «*O niebie i świecie*» (Про небо), «*O rodzeniu i zepsuciu*» (Про виникнення і знищення) та ін. Згідно з поданими відомостями стає очевидним, що Фома досконало знав праці давньогрецького філософа і відпрацював фундаментальний філософський науковий базис для розуміння його поглядів. «Висока» схоластика Фоми Аквінського проявила себе в аналітичних

роздумах про можливість звернення західної католицької церкви до давнього наукового надбання людства без втрати фундаментальних догматів віри. Для цього святий Фома мав розуміти, що його теологічно-філософські роздуми мають ґрунтуватися на системі, яка вмщуватиме науково-поняттєвий апарат, досі не властивий католицьким дослідникам. Аналітичні підходи об'єднання та роз'єднання складових будь-якої системи дозволили Фомі сформувану свою наукову аргументацію, відштовхуватися від найменших величин до найбільших, від окремих поняттєвих елементів – до доказів існування Бога, від нейтральних речень – до текстів, що можуть вважатися істинними або хибними.

П.Шанц в «Апології християнства» [11, 5–24] висвітлює космологічні та телеологічні аспекти доказів існування Бога. Причому диференціювання доведення мало б відбуватися від неорганічного світу до органічного, від рослини – до тварини, від тварини – до людини. П.Шанц рекомендує розглядати насамперед п'ять доведень існування Бога Фомою Аквінським. У них Святий Фома керується принципами Арістотеля, зокрема виходить із твердження, що доказ формує знання, а знання також можна здобути з очевидних положень, які, своєю чергою, можна здобути за допомогою силогізмів. Отже, низку християнських основ та догматів Фома Аквінський зміг обґрунтувати за допомогою причинно-наслідкових аргументацій. Деякі з проміжних висновків, зокрема безумовні очевидні істини або реалії, не потребували об'єктивного доведення, що полегшувало роботу з трактування богословських проблем. Безумовні істини репрезентувалися за допомогою аналізу тієї інформації, що надходила до людини через рецептори органів відчуття (зір, слух, дотик, нюх, смак і т.д.). Внаслідок врахування можливості побудови богословських доведень на положеннях очевидних істин онтологічні докази існування Бога довгий час вважалися найприйнятнішими.

Базуючись на поглядах неосхоластиків (В.Акерман та П.Раджей) (W. Ackermann, P. Ragey), П.Шанц доходить висновку, що спиритуалізм Платона, Арістотеля, Фоми Аквінського, Декарта та Г.В.Лейбніца можна висловити тезою: «Досконалість – необхідна, недосконалість – випадкова». Якщо розум людини розвивається від недосконалості до досконалості, то в підсумку досконалість має привнести полегшення та щастя, а це вже не потребує подальших доведень. Існували й інші погляди. Зокрема, Ансельм Кентерберійський вважав,

що принцип досконалості буття, в своєму найвищому прояві, приносить духу людини спокій. Святий Фома, продовживши традицію діалектики Арістотеля, також зазначає, що єдність божественної природи, відповідно до поглядів віруючих, – це єдність всемогутності та всеобізнаності (досконалості) Бога, що є феноменом недемонстративного пізнання, а віри. Однак сам факт існування ієрархічного руху від недосконалих форм (людини) і до найвищих Фома Аквінський трактує як один із доказів (Четвертий доказ) божественного існування (має існувати найдосконалиша форма в ієрархії, і нею є Бог).

Розглянемо докладніше довідкові джерела. Енциклопедія С.Оргельбранда *Encyklopedia Powszechna* [20, 522] доповідає, що Фома Аквінський був учнем Альберта Великого, визначного схоластика Середньовіччя, який коментував філософські праці Арістотеля та арабських вчених. Крім того, Альберт Великий написав трактат, що мав назву *Summa theologiae*. Святий Фома продовжив наукові дослідження свого вчителя, теоретично аргументувавши можливість виведення з тез Арістотеля філософсько-теологічних принципів католицизму, розглянувши праці давньогрецьких та арабських учених у світлі своїх наукових досліджень. Особливу увагу слід звернути на той факт, що Фома Аквінський досяг значного успіху в середньовічному історичному джерелознавстві. Ще один важливий факт на користь цього твердження – замість арабських перекладів Арістотеля (переклади так званих аверроїстів) він давав перекладачам давньогрецькі першоджерела і використовував саме їх.

Важливу роль у житті Фоми Аквінського відіграв Папа Римський Урбан IV, за проханням якого було написано трактат «*Contra errores graecorum*» (Проти помилок греків). Як і в інших своїх творах, Фома коментує та доводить невідповідність між поглядами східних грецьких богословів та західних (традиційних) схоластиків досить виважено. Фундаментальність його досліджень підкреслюється фундаментальністю поставлених завдань. Якщо в Сумі теології він наводить п'ять аргументів існування Бога, то в *Contra errores graecorum* Святий Фома аналізує чотири основних питання, що стали причиною розколу між східною та західною церквами (джерело та спосіб ісходження Святого Духа, пріоритет єпископа Рима порівняно з іншими єпископами християнської церкви, використання квасного хліба для причастя, вчення про чистилище). Окрім основних проблем середньовічної теології, Фома, як і Альберт Великий, ввів у

тогочасний науковий обіг доповнене та переосмислене вчення Арістотеля. Відтак західна католицька церква дістала можливість системно засвоїти основні принципи давньогрецької та арабської філософії (погляди представника арабського арістотелізму Абу ль-Валіда Мухаммеда ібн Ахмеда ібн Рушда, або Аверроеса).

У довідковому джерелі *Encyklopedya powszechna* [19, 678] досліджуємо інший бік наукової та освітньої роботи Фоми Аквінського. Як зазначено, вчений ступінь святого Фоми *Doctor universalis* або *Doctor angelicus* є заслуженою та високою відзнакою його наукових досліджень. Проаналізуємо, за які досягнення можна було в Середньовіччі отримати ступінь *Doctor universalis*. Як вже ми зазначали раніше, Святий Фома фактично продовжив традицію пізнання світу давньогрецького філософа та вченого Арістотеля, який мав, без перебільшення, енциклопедичний рівень знань. Тому не випадково, що Фома Аквінський перейняв низку діалектичних, логічних та філософсько-пізнавальних підходів давніх греків. Він прагнув, як і Арістотель, різнобічно проаналізувати світ, однак зробив це вже через призму схоластично-середньовічної думки (так званої «високої схоластики»), яка оперувала вже складнішим логічним та поняттєвим апаратом. Охопивши всебічну систему середньовічної філософії, збагативши її ідеями та досягненнями давньогрецького та арабського світу, він досяг рівня «*universalis*» – всестороннього вченого, а католицька церква додала до цього титулу ступінь «*angelicus*» (ангельський, найвищий) – за вірність ідеалам католицизму.

У *Dictionnaire de la Conversation et de la lecture* [14] досліджується складна система впливу Фоми Аквінського на історичних осіб його часу. Це пояснюється його знатним родоводом. Для прикладу, на одній з промов 1615 р. кардинал Дю Перрон зазначає, що Святий Фома був родичем Людовика Святого (Людовика IX). І це, незважаючи на те, що сам по собі рід Аквінів був знаним (Фома Аквінський був сьомим сином графа Ландольфа Аквінського). Проте з певних причин Фома відсторонювався від аристократичного життя та високих посад. Керуючись канонами Святого Домініка (Домініка де Гусмана), він більше тяжів до наукового життя та усамітнення. Це не виключає його значного духовного та політичного впливу на короля Франції Людовика IX та низки кардиналів. Отже, Фома Аквінат стає не тільки теологом та філософом, але й політичним радником.

Низка використаних джерел про Фома Аквінського має ознаки приналежності до колекцій. Зокрема, були зафіксовані такі провенієнції: у енциклопедії *Encyklopedia Powszechna* [20] – печатка Бібліотеки музею м. Біла Церква, датована 1947 р.; у виданні *Encyklopedia powszechna Adama Wiślickiego* [19] – печатка Центрального Волинського музею в Житомирі; досліджені провенієнції у продовжуваному виданні *Biblioteka Dzieł Chrześcijańskich*, зокрема печатка «Praelatus Cap Theophilus Skalski. Protonotarius Apostelicus ad instar» [5]; печатка Бібліотеки музею Бердичева, печатка Музею Бердичівщини [3]; печатка *Książd Jan Nazarewicz* [11] [21].

Матеріали про Фома Аквінського, наявні у Відділі бібліотечних зібрань та історичних колекцій Національної бібліотеки України ім. В.І.Вернадського, дозволяють здійснювати подальші книгознавчі, філософські та теологічні дослідження. Їх важливість для науки зумовлена різнобічною концепцією наукової діяльності Святого Фоми, яку можна подати схематично.

Схема 1. Концепція наукової діяльності Фоми Аквінського



Роль Фоми Аквінського в європейській історії можливо вважати прогресивною в плані примирення концептів – наука та релігія, діалектика та схоластика, логіка та божественне одкровення,

давньогрецька філософія та ортодоксальна католицька філософія. Актуальність неотомізму в Україні в умовах духовної кризи зумовлена гуманістичною сутністю головних теологічних ідей. Це – гармонія віри та розуму, інтелектуальна інтерпретація істин одкровення, новий тип міжлюдських зв'язків – солідаризм, базований на любові до ближнього, розвиток в особистості божественного начала.

ЛІТЕРАТУРА.

1. Систематический каталог Киево-Печерской Лавры 1908 г. Т. I (Богословие) / Печатано по распоряженію Духовнаго Собора Лавры. – Київ, 1908. – С. 102, 134, 145.
2. Франкомовні довідкові та бібліографічні видання XVIII – початку XX ст. у фондах Національної бібліотеки України імені В.І.Вернадського: каталог / Уклад. М.А.Стельмашева, А.М.Беба, Р.С.Кириченко; НАН України. Національна бібліотека України імені В.І.Вернадського. – К., 2008. – 272 с.
3. *Bączek X.J.* Zarys historii filozofii // Biblioteka Dzieł Chrześcijańskich. – [Warszawa: Skład Główny w Księgarni Gebethnera i Wolffa]. – 1909. – Zeszyt 106. – S. 90–95.
4. *Cathrein S.J.* Filozofia moralności: Tom I // Biblioteka Dzieł Chrześcijańskich. – [Warszawa: Skład Główny w Księgarni Gebethnera i Wolffa]. – 1904. – Zeszyt 38. – S. 53, S. 112–113, S. 198–201.
5. *Cathrein S.J.* Filozofia moralności: Tom II // Biblioteka Dzieł Chrześcijańskich. – [Warszawa: Skład Główny w Księgarni Gebethnera i Wolffa]. – 1904. – Zeszyt 39. – S. 8, S. 33–34, S. 45–46, S. 151–155.
6. *Dębiński K.* Podręcznik praktyczny Teologii Pastorskiej: Tom I // Biblioteka Dzieł Chrześcijańskich. – [Warszawa: Skład Główny w Księgarni Gebethnera i Wolffa]. – 1914. – Zeszyt 159 i 160. – S. 40.
7. *Thomas D'Aquin* // Dictionnaire Universel des noms propres: alphabétique et analogique: Tome IV: Q–Z / Sous la direction de Paul Robert. Société du Nouveau Littre, Dictionnaire Le Robert, 1974. – P. 472.
8. *D. Thoma Aquinatus.* Quaestiones theologiae selectae. Calissii. 1681. 4^o. V 6/142.
9. *Herzgenröther J.* Historia Powszechna Kościoła Katolickiego: Tom VIII // Biblioteka Dzieł Chrześcijańskich. – [Warszawa: Skład Główny w Księgarni Gebethnera i Wolffa]. – 1902. – Zeszyt 19. – S. 135, S. 139–145, S. 156–157.
10. *Rationale theologicum Deo et Mariae Sacrum ex summa D. Thomae praeceptoris angelici depromptum Thomistica quoque in studio conventus Varsav: S. Martini ord. erem. S.P. Augustini Praelectum. Publicae Concertationi in comitiis provincialibus.* Brestal. 1691. 4^o. III 5/56.
11. *Schanz P.* Apologia chrześcijaństwa // Biblioteka Dzieł Chrześcijańskich. – [Warszawa: Skład Główny w Księgarni Gebethnera i Wolffa]. – 1905. – Ze-

szyt 59. – S.5–24.

12. *Thomas Aquin.* Commentariorum ac disputatio num in tertiam partem divi Thomae. T.2. Venetis, 1604. F⁰. (Экз. непол.) XVI 2/9.
13. *Thomas Aquinas.* Doctrina Angelici Doctoris Divi Thomae Aquinatis de Spiritus Sancti à Filio processione. Pars. 1–2. Lublin, 1694. 4⁰. V 6/155.
14. *Thomas d'Aquin* // Dictionnaire de la Conversation et de la lecture [Ten–Ved] / Belin–Mandar. – München: Belin – Mandar, 1839. – 492 S. ІЗ ФР В137/51–52 1839.
15. Thomas de Aquino (1225 – 1274) Commentaria... in Epistolas Pauli / Thomas de Aquino. – Paris: apud Johannem Petit, per Francis cum Regnaut impressorem, 1529. – [14], 236 f.; 2⁰. Pal. 237. (Відділ стародруків та рідкісних видань НБУВ).
16. Thomas de Aquino (1225–1274). Opuscula Sancti Thome: quibus alias impressis nuper hac addidimus. V[delicet] Summa(m) totius logice. Traktatum celeberrimum de Vsuris nusq[ue] alias impressum / Thomas de Aquino; [Praef.: Antonius Pizzamanus]. – Venetiis [Venezia]: expens. Petri Liechtenstein, cura Jacobi Pencio, 15 | 1508. – 306 f.; 2⁰. Pal 1759.
17. *Thomas de Aquino* (1225–1274) [Summa sacrae theologiae. P.I. 1–2] / Thomas de Aquino. – Venetiis [Venezia]: per Philippum Mantuanus, expens. Giuntini de Giunta Florentini, 23 IV 1509. – 148 f.; 2⁰. Pal. 34. (Відділ стародруків та рідкісних видань НБУВ).
18. *Thomas de Aquino* (1225–1274). Super epistolas Pauli Commentaria... / Thomas de Aquino. – Parrhisiis [Paris]: impressa cura Andreae Boucard. imp. Johannis Petit, 20 | 1518. – [14], CCLX [=260], [2] f.; 2⁰. Pal. 1682.
19. *Tomasz d'Aquine* // Encyklopedia powszechna: Część trzecia / wydana pracą i staraniem Adama Wiślickiego. – Warszawa: Nakładem Redakcji Przeglądu Tygodniowego, 1875. – S. 678. Шифр: ІЗ пол. В139/3 (N–Zyw).
20. *Tomasz z Akwinu* // Encyklopedia Powszechna: Tom XIV / Orgelbrand S. – Warszawa: Wydawnictwo Towarzystwa Akcyjnego Odlewni Czcionek I Drukarni S. Orgelbranda Synów, 1903. – S. 522. Шифр: ІЗ пол. В104/14 (Sow–Trsch).
21. *Wais K.* Kosmologia ogólna // Biblioteka Dzieł Chrześcijańskich. – [Warszawa: Skład Główny w Księgarni Gebethnera i Wolffa]. – 1907. – Zeszyt 74. – S. 14–15.
22. *Wais K.* Psychologia: Tom I // Biblioteka Dzieł Chrześcijańskich. – [Warszawa: Skład Główny w Księgarni Gebethnera i Wolffa]. – 1902. – Zeszyt Styczeń 1902. – S. 33–35, S. 54.
23. *Wais K.* Psychologia: Tom II // Biblioteka Dzieł Chrześcijańskich. – [Warszawa: Skład Główny w Księgarni Gebethnera i Wolffa]. – 1902. – Zeszyt 15. – S. 153, S. 165, S. 168, S. 185.
24. *Wasmann E.* Biologia nowoczesna a teoria rozwoju: Cześć I // Biblioteka Dzieł Chrześcijańskich. – [Warszawa: Skład Główny w Księgarni Gebethnera i Wolffa]. – 1913. – Zeszyt 154. – S. 11–12.

25. Правила составления библиографического описания старопечатных изданий / Рос. Гос. б-ка; Сост. И.М.Полонская, Н.П.Черкашина. – 2-е изд. перераб. и доп. / Науч. Ред. Н.П.Черкашина – М., 2003. – 400 с. (С.212–213) (описание сериального документа, состоящее из одной общей части (одноуровневое)).

Лямец А.М., Якубова Т.А. Матеріали про Фома Аквінського (1225 або 1226–1274) у польськомовному та франкомовному фондах Відділу бібліотечних зібрань та історичних колекцій НБУВ.

Стаття присвячена книгознавчим та філософським аспектам вивчення спадщини Фоми Аквінського – видатного середньовічного філософа та теолога. Проаналізовано джерела польського фонду Відділу бібліотечних зібрань та історичних колекцій НБУВ, в яких розглядається різнобічна наукова діяльність Святого Фоми. З філософського погляду досліджено його роль у примиренні концептів наука та релігія, діалектика та схоластика, логіка та божественне одкровення, давньогрецька філософія та ортодоксальна католицька теологія.

Ключові слова: книгознавство, Фома Аквінський, філософія, теологія, релігія.

Лямец А., Якубова Т. Матеріали о Фоме Аквинском (1225 или 1226–1274) в польском и французском фондах Отдела библиотечных собраний и исторических коллекций НБУВ.

Статья посвящена книговедческим и философским аспектам изучения наследия Фомы Аквинского – известного средневекового философа и теолога. Проанализированы источники польского фонда Отдела библиотечных собраний и исторических коллекций НБУВ, в которых рассматривается разносторонняя научная деятельность Святого Фомы. С философской точки зрения исследована его роль в примирении концептов – наука и религия, диалектика и схоластика, логика и божественное откровение, древнегреческая философия и ортодоксальная католическая теология.

Ключевые слова: книговедение, Фома Аквинский, философия, теология, религия.

Lyamets A., Yakubova T. Materials about Thomas Aquinas (1225 or 1226–1274) from the polish and french collections of the Library and historical collections department of V.I. Vernadsky National Library of Ukraine.

The article is devoted to book science and philosophical aspects of the study on Thomas Aquinas – a famous medieval philosopher and theologian. The resources from the polish collections of the Library and historical collections department, which are reviewing many-sided research activities of St. Thomas, have been analyzed. From the philosophical point of view, his role in

conciliation of such concepts as science and religion, dialectics and scholasticism, logic and Opus Dei, ancient Greek philosophy and orthodox catholic theology has been studied. In Ukraine the name of Thomas Aquinas is well-known. The famous historical figure of thomism founder, whose doctrine nowadays has been transformed in neo-scholasticism, remains till the present day actual in book and information science, historical, philosophic, theological research. His teaching and theological activity has been esteemed in wide secular circles in Europe, namely in Cologne, Paris, Rome. The rationalistic views of the theologian, regarding theological questions explanation, have gone far beyond his epoch.

Key words: library science, Thomas Aquinas, philosophy, theology, religion.

*Р.В.Множинська,
кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії
і релігієзнавства КНУТД*

КАЛЛІМАХ І ГРИГОРІЙ САНОЦЬКИЙ **(До питання про українсько-італійські** **філософські зв'язки в XV ст.)**

Відродження, або Ренесанс, – це та епоха в історії культури Європи, що прийшла на зміну Середнім вікам і передувала Просвітництву. В Італії вона припадає на початок XIV (а в Європі – на XV–XVI ст.). Характерна її риса – світський характер культури, її гуманізм і антропоцентризм (тобто інтерес, передусім, до людини і її діяльності). В цей час посилюється увага до античної культури, яка немовби відроджується. У Кареджі, поблизу Флоренції, виникла так звана Платонівська академія у (1459–1521), засновником і очільником якої був Марсіліо Фічіно. До неї входив, зокрема, відомий італійський гуманіст Філіппо Буонаккорсі Каллімах (Philippus Callimachus Experiens; 1437–1496) – поет і прозаїк, писав латинською мовою. Спочатку діяв і творив у Венеції, а десь в 1462–1468 рр. перебував у Римі, де займав посаду секретаря кардинала Бартоломео Ровеллі. Будучи у складі так званої Платонівської Академії, прибрав грецьке прізвище Каллімах. Підтримував стосунки з відомими гуманістами Марсіліо Фічіно, Піко делла Мірандола і Лоренцо Медічі.



Тікаючи від переслідувань папи римського, з'явився 1470 року у Польщі. Папа вимагав видачі Каллімаха, і сейм у Пьотркові погодився на це. Але проти виступив Львівський архієпископ Григорій Саноцький, який забрав італійського мислителя до себе у Львів, де Каллімах жив у його замиському домі. Навколо цих непересічних постатей гуртувалися учні й друзі, котрі невдовзі організували літературно-наукове товариство, зразком для якого була гуманістична Римська Платонівська Академія Помпонія Лето, Платіни і Каллімаха. Осідком товариства став маєток Григорія у містечку Дунаїв, для якого виклопотав 1470 року привілей на ярмарки і торги і яке

укріпив так, що 1474-го року вчинив у ньому опір татарам.

Каллімах дуже високо цінував розум і знання Григорія Саноцького. Щойно зазнайомившись із ним, італійський гуманіст був дуже здивований, що зустрів на півночі людину, яка так глибоко обізнана з філософією і дотримується передових поглядів. «З вуст того великого чоловіка, – писав Каллімах, – плинуть міркування незмірно поважні і такі, що переважають наш розум...» Італійський гуманіст зображує Григорія як взірць пастиря, а в іншому місці каже, що зрідка до самого Львова заїжджав, бо мерщій поспішав до улюбленого Дунаєва, що Григорій всю архієпископію віддав до управління власникам, ніколи від них звіту не вимагаючи. Помер Каллімах у віці 59 років від морової пошесті, а його тіло урочисто поховано в домініканському костелі в Кракові. Залишив по собі багато поетичних і прозових латиномовних творів, зокрема й трактат «Життя і звичаї Григорія з Санока».

Григорій Саноцький (Gregorius Sanoceus/ Grzegorz Sanoka;



бл. 1406–1477) – архієпископ львівський протягом 1451–1477 рр., професор Краківської академії, ренесансний гуманіст, критик схоластики і поет. Засновник першого гуманістичного гуртка в Україні, куди входив і Філіппо Буонаккорсі Каллімах.

У 1433 р. Григорій Саноцький став професором римської поезії. Протягом 1433–1437 рр. був вихователем синів краківського воєводи Івана Тарновського, а пізніше – синів короля Польщі Казимира Ягелончика. Напередодні 1437 р. прийняв священницький сан і виїхав на подальші студії до Італії, де перебував три роки. У канцелярії папи Євгенія IV виконував обов'язки музиканта і копіювальника. Після повернення до Кракова одержав 1439 р. ступінь магістра мистецтв і почав викладати в Краківській Академії класичну поезію. Згодом жив у повітовому місті Величка малопольського воєводства і виконував обов'язки приходського священника, маючи тісний контакт з краківським науковим середовищем. 1440 р., обійнявши посаду парафіяльного священника, заснував лікарню для убогих у місті Бжеску. Протягом 1440–1450 рр. перебував в Угорщині, де певний час виховував синів семиградського воєводи Яна Хун'яді. Жив при дворі хорватського гуманіста архієпископа Яна Вітеза (Jan Vitéz; 1405–1472).

Як капелан польського короля Владислава III Варненчика і нотаріус королівської канцелярії, Григорій Саноцький взяв участь в угорській (1440 р.) і варненській (1444 р.) воєнних експедиціях. Відомо також, що за намовою руського воєводи Анджея Одровонжа погодився на приведення до Львова бернардинів (католицького «Ордену Братів Менших») [6, 67]. Згодом про життя Григорія Саноцького писав письменник, історик і громадський діяч Юзеф Гнат Крашевський (Józef Ignacy Kraszewski; 1812–1887) у книжці під назвою «Стремінчик» (Strzemieńczyk). Помер Григорій раптово в Рогатині 1477 або 1479 р. [Див. 6, 348]. Про його смерть польський історик Ян Длугош писав: «Не відомо, чи помер натуральною смертю, чи внаслідок отруєння: «Mor bone, in certum est, extinctu san veneno afoe minis propinato, inquasintempe ratese age bat» (Не відомо, чи від хвороби помер, чи від отрути, підсипаної жінками, до яких мав непомірний потяг) [2, XIII, р. 553; 3, Str.561].

Талант Григорія Саноцького, як і всіх ренесансних гуманістів, був непересічним і багатогранним. Але він виявився, сформувався і розвинувся не без впливу навколишнього середовища, кола визначних особистостей панєвропейського масштабу. З ким спілкувався Григорій Саноцький під час п'ятирічного перебування в Німеччині, нам, на жаль, невідомо. Але, мешкаючи у Львові, мислитель підтримував зв'язки з відомим польським діячем, істориком і дипломатом Яном Длугошем (Лонгус) та лікарем і астрологом Мартином із Перемишля. Обидва дуже його хвалили. Потому, коли подався до Кракова і став учителем латині синів короля Казиміра Ягелончика (1447–1492), брав участь також у кількох дипломатичних місіях до римського папи Сикста IV, Інокентія VIII і до Константинополя. У краківському середовищі Григорій мав зв'язки з німецьким гуманістом і педагогом Конрадом Целтісом (1459–1508) та з утвореним ним «Надвіслянським літературним товариством» (Sodalitas Litteraria Vistulana). Як близький приятель дворецького королівських синів Станіслава Шидловецького, мав великий вплив на східну політику королів Ягелончика і Олбрахта, які довіряли йому дипломатичні місії. Це сприяло новим знайомствам і плідним контактам. Відомо, зокрема, що, працюючи в Угорщині учителем дітей угорського військового і політичного діяча, воєводи Трансильванії, генерала й регента угорського королівства Яна Хуньяді (1387–1456), Григорій відвідував гурток гуманістів, де спізнався, зокрема, з італійським гуманістом Павлом Вергеріо і Філіппом Подахатером

з острова Кіпр [3, VI, Str. 560].

Але найбільше нам відомо про плідне спілкування Григорія Саноцького з Філіппом Буонакорсі Каллімахом. Коли, тікаючи від переслідувань папи римського, останній з'явився 1470 р. в Польщі і папа вимагав його видати, а сейм у Пьотркові погодився на це, Саноцький виступив проти і запросив італійського мислителя до Львова, де Каллімах почав жити в його домі. Як ми вже зазначали, навколо цих непересічних постатей гуртувалися учні й друзі, які невдовзі організували літературно-наукове товариство, зразком для якого була гуманістична Академія Римська Помпонія Лето, Платіни і Каллімаха. Осідком товариства став маєток Григорія у містечку Дунаїв, для якого виклопотав 1470 р. привілей на ярмарки і торги і яке укріпив так, що 1474 р. зміг вчинити в ньому опір татарам (2, XIII, р. 515).

Каллімах дуже високо цінував розум і знання Григорія Саноцького. Щойно познайомившись із ним, італійський гуманіст був дуже здивований, що зустрів на півночі людину, яка так глибоко обізнана з філософією і дотримується передових поглядів. «З вуст того великого чоловіка, – писав Каллімах, – плинуть міркування незмірно поважні й такі, що переважають наш розум...» (Див. 5, Str. 65; а тж. 10; 11). Італійський гуманіст вважає Григорія взірцем пастиря, а в іншому місці визнає, що до Львова заїжджав зрідка, бо мерщій поспішав до улюбленого Дунаєва, що Григорій всю архієпископію віддав до управління власникам, ніколи від них звіту не вимагаючи [3, VI, Str. 558]. Каллімах помер у віці 59 років від морової пошесті, а його тіло урочисто поховано в домініканському костелі в Кракові. Залишив по собі поетичні і прозові латиномовні твори, зокрема «Життя кардинала Збігнева Олесніцького», «Життя і звичаї Григорія з Санока» і «Три книги про короля Владислава» – про польського короля Владислава Варненчика (1414–1444), який загинув у битві з турками біля болгарського міста Варна.

Що ж до суто філософських проблем, то свого ставлення до них Каллімах не висловлював. Незважаючи на це, польські історики літератури висловлювалися про нього як про «правдивого філософа, людину таланту надзвичайного», єдину світлу постать серед суцільної темноти, в яку схоластична філософія занурила XV століття. Проте подибуємо і критичне оцінювання його спадщини, як здається, не вельми вмотивоване: «Філософом ніяким Григорій не був: бо не мав ані системи, ані жодного твору філософського змісту не залишив, а навіть ніколи того робити не збирався»; «антична

філософія була йому невідома, хіба що, настільки, наскільки про неї з творів Цицерона вичитав, бо грецької не знав» (Див. 5, III, S. 237, 238, 254). Ідучи за цією логікою звинувачення, подібне можна закинути більшості раних ренесансних гуманістів паневропейського масштабу, які так само були, передусім, вільнодумними гуманістами, котрі проголошували *memento vi vere*.

Григорій Саноцький першим серед вітчизняних мислителів рішуче й відверто критикував схоластичну філософію, яку називав «сонним маренням наяву», та вважав себе послідовником філософії Епікура – «доброго християнина і високоморальної людини». Ця думка була на той час дуже сміливою, бо у середньовічній літературі епікуреїзм тлумачили як радикальний натуралізм, або гедонізм. Тому побутувало негативне ставлення до Епікура, а його прихильників називали «поросятами із череди Епікура» (*Porci de grege Erisuri*). Григорій визнавав за епікуреїзмом право на існування поряд з іншими філософськими вченнями, бо Епікур, на його думку, «займався тілом – матеріальним світом, а інші вчені займаються душею – світом духовним» [1, 104].

Мислитель виступав за розмежування світської і церковної влади, відокремлення церкви від держави та за їх невтручання у справи одна одної. Він закликав до відокремлення, незалежнення природознавства від релігії, до наукового пояснення явищ природи; критикував тих, які намагаються закони природи підпорядкувати теології. Насамкінець, заради об'єктивності, зауважимо, що крім перелічених нами свідчень, так би мовити, позитивного характеру, є і скептичні.

В цілому ж важко заперечити все попередньо сказане, а також усталену вже думку польських і українських науковців про те, що Саноцький був першим серед вітчизняних мислителів, хто рішуче й відверто критикував схоластичну філософію, яку називав «сонним маренням наяву» і започаткував новий ренесансно-гуманістичний етап у філософії України та Польщі. Вихідною позицією його філософії було характерне для гуманістів заперечення авторитетів і прагнення до самостійного мислення та критичного осмислення текстів античних філософів [1, 130]. Продовжували гуманістичну культуру в Україні такі поети, письменники, теологи і вчені: Юрій Дрогобич (Котермак) (бл. 1450–1494), Павло Кросненський (Русин із Кросна) (бл. 1470–1517), Лукаш із Нового Міста (пом. бл. 1542), Станіслав Оріховський-Роксолан (1513–1566).

ЛІТЕРАТУРА

1. *Литвинов В.Д.* Ренесансний гуманізм в Україні. – К., 2000.
2. *Długosz Jan.* Historiae polonicae. – XII, 1878.
3. Encyklopedia kościelna. – VI, 2014.
4. *Wiszniewski Michał.* Historia literatury polskiej (tom 1–10, 1840–1857).
5. *Nowicki A.* Grzegorz z Sanoka i Filip Kallimach // Z dziejów polskiej myśli filozoficznej i społecznej. – Warszawa, 1956. – Т.І.
6. *Nowicki A.* Filozofia włoskiego odrodzenia. – Warszawa, 1967.

Множинська Р.В. Каллімах і Григорій Саноцький. (До питання про українсько-італійські філософські зв'язки в XV ст.).

У статті на основі фактичного матеріалу висвітлюються зв'язки відомого італійського гуманіста Філіппо Буонаккорсі Каллімаха (Philippus Callimachus Experiens; 1437–1496), який входив до складу так званої Платонівської Академії в Римі, з Григорієм Саноцьким (1406–1477) – архієпископом львівським, професором Краківської академії, ренесансним гуманістом, критиком схоластики і поетом. Саноцький був засновником першого гуманістичного гуртка в Україні, куди входив і Каллімах, який після втечі з Італії жив у домі Львівського архієпископа. Він залишив спогади про спілкування з Григорієм Саноцьким.

Множинская Р.В. Каллимах и Григорий Саноцкий. (К вопросу украинско-итальянских философских связей в XV вв.).

В статье на основе фактического материала освещаются связи известного итальянского гуманиста Филиппо Буонаккорси Каллимаха (Philippus Callimachus Experiens; 1437–1496), который входил в состав так называемой Платоновской Академии в Риме, с Григорием Саноцким (1406–1477) – архиепископом львовским, профессором Краковской академии, ренессансным гуманистом, критиком схоластики и поэтом. Саноцкий был основателем первого гуманистического кружка в Украине, куда входил и Каллимах. Он оставил воспоминания об общении с Григорием Саноцким.

Mrozinska R.V. Callimachus and Gregory of Sanok (Ukrainian-Italian Philoosovskih relations in the FIFTEENTH century.).

In this article on the basis of actual material discusses the relationship between the famous Italian humanist Filippo Buonaccorsi Callimachi (Philippus Callimachus Experiens; 1437–1496) was part of the so-called Platonic Academy in Rome, with Gregory Sanocki (1406–1477) – Archbishop of Lviv of the Professor of the Krakow Academy, Renaissance humanist, the critic of scholasticism and the poet. Sanocki was the founder of the first humanistic group in Ukraine, which included Callimachus, who after fleeing from Italy, lived in the house of the Archbishop of Lviv. He left memories dealing with Gregory Sanocki, which are listed at the end of the article in Latin.

*Л.Г. Комаха,
кандидат філософських наук,
доцент кафедри логіки філософського
факультету КНУ імені Тараса Шевченка*

**МЕТАФОРА «СМИСЛУ»
В АРГУМЕНТАХ ЛОГІЧНОГО АНАЛІЗУ:
ЗНАК – ІДЕЯ – РЕФЕРЕНТ**

Епістемологія ХХ ст. відзначається фактом філософського інтересу до мови, зростанням інтересу до знаково-символічних «інструментів» мислення в соціально-гуманітарній сфері. Мова розглядається не тільки засобом презентації наукового результату – значна увага приділяється її логіко-методологічним функціям у міжкультурних комунікаціях, в яких відбувається концентрація соціальних значень. Метафора мови доповнюється соціально-феноменологічним уявленням про неї як про досвід персональної ідентифікації та засіб семантичної підтримки суб'єктивної реальності. Завдяки мові досягається адекватне розуміння смислу тексту – наукового, сакрального, художнього тощо.

Поняття «смислу» має відкритий горизонт значень, «контекстуальну полісемію». З точки зору психології, за поняттям «смысл» приховується складна і багатогранна «смысловая реальність» [2]. У філософії «смысл» розуміється як сутність того чи іншого явища, що виправдовує його існування і пов'язує з більш широким пластом реальності та онтологічним порядком речей. Через це постає необхідність виявити сутність смислу в аргументах логіки та епістемології.

Концепція «смыслу» знайшла всебічний розгляд у багатьох дослідженнях філософії і психології – А.Шопенгауера, Ф.Ніцше, Д.Леонтьєва, Г.Шпета та ін. В логіко-філософських концептах проблема «смысла» розглядається у працях Б.Рассела, Л.Вітгенштейна, М.Шліка, Р.Карнапа, Ч.Пірса та ін. Втім, залишається ще багато аспектів смислу, які потрібно проаналізувати в аргументах сучасної когнітології та епістемології.

Мета статті полягає в дослідженні аргументів, які виявляють статус і значення смислу в обґрунтуванні істини в процесі пізнання.

Інтерактивна природа смислу найбільш повно втілена в метафорі. В перекладі з грецької «метафора» означає «візок». Вона (метафора) не лише «перевозить» смисли, а й постає засобом їх розширення і збагачення. «Метафора, – писав Г.Г.Шпет, – порівняння, уособлення, зіставлення звичного з незвичним і навпаки і т.ін. – все це має свої основи і також онтологічні, тільки предмет цієї онтології – саме слово» [7, 447].

Метафора звернута до прихованого, латентного в предметі. Тому вона відкрита безлічі інтерпретацій. Будучи семантично насиченою, вона не допускає експлікації, тобто перефразування в мові без втрати значущих конотацій. Тому звернення до плюралізму інтерпретації становить саму сутність метафоричного смислу. Його виявлення свідчить про оформлення специфічної галузі філософсько-аналітичних досліджень – «епістемології метафори» [5, 17]. Її витоки можна знайти вже в античній філософії.

Проблема когнітивної природи метафори активно обговорювалася в контексті теоретико-пізнавального повороту у філософії Нового часу, німецької класичної філософії, а також ірраціонально-гносеологічних пошуків Ф. Ніцше, А. Бергсона і Б. Кроче. Серйозні дослідження з епістемології метафори почали проводитися в межах аналітичної філософії. З точки зору М.Блека, кожне метафоричне висловлювання об'єднує в собі дві системи (пласти смислів), кожний з яких має свого «суб'єкта». З кожним із цих суб'єктів асоціюються і дві системи ідей, вірувань, очевидностей (постулатів смислу), які поділяються спільнотою носіїв мови. Метафора «фільтрує, трансформує, видозмінює систему ідей і вірувань обох систем, висвічуючи одні аспекти і затіняючи інші» [8, 37].

М.Блек стверджує, що процес метафоризації спричинює не тільки розширення вихідних смислів і вірувань обох систем, а й створення нових смислів. Метафоризація – це особлива «оптика бачення» первинної системи крізь призму іншої, внаслідок чого ми здобуємо не тільки зрушення попередніх значень, а й генезу нових смислів. М.Блек переконаний, що процес виникнення метафор має принципово творчий характер. Метафора «не тільки вловлює і фіксує схожість між двома предметами, але й творить її на основі додаткових змістів, взятих із контексту» [8, 38–39]. Ця креативна сила метафори робить її корисною не лише для епістемології, а й для метафізики, виступаючи своєрідним аргументом для обґрунтування її смислу.

Як свідчить аналіз, в основі інтерактивної теорії метафори

М.Блека лежить твердження, що смисл терміна визначається тим, в якому плані контекст формує невиразні психологічні схеми, які асоціюються з цим терміном. Смысл терміна змінюється разом з добре зрозумілим позатекстовим контекстом. У цьому розумінні інтерактивна теорія метафори М.Блека зближується з соціально-феноменологічними уявленнями про когнітивні паттерни, які формуються контекстуально. В полеміку з інтерактивною теорією М.Блека вступає логік Д.Девідсон. Він не згоден, по-перше, з тим, що метафора має контекстуальний зміст і може бути істинною навіть тоді, коли пряма (дослівна) інтерпретація її хибна. По-друге, Д.Девідсон заперечує, що метафору не можна змінити іншим словесним виразом без втрати вихідного метафоричного смислу. По-третє, він переконаний у тому, що метафора сама по собі не має когнітивного змісту, але корисна для пізнання, оскільки дає можливість поглянути на старі проблеми по-новому і тим самим спонукає до творчого сприйняття світу. Головний аргумент Д.Девідсона полягає в тому, що постулювання «додаткових», «контекстуальних» смислів зовсім не є необхідним для пояснення того, як «працює» метафора. Справа не в «додаткових» метафоричних смислах, вважає він, а в тому, як функціонують «прямі» («дослівні») смисли метафоричного виразу. Єдино можливий шлях, з точки зору Д.Девідсона, є таким, що спочатку метафори «прочитуються» в прямому, а вже потім в їх «переносному значенні» [5, 24–25].

Свій прагматичний підхід до розуміння природи метафори Д.Девідсон аргументує схожістю «метафори» і «обману». Наприклад, речення «Ця жінка – чаклунка» можна зрозуміти і як обман, і як метафору, без зміни значення слова «чаклунка». Цьому реченню можна надати і прямого смислу (хоча це й нелегко), якщо хтось хоче обманути співбесідника щодо властивостей жіночого характеру. Але коли речення задумане як метафора, то відбувається зрушення, «зсув» смислу, незалежно від вірування того, хто говорить. Вдалі метафори лише здаються хибними, коли їх термінам помилково надається прямий, дослівний смисл. Важливі у філософському розумінні метафори (наприклад: «мозок є вичислювальна машина») сприймаються емпатично. При цьому той, хто говорить, зовсім не хоче сказати, що мозок є «інженерною конструкцією». Філософський контекст використання метафори продукує основу для зовсім іншого набору імплікацій. Метафори лише тоді дають нам пропозиційне знання, коли їх терміни зрозумілі відповідно до «контекс-

туальних, тобто метафоричних, смислів» [5, 27].

Представник феноменологічної герменевтики П. Рікьор у своїй теорії метафори ставить питання: чи можна з вичерпною повнотою перевести зміст образу в знакову форму, у форму метафори, наприклад, чи семантичних ресурсів метафоричної мови для цього недостатньо? Його аргументи показують, що семантичних ресурсів метафори недостатньо для вираження змісту образів уявлення. Тому він пропонує доповнити семантичну теорію метафори психологією уявлення. «Питання, до якого я звертаюся, – пояснює П. Рікьор, – полягає в тому, чи можна завершити таку теорію (метафори. – Л.К.), не включаючи в неї такий істотний психологічний компонент, як образ і почуття. На перший погляд, образ і почуття лише заміщають пояснювальні фактори, яких бракує. Але ж образ і почуття є конститутивними факторами метафори» [9, 143]. Уявлення і почуття не захищають недостатність інформаційного змісту метафоричного висловлювання, а поповнюють його когнітивний смисл. Саме він є метою продуктивного пізнання.

Але, щоб коректно встановити схожість в метафорі, необхідно логічно пояснити сам процес метафоризації. Це здійснюється завдяки з'ясуванню функцій метафори. «Іконічна» функція уявлення щодо вловлювання схожості характеризується як «предикативна асиміляція». «Просторова» функція метафори проявляється у зміні відстані між смислами в логічному просторі. Перше семантичне уявлення, згідно з П. Рікьором, полягає в здатності продукувати нові типи схожості всупереч і «поверх» відмінностей. Це вимагає розвитку навичок уявлення: вміння бачити різні речі в одній і тій самій перспективі. Друге семантичне уявлення полягає в тому, щоб інкорпорувати в семантику метафори просторовий вимір образу. У підсумку смисл не лише схематизується, а й може бути прочитаний в образі, в якому він існує. Іншими словами, «метафоричний смисл генерується в системі образів, які продукуються вербальною структурою твору» [5, 32–33]. З точки зору такого аналізу, теорія метафори – це модель зміни нашого бачення і сприйняття світу та його смислів. Саме ця властивість метафори і дає змогу використовувати її в науковому, логічному та філософському мисленні.

Концепція наукового пояснення як метафоричного переписування того, що підлягає поясненню (експланандуму), дістає детальний розвиток в працях М. Хессе, де за основу взята інтерактивна теорія метафори. М. Хессе пропонує розглядати наукове пояснення

як метафоричне переопи́сування (ре-дескрипцію) сфері експланандуму. Дослідниця пропонує вважати первинною системою «домен експланандуму», що описується мовою спостережень. Вторинна система описується мовою вже відомої теорії. В науковому контексті обидві системи асоціюються не з набором життєвських вірувань і асоціацій, а з уявленням про вже відомі закони природи. Адже «жодна наукова теорія не може бути а ргіогі нав'язана експланандуму» [5, 34]. Своє бачення теорії метафори М.Хессе аргументує нейтральністю аналогії наукової моделі. У підсумку вважається, що новий погляд на природу наукових пояснень як метафоричне переопи́сування експланандуму відкриває нові горизонти для розвитку і верифікації теорій на основі евристичності нейтральних аналогій. Найбільш задіяною є пояснювальна модель, яка здійснюється на основі прийнятих у даний час наукових теорій.

Важливим аргументом, який обґрунтовує значущість смислу для наукового пізнання, є комплекс, який включає в себе «знак», «значення» і «референт». В даному випадку репрезентативним феноменом, або репрезентантом, є знак. Тому такий комплекс можна назвати «знаково-репрезентативним», або «знаково-семантичним», комплексом. Його прикладами є слова природної мови з їх смислами і означуваними ними предметами. Сьогодні завдяки багаторічним дослідженням семіотика і семантика різнобічно вивчили знаково-репрезентативний комплекс, який представлений низкою моделей.

Свою модель даного комплексу Ч.С.Пірс представляє у вигляді елементів: зовнішній знак – його внутрішня, ментальна, форма – ідея – референт. Репрезентант, або знак, – це зовнішній, предметний феномен. У процесі функціонування він набирає форми свого існування – внутрішню – у вигляді ментального образу в свідомості людини. Цей образ співвідноситься із зовнішнім матеріальним об'єктом – будь-яким предметом дійсності, але не безпосередньо, а через інший ментальний феномен – ідею. Тобто певний образ зовнішнього об'єкта, відображеного не повністю, а лише деякими істотними ознаками. «Ідею в даному випадку потрібно розуміти в платонівському смислі, близькому до того, що вкладає в це слово повсякденна мова» [4, 48]. Кожний «репрезентант», – підсумовує Ч.Пірс, – пов'язаний з трьома речами – основою, об'єктом та інтерпретантом [4, 48–49].

Елемент, який називається в цій моделі ідеєю, в сучасних моделях називається значенням, а якщо бути більш точним – ментальним

значенням, або смыслом, на відміну від предметного значення, яким є референт. Другий елемент пізніше перестали включати в моделі цього комплексу, так що схема Ч.С. Пірса після її витлумачення набуває вигляду «знак – значення – референт». Г. Фреге збільшує кількість елементів до чотирьох, і його знаково-семантичний комплекс має вигляд: «знак – уявлення – смисл – значення» [3, 42].

Досліджуючи аргументацію, необхідно виокремити деякі додаткові елементи, зокрема процес (акт) комунікації. Як зазначає Г.В. Гріненко, по-перше, в найпростішому випадку дискусія являє собою двоактну комунікацію. І тоді в ідеальному варіанті аргументація є текст V_1 , породжений (створений) комунікатором (суб'єктом комунікативного процесу). Але на практиці текст, який продукується в процесі комунікації, частіше «ширше аргументації або вже власне є нею, тобто він може включати різного роду «побічні» складові, котрі не мають прямого відношення до даної аргументації, а може й не містити якихось необхідних компонентів, які комунікатор, наприклад, забув вставити в продукований текст» [1, 65].

По-друге, оскільки будь-яка дискусія є більше, ніж двоступеневою (двоактною) комунікацією, то різні частини тексту аргументації (теза і різні аргументи) постають продукованими в різних комунікативних актах. Однак для глибшого розуміння аргументації в контексті смислу потрібно виокремити саму процедуру продукування (I-) і сприйняття (-I) тексту. Аргументація не може бути сприйнята, якщо вона не виражена в якому-небудь тексті комунікатором, а для цього текст повинен бути продукований. А сприйняття тексту, безумовно, є «необхідною умовою його розуміння» [1, 65].

Однак текст можна почути (прочитати) або сприйняти й інакше (у випадку невербального тексту), проте не зрозуміти його. Отже, від тексту як послідовності знаків ми повинні відрізнити смисл і/або значення цього тексту, котрі, власне, і розуміються. Але тут корениться одна з можливих причин нерозуміння – смисл і значення, що вкладаються комунікатором (Kr) в текст (V^{\wedge}), можуть не збігатися з тим, котрий комунікант (Kt) розуміє ($^{\wedge}V$), тобто ми маємо:

$$KrI - V^{\wedge} V^{\wedge} - Ikt,$$

де V^{\wedge} може бути тотожним, а може бути і нетотожним $^{\wedge}V$.

Нерозуміння, яке виникло ($V^{\wedge} \neq ^{\wedge}V$), може бути результатом помилки (один із суб'єктів неправильно розуміє смисл того чи іншого слова в тексті V), наслідком використання багатозначного

терміна (різні суб'єкти використовують різні смисли цього терміна), зміною смислу виразу під впливом контексту використання тощо. Але «в кожному випадку наш співбесідник не зрозуміє нас, до нього не дійде та думка, яку ми хотіли йому повідомити, і наш аргумент не спрацює» [1, 66].

Аналіз даної проблеми як знаково-семантичного комплексу свідчить, що смисл і значення, які вкладаються в текст або сприймаються з тексту, можуть залежати від низки факторів: «часу (t) і місця (p), де перебувають, відповідно, комунікатор (Kt) і комунікант (Kt), особливих умов (g), причин (m) і цілей (c) комунікації від реального середовища, в якому відбувається процедура аргументації, а також від тих суб'єктивних картин світу, які суб'єкти комунікації свідомо або несвідомо сприймають» [1, 66].

Отже, смисл – це змістовна одиниця свідомості, думка, пов'язана в цій свідомості з ментальним образом предметного знаку (інтерпретаментом). Але цим своїм модусом смисловий бік знаку не обмежується. Це лише один вид смислу, його перше визначення, яке можна назвати інформаційним. Інший вид смислу виявляється, коли проводиться зіставлення інформаційного смислу зі всім змістом відповідного референта. Тоді видно, що даний смисл являє свій референт лише певною частиною свого змісту, той чи інший аспект цього змісту, якусь певну точку зору на нього, якийсь особливий ракурс. Тобто референт представлений тим чи іншим способом. У цьому контексті смисл – це певний, конкретний зріз змісту об'єкта, який представлений в мисленні. Цей вид смислу визначає важливість вибраного змісту для того, хто говорить або слухає. Тому «знак може репрезентувати той або інший об'єкт або понятійно, або у формі уявлення, тим або іншим набором властивостей референта, що визначаються, наприклад, науковими або життєвими потребами» [3, 44].

Даний вид смислу виступає в якості аргумента, коли постає потреба у виборі з усього змісту референта (важливих у відповідній комунікативній ситуації) його властивостей. Отже, смисл визначає характер змісту слова (думки), що формується в даних обставинах, і характер репрезентації цим словом об'єкта. Тому зміст, наприклад, поняття, що утворює значення слова, підкреслював Г. Шпет, «ніколи не являє собою весь зміст предмета, а є змістом, доцільно і плано-мірно підібраним відповідно до наміру і замислу повідомлення та виразу» [3, 45]. Такий вид смислу можна назвати «специфікованим», який зумовлений заданим способом презентації об'єкта.

Третій вид смислу можна назвати «функціональним». Ця характеристика зумовлена необхідністю розібратися у смислі, крім його змісту, ще й у таких властивостях, як мета, намір того, хто говорить, а також призначення сказаного. Завдяки цьому за змістом став проглядатися об'єкт. У смислу виникла функція – досягнути певного результату. Він виявляється наділеним певною значущістю, цінністю для людей, що взаємодіють у процесі наукової (і повсякденної) комунікації, що робить його важливим аргументом для доказу тієї чи іншої позиції в пізнанні і повсякденному житті. Наявність у смислу описаної функції і дає можливість назвати цей вид «функціональним». Зрештою смисл постає як «соціокультурний ментальний феномен, який є комбінацією змістового елемента свідомості та інтенційної функції. Завдяки цій функції смисл є також і прагматичною категорією» [3, 45]. Останнє особливо важливе для логічного доведення значущості того чи іншого положення в процесі пізнання.

Виявлення за допомогою описаного розуміння смислу такої його характеристики, як значущість, цінність, важливість для адресату речі, явища, для інших феноменів дає змогу використовувати поняття смислу аргументу для доведення істинності чи хибності мети дослідження. Досвід використання смислу в ролі аргументації в мовних знаках, в текстах орієнтує на проведення такої аргументації і щодо інших феноменів, якщо вони стають об'єктом нашого пізнання.

Таким чином, смисл є характеристикою кожного соціокультурного феномену, його змістових ментальних структур, які підкреслюють значущість, статус, роль цього феномену у відношеннях з іншими феноменами. Смисл – міжсуб'єктне і міжоб'єктне явище. Поле його функціонування – взаємодія різних феноменів, як соціальних, так і природних. У цьому «полі» смисл виявляє себе як аргумент, наділяючи процеси, що відбуваються у вказаній взаємодії, впорядкованість, цілісність, логічність, продуктивність.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Гриненко Г.В.* Аргументация и коммуникация // Мысль и искусство аргументации. – М., 2003. – С.58–89.
2. *Леонтьев Д.А.* Психология смысла: природа, строение и динамика смысловой реальности. – М., 2003. – 487 с.
3. *Майданов А.С.* О смысле вообще и о смысле мифов особенно // Опыт и смысл. – М., 2014. – С.39–63.

4. Пирс Ч. Начала прагматизма. В двух томах. Т. 2. – СПб., 2000. – 318 с.
5. Смирнова Н.М. Интерактивная природа смысла: эпистемология метафоры // Опыт и смысл. – М., 2014. – С.15–29.
6. Шпет Г.Г. Искусство как вид знания. – М., 2007.
7. Шпет Г.Г. Сочинения. – М., 1989. – 608 с.
8. Black M. More about Metaphor // Metaphor and Thought. – Cambridge, 1981. – P.19–41.
9. Ricoeur P. The Metaphorical Process as Cognition, Imagination and Feeling. – Univ. of Chicago Press. Critical Inquiry. – 1978. Vol. 5. №1. – P.143–159.

Комаха Л.Г. Метафора «смыслу» в аргументах логического анализа: знак – идея – референт.

У статті досліджується проблема «смыслу» в контексті метафори, когнітивна природа якої відкриває простір для інтерпретації наукових текстів і положень. Важливим аргументом у визначенні смислу є комплекс: «знак» – «ідея» – «референт», на основі якого виникає процес комунікації. Смысл як інформаційний елемент постає як аргумент для доказу істинності чи хибності результатів дослідження.

Ключові слова: смысл, метафора, референт, аргументація, комунікація, інтерпретація, знак.

Комаха Л.Г. Метафора «смысла» в аргументах логического анализа: знак – идея – референт.

В статье исследуется проблема «смысла» в контексте метафоры, когнитивная природа которой открывает простор для интерпретации научных текстов и положений. Важным аргументом в определении смысла является комплекс: «знак» – «идея» – «референт», на основе которого возникает процесс коммуникации. Смысл как информационный элемент является аргументом для доказательства истинности или ложности результатов исследования.

Ключевые слова: смысл, метафора, референт, аргументация, коммуникация, интерпретация, знак.

Komaha L.G. The Metaphor of «Meaning» in the Arguments of Logical Analysis: Sign, Idea, Referent.

The paper reveals a problem of «meaning» in the context of metaphor, its cognitive nature opens a «space» for interpretation scientific texts and regulations. An important argument in determining the meaning is the complex: «a sign» – «an idea» – «a referent», which is a basis of a process of communication. Meaning as an information element appears as an argument to prove the truth or falsity of the research.

Key words: meaning, metaphor, referent, argumentation, communication, interpretation, sign.

*Ю.О. Омельченко,
аспірант Інституту філософії
імені Г.С. Сковороди НАН України*

КОНЦЕПТОСФЕРА «ІНТЕРНЕТ «РОЗУМНИХ» РЕЧЕЙ» ТА ЇЇ ФІЛОСОФСЬКИЙ СМИСЛ

Продукти сучасної науки, NBICS-інженерія, Big data та Mega science, Hi-tech та Hi-hume технології, захоплюють все ширші топи людського буття. Поступ технонауки призводить до глобалізації й інтеграції світу, робить техніку доступною та незамінною. Сьогодні стало складно уявити медицину, побут, державу, політику, право, сільське господарство, економіку, освіту, культуру, науку, мистецтво без сучасної інженерії. Вінцем розробок останньої стає унікальна соціотехнічна система Інтернет «розумних» речей (ІРР), яка об'єднує всіх людей та «розумні» речі у єдиний простір.

Техноеволюція ХХІ ст. справляє всеохоплений вплив на людину і є однією з найважливіших ланок поступу людства. Техніка, як зовнішній неорганічний орган людини та продовження біологічних сенсорів і актуаторів, стала медіатором комунального користування, який формує нове середовище для людини. Переломним моментом техноеволюції стає (за Маклюеном) так зване винесення нервової системи людини назовні та з'єднання «розумних» речей у єдину соціотехнічну систему – ІРР, де людина перебуває у специфічній взаємодії з середовищем техніки. В ІРР відбувається коловорот інформації, матерії(руху) та енергії не тільки між людьми, а й між «розумними» речами. Такі системи функціонують без втручання людини, що призводить до все більшого набуття автономності й суверенності процесу техноеволюції. Поряд з біологічною еволюцією людини розгортається техноеволюція зі своїми законами розвитку – зовні це нагадує аутопоезис або саморух, техніка поволи відбирає у людини важелі власного поступу. Техносфера певним чином може стати «формою життя» або навіть стихією, яка вже сьогодні робить багато викликів сучасному суспільству.

Дослідження фокусується на аналізі філософської рефлексії над механізмами трансферу з ментального плану людини в простір культури артефактів «розумної» техніки, а саме ІРР. Розробками понять «концепт», «концептосфера», «ноосфера», «ризозма» і «модель»

займалися такі мислителі: П.Абеляр, Т.Аквінський, В.Вернадський, П.Тейяр де Шарден, Ж.Дельоз і Ф.Гваттари, М.Вартофський, С.Лихачов та ін. Коло філософських проблем взаємодії ІРР з людиною, природу середовища ІРР та його наслідків для людської природи наразі недостатньо досліджено, втім, дотичними питаннями займалися К.Хейлз, С.Хоружий, Д.Ріфкін, Ж.Бодріяр, М.Маклюен, Ф.Фукуяма, С.Лем, В.Савчук, М.Кастельс, Л.Уіннер, Н.Луман, П.Вермас, П.Крос.

Метою даної статті є філософське осмислення концептосфери ІРР, концепту «розумна» річ та ризому концептів, в яку він розростається, його еволюції й кінцевого віддзеркалення та опредметнення в такому феномені техніки, як ІРР.

Щоб зрозуміти процеси виникнення концептосфери ІРР та її значення для людини далі наведемо експлікацію таких понять: «медіатор», «розумна» річ», «Інтернет «розумних» речей», «орозумнення» середовища», «концепт», «концептосфера», «модель» та «трансфер».

Медіатор, медіатори (англ. media, множина від англ. medium, перекл. як «засоби комунікації») – це посередник у взаємодії людини з навколишнім середовищем, де, крім інформаційних медіа, представлені біологічні органи (очі, вуха, шкіра тощо) і неорганічне продовження тіла людини, наприклад, техніка (від примітивних знарядь праці й одягу до продуктів Високих технологій) [1, 84].

«Розумна» річ (від англ. smart thing, або смарт річ) – пристрій або програма, здатна приймати сигнал, обробляти його і/або створювати нові сигнали, продукти або послуги й передавати споживачу, іншій «розумній» речі або людині [1, 85]. «Розумною» річчю вважатимемо не тільки прилад, як, скажімо, смартфон або автомобіль без водія, а й програмне забезпечення, на кшталт пошукових систем (google, yandex, yahoo) або соціальних мереж (facebook, vk.com). Останні «пропонують», а часто й «нав'язують», у списках пошуку те чи інше посилання на певний контент, «спонукають» виконати певну дію – натиснути кнопку «like», подивитися відеоролик, написати коментар, придбати товар, залишити інформацію про себе тощо.

Інтернет «розумних» речей (від англ. Internet of Things, Internet of smart Things) – це соціотехнічна система, синтез фізичного й інформаційного простору, де взаємодіють автономно люди, розумні речі, транспортна інфраструктура, бази даних, носії енергії, пошукові системи, соціальні мережі, системи штучного інтелекту тощо [1, 85]. Принциповою відмінністю ІРР від Інтернету є склад користувачів – крім людей, ІРР користуються «розумними» речами.

«Орозумнення» – процес наділення людиною якостей «розумної» речі артефактам культури через техноеволюцію. «Розумні» речі дістають від людини можливість під'єднуватися до мереж самотійно. Наприклад, телефон стає «розумним» або смартфоном через під'єднання до мережі Інтернет або ІРР, мультифункціональність (відеокамера, компас, накопичувач інформації, програмне забезпечення тощо) та автономність (здатність здійснювати комунікацію з іншими «розумними» речами незалежно від людини).

«Концепт» походить від латинського *conceptus*, що «у власному розумінні цього слова позначає зародок, зачатий у материнському лоні, але вже Макробій (V ст.) використовує його у похідному значенні, щоб сказати, що інтенції народжуються з концепту ума». Тільки в XIII ст. в працях Т. Аквінського іменник *conceptus* повноцінно входить у філософський дискурс, який означає сукупність правдивої інформації, «яку ангел охоплює в акті розуміння» З іншого боку, Т. Аквінський розуміє концепт як те, що «репрезентує в інтелігібельному порядку якусь зовнішню реальність» для людини. Семантична особливість та етимологія терміна (*con-cipere*: «разом схопити») вказує на поєднання множини елементів у єдиному сприйнятті [2, 280].

Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі вважають, що концепти існують тільки у філософії. Втім, інтуїтивне бачення концепту французькими мислителями як просторового розгортання у певні фрактали смислів, ризому або концептосферу, де нема детермінованого центру, початку і кінця, видається близьким для розуміння концепту в даному дослідженні [3, 12–14].

Більшої розробленості концепт дістав у дослідників мови. Були відібрані визначення, найбільш близькі до тих, з якими ми будемо працювати далі: К – це «відомості про те, що індивід знає, думає, уявляє про об'єкти...»; К – «своєрідні кванти знання, якими людина оперує у процесі мислення»; К – «колективне знання, заломлення через особистий досвід і емоційно оціночне переживання, об'єктивовані в матеріальних продуктах діяльності соціальних інститутів (культури, мистецтва, літератури, ЗМІ та ін.), які в процесі соціалізації опановуються, присвоюються і тим самим суб'єктивуються, стаючи реальною формою свідомості індивіда». К – «базова одиниця ментальної репрезентації»; К – «мисленнєве утворення, яке заміщає в процесі мислення велику кількість предметів одного і того самого роду»; К – «ментальне утворення, яке являє собою сховище в пам'яті людини важливих усвідомлюваних

типізованих фрагментів досвіду» [5, 51–54].

Для подальшої експлікації поняття «концепт» та розкриття механізмів трансферу концептів з ментального плану людини в артефакти культури необхідно звернутися до розробок М. Вартофського, присвячених поняттю «модель».

Вартофський виділяє два види артефактів: «Специфічно людською формою діяльності є створення і використання артефактів (включаючи знаряддя праці) у виробництві засобів існування та у відтворенні свого біологічного виду. *Первинні* артефакти – це артефакти, які застосовуються безпосередньо в даному виробництві. *Вторинні* артефакти – це артефакти, які використовуються для збереження і передачі набутих навичок або форм діяльності (практики), за допомогою яких здійснюється це виробництво. Тому вторинні артефакти – це *репрезентація* таких форм діяльності. У цьому розумінні вони *імітують* не просто *об'єкти* навколишнього середовища, що являють інтерес для виробництва або використовуються в ньому, а *об'єкти* в разі впливу на них людини, тобто вони імітують форми операцій або дій з цими об'єктами... Саме в цьому міститься зародок культурної еволюції, в ході якої адаптивні зміни у формах соціально-історичної практики змінюють собою більш повільні *генетичні* засоби їх збереження та передачі, які функціонують на біологічному рівні... *Артефакт* для еволюції культури є тим самим, чим є *ген* для біологічної еволюції» [4, 201, 204]. Людська пізнавальна діяльність «є засобом отримання знання про світ шляхом його перетворення з тим, щоб він задовольняв потребам, цілям, інтересам людини». Автор дослідження схиляється до посилу Вартофського щодо пізнання людини, яке не є детермінованим і змінюється з плином історичного процесу [4, 209–211]: природні сенсори залишаються під впливом біологічної еволюції, але ментальний план людини трансформується швидше, ніж гени. Людське око не змінило своїх властивостей за тисячі років, а неорганічне продовження ока у вигляді телескопу «Хабл», продукт розвитку ментального плану людини, дає можливість пізнавати об'єкти за межами сонячної системи. Концепт, як особливий вид репрезентації, через можливості сучасної інженерії втілюється у продукт науки (в нашому випадку – у телескоп «Хабл») і «посилив» біологічні сенсори – людина в обхід еволюції почала бачити далі і більше.

В розумінні Вартофського, модель – це «...більш-менш свідома метафізична орієнтація, яка полягає не в загальнофілософських

претензіях метафізики, а в її спробах зробити речі доступними для загального розуміння, яке необхідно науці... Це, скоріше, попереднє зобов'язання, введення в дію. Функція моделі не тільки випереджати дію, а й виконувати її... випереджати дію значить деякою мірою вживати його» [4, 75, 135] Моделі – це «експериментальні зонди, важлива частина техніки, створеної людством для свідомої зустрічі з майбутнім, але не пасивного її сприйняття як чогось вже сформованого... сприйняття є не тільки перцептивною діяльністю в межах існуючого світу, а й діяльністю щодо його перетворення» [4, 132].

Модель і концепт є репрезентаціями, вони не тотожні один одному, але близькі за значенням і стоять в одному ряду з ідеями й універсалами.

Людина мислить концептами. Вона використовує репрезентації (концепти, метафори, моделі, ідеї тощо), в тому числі для більш продуктивної рефлексії – щоб мислити стіл, людині зручніше використати модель або концепт всієї множини столів, ніж пропустити через свідомість кожен стіл, який існує в реальності або постає у фантазії. Концепт мінімізує об'єкти у ментальному плані для зручності оперування. Концепт обов'язково включає психічний досвід (емоції, настрої, переживання, асоціації) людини, на відміну від поняття, концепт не тільки можна мислити, а й переживати. Концепт має безпосередній вплив на праксис (виробництво речей) та поезис (соціальна взаємодія) людини, він наповнює та формує ментальний план людини, а через трансфер бере участь у перетворенні матеріального світу. Концепт зберігає здобуті знання та робить їх доступними для наступних поколінь.

Під концептосферою розумітимемо певну специфічну ризомоподібну базу близьких за змістом концептів. Концепти можуть доповнювати один одного, створювати принципово відмінні концепти й концептосфери. Концепт «телефон» входить у контакт з концептом «розумність» («смарт»), тоді утворюється якісно відмінний артефакт – смартфон, в якому хоч і залишилася функція телефону, та вона не є ключовою.

Розглянемо зміст і генезис концептосфери «ІРР» докладніше. Концепт «Інтернет» розростається у концептосферу «Інтернет», яка включає концепти «Інтернет людей», «Інтернет речей», «Інтернет енергій», «Інтернет інформації», «Інтернет логістики», «Інтернет інфраструктури», «Інтернет комунікацій», а з появою «розумних» речей виникає «Інтернет «розумних речей» тощо. Останній концепт,

у свою чергу, утворює власну концептосферу «ІРР», яка включає всі вищеперелічені концепти. Але тут є принципова різниця – в усіх концептах, які належать до концептосфери «ІРР», закладена ідея високого рівня автономності функціонування. «Приєднання» концепту «розумності» до всіх перелічених концептів Інтернету й подальше їх опредметнення виводить виток техноevolюції на принципово новий рівень – сучасні артефакти техніки «прагнуть» звести втручання людини у власну роботу до мінімуму.

В підсумку ми отримуємо концептосферу, або ризому концептів «ІРР», яка включає такі концепти: «Інтернет», «розумність», «розумна» річ», «Інтернет людей», «Інтернет речей», «Інтернет енергій», «Інтернет інформації», «Інтернет ринків», «Інтернет логістики», «Інтернет інфраструктури», «Інтернет комунікацій», «Інтернет послуг» тощо. Список є невичерпним, він постійно оновлюється в процесі зростання інженерного знання. Якщо концепт «Інтернет» в процесі трансферу продукує техніку й мережі, де рішення приймає людина, то концепт і концептосфера «ІРР» опредметнюється в специфічні артефакти техніки, які з допомогою «розумності» перебирають до себе важелі впливу на техноevolюцію.

Трансфер – це процес перенесення репрезентацій (концептів, моделей, ідей тощо) з ментального плану людини на артефакти культури. Наприклад, людина створила у власному ментальному плані концепт «штучний супутник». Цей концепт змушує шукати інженерних рішень щодо його втілення – математичні обчислення й моделювання, запуск носія супутника, встановлення зв'язку тощо. Трансфером можна вважати опредметнення концепту «штучний супутник» у таких кінцевих продуктах, як космічний літальний апарат, його обертання на геостаціонарній орбіті, отримання й передача сигналів тощо.

Як зазначалося вище, пізнання людини біологічно не детерміноване й перманентно еволюціонує. Одним із найголовніших рушіїв когнітивних здібностей людини є історично зумовлений процес трансформації концептів та концептосфер. Ментальний план людини перебуває в постійному русі змін через взаємодію людини із природою, в тому числі власною. Навколишній світ стає світом-для-нас через репрезентації. Наприклад, за античних часів людина дивилася на світ концептами власної історичної епохи. Якщо це стосується транспортування вантажів, то така людина швидше за все буде взаємодіяти зі світом через концепт «гужовий транспорт» – шукатиме

зручних наземних шляхів, майструватиме вози й розводитиме домашніх тварин, пристосованих до транспортування. Для сучасної людини найшвидшими транспортними засобами є повітряні, концепт «літак» завдає алгоритми поведінки всьому суспільству: інженери вироблятимуть та вдосконалюватимуть повітряний транспорт, а звичайна людина найвірогідніше купить квиток на літак, але не на гужовий транспорт. Втім, якщо людині треба просто побачити родичів і фізичний контакт не є обов'язковим, вона просто скористається Skype'ом.

Площини концептів та концептосфер можуть перетинатися, доповнювати або ж виключати одна одну. Наприклад, концептосфера «комунікація» включає в себе концепти «транспортний засіб», «Інтернет», «інфраструктура» тощо. Ці концепти пропонують людині зробити вибір: подолати відстань фізично або ж скористатися симуляціями, наприклад відеозв'язком. Звичайно, людина може мислити концептом наукової фантастики «телепортація», але сучасна техніка ще не дає можливості такому концепту втілитися. Щоб скористатися телепортацією, має здійснитися трансфер концепту «телепортація» у матеріальний світ.

Продукти техноеволюції ХХІ ст. створюють штучне середовище існування людини й перетворюють інертні технічні артефакти в активні й певною мірою самодостатні «розумні» речі. Людина візуалізує й моделює здібності власного органічного тіла, намагається посилити їх та симулювати артефактами. Інтернет «розумних» речей як культурний артефакт постійно еволюціонує через ризомоподібний розвиток концептосфери ІРР. Відбуваються трансфер з ментального плану людини й гіпостазія «розумності» в артефактах культури: концепти «розумна» річ та «ІРР» розростаються у концептосферу або ризому, яка через процеси інженерної творчості й втілення переходить у простір культури, стає продуктом технонауки – Інтернетом «розумних» речей. Концептосфера ІРР завдяки автоматизації, дигітизації й інтелектуалізації «орозумнює» середовище існування людини – така дійсність перестає бути пасивною, відбуваються поглиблення та пришвидшення обміну інформації, енергії та руху в соціотехнічних системах, між людиною та людиною, між людиною та техносферою, між людиною та природою тощо.

Концептосфера «ІРР» нагадує окуляри, які сучасна людина використовує в ХХІ ст. Кожен об'єкт, що потрапляє в поле діяльності такої людини, повинен «орозумнюватися». Концептосфера «ІРР» –

одна з призм, крізь яку інженер дивиться на світ. Артефакти культури, на які падає промінь уваги сучасного інженера, обернуться або вже обертаються на «розумні» речі. Соціотехнічна система ІРР захоплює нові топоси діяльності людини, розростається і розгалужується, перетворюючи культуру, побут, мову, повсякденну комунікацію, науку, мистецтво, освіту, медицину тощо. Концептосфера «ІРР» змушує мислити навколишній світ властивими їй категоріями, вона нав'язує людині метафору «розумності», через яку людина комунікує з суспільством, природою, сама з собою. Техносфера ІРР задає алгоритми дії, найпростіший – це вимушеність користувача під'єднувати прилади до мереж ІРР, наприклад, побутову техніку, планшет, автомобіль. Якщо ж людина ігноруватиме такі поєднання, тоді виникне ризик втратити зв'язок із суспільством: відсутність власного профілю в соціальних мережах, ігнорування прогнозів заторів з допомогою сервісів Google maps (в тому числі для власного автомобіля без водія), відмова від використання «розумної» побутової техніки зроблять неможливим соціально адекватну практику побуту такої людини. В епоху ІРР вихід із такої соціотехнічної системи буде тотожним втечі людини ХХ ст. до лісу або печери.

Філософська рефлексія над проблематикою концептосфери «ІРР» має важливе значення для адекватного розуміння процесів еволюції сучасної людини. Когнітивно перетворювальна практика змінюється протягом історичного процесу. Пізнання не є пасивним спогляданням, ментальний план перебуває у постійній взаємодії зі світом і бере участь у перетворенні останнього. Найбільшого впливу людина зазнає в кінцевій фазі трансферу концептів, через контакт з артефактами техніки. Концептосфера «ІРР», як і будь-яка інша, змушує людину діяти в певній парадигмі. Світ, створений феноменом техніки ІРР, стає носієм таких гіпостазованих характеристик людини, як «розумність» та «форма життя» (за Уіннером). Техніка «ІРР» характеризується аутопоезисом, вона здатна збирати, обробляти дані, на основі яких редагує власні алгоритми дій. Такі продукти інженерної думки стали ще одним кроком в симуляції когнітивного функціоналу людини технікою. Зовнішнє неорганічне продовження органічного тіла людини, а саме середовище ІРР, в якій представлені симуляція, кіберпростір та їхнє фізичне втілення, оновлює проблематику топосу і меж людського тіла.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Омельченко Ю.О.* Проблема перетворення людської природи в епоху Інтернету «розумних» речей // Мультиверсум. Філософський альманах. – №10 (138). – 2014. – С. 79–90.
2. *Паначчіо К.* Conceptus // Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Пер. з фр. – Том перший. – К., 2011. – С. 279–283.
3. *Делез Ж., Гваттари Ф.* Тисяча плато. Капіталізм і шизофренія. – М., 2010. – 895 с.
4. *Вартофський М.* Модели. Репрезентация и научное понимание. – М., 1988. – 508 с.
5. *Приходько А.Н.* Концепты и концептосистемы. – Днепропетровск, 2013. – 307 с.

Омельченко Ю.О. Концептосфера «Интернет «розумних» речей» та її філософський смисл.

В статті досліджуються механізми виникнення концептосфери Інтернету «розумних» речей. Представлено розуміння процесів трансферу з ментального плану людини у простір культури концептів. Дослідження вказує на важливість еволюції ментального плану людини для процесів трансформації когнітивно перетворювальної практики людини. Такий феномен техніки, як ІРР, сформував нове ментальне середовище – концептосферу «ІРР», яка має важливе значення для формування ментального плану людини. Концептосфера «ІРР» має вплив у всіх сферах діяльності людини: науці, техніці, культурі, медицині, економіці, побуті тощо. Концептосфера «ІРР», як і сама техносфера ІРР, характеризується аутопоезисом та автономністю.

Ключові слова: концепт, концептосфера, Інтернет «розумних» речей, трансфер.

Омельченко Ю.О. Концептосфера «Интернет «умных» вещей» и ее философский смысл.

В статье исследуются механизмы возникновения концептосферы «Интернет «умных» вещей». Представлено понимание процессов трансфера с ментального плана человека в пространство культуры концептов. Исследование указывает на важность эволюции ментального плана человека для процессов трансформации когнитивно преобразовательной практики человека. Такой феномен техники, как ИРР, создает новую ментальную среду – концептосферу «ИРР», которая имеет важное значение для формирования ментального плана человека. Концептосфера «ИРР» имеет влияние во всех сферах деятельности человека: в науке, технике, культуре, медицине, экономике, быту и т.д. Концептосфера «ИРР», как и сама техносфера ИРР, характеризуется аутопозисом и автономностью.

Ключевые слова: концепт, концептосфера, Интернет «умных» вещей, трансфер.

Omelchenko Y.O. Conceptosphere «Internet of smart things» and its philosophical meaning.

The article investigates the mechanisms of appearance of Conceptosphere «Internet of smart things». Presented the understanding of processes of concepts' transfer from the mental plane of human in the cultural space. The study points to the importance of mental plane evolution for transformation human cognitive transformative practice. Such phenomenon of technology as IoT, formed a new mental environment – conceptosphere «IoT», which is essential for the formation of human mental plane. Conceptosphere «IoT» has influence in all spheres of human activity: science, technology, culture, medicine, economics, life and more. Conceptosphere «IoT» along with the technosphere IoT is characterized with autopoiesis and autonomy.

Key words: concept, conceptosphere Internet of smart things, transfer.

ІНВЕРСІЯ ПРОЦЕСІВ, НАСЛІДКІВ І УСВІДОМЛЕННЯ РЕВОЛЮЦІЇ

На початку ХХІ ст. темпи соціального розвитку стали настільки стрімкими і драматичними, що гострі питання, поставлені його зламами і змінами, вимагають не лише науково обґрунтованих теоретичних відповідей, а й відповідних політичних дій. В усьому світі мільйони людей з пасивних спостерігачів перетворюються на активних учасників історичних подій, але залучаються вони в суспільні процеси нерівномірно і аж ніяк не з доброї волі. За характеристикою Б.Ю. Кагарлицького [6, 6], громадянська дія стає необхідністю, але водночас перетворюється на проблему – в Європі, в країнах Арабського світу – виявляється, що масова соціально-політична дія розгортається незалежно, всупереч існуючим політичним інститутам. Партії виявилися ні на що не придатними, парламенти – такими, що не відповідають потребам суспільства, ігнорують його колективну волю (у Франції – не менш відверто, ніж в Єгипті чи Греції або у Росії). Суспільства Близького Сходу після тривалого мовчання підняли свій голос, тоді як Східна Європа розривалася між примарами минулого і вимогами майбутнього.

Події «Арабської весни» продемонстрували як теоретичну слабкість, так і практичну неготовність, політичну недієздатність багатьох традиційних громадських рухів та політичних організацій. Активістам в арабських країнах доводилось вчитися на ходу, тоді як, скажімо, в Сполучених Штатах виникала унікальна короткочасна можливість розібратися в процесах, що відбувалися, розгледіти деяку тенденцію раніше, ніж хвиля змін захопила країну.

Поняття «революція» визначається в контексті полеміки, теоретичної дискусії, що спричинені багатогранністю і різноманітністю змісту цього поняття. Найпоширенішими є дослідження поняття «революція» в соціальному і філософсько-політичному аспекті. Поширений погляд на революцію як подію в сучасній соціальній філософії. Таке тлумачення революції дають представники американської історичної соціології – Ф.Абрамс, М.Салінс, Е.Ебботт, Л.Гріффіні. Звертають увагу на історичний розвиток і тлумачення

поняття «революція» такі дослідники: Г.А.Завалько, А.В.Магун, М.П.Одеський, Д.М.Фельдман. Наукові концепції революції розробляли Х.Аренд [1], Ю.Хабермас, Г.Маркузе. Цей напрям глибше розвивався такими сучасними дослідниками, як Т.Скочпол [10], Д.Голдстоун [4], Д.Мігдал та О.Павлов. Дослідники Л.Ісаєв, А.Шишкіна [5], О.Колобов та Е.Шульц особливого значення надають емпіричному матеріалу та конкретним революційним подіям ХХ століття та початку ХХІ ст. (постокумістичні, «кольорові» революції, «Арабська весна»). З вітчизняних дослідників – це О.Бобіна [2], А.Гальчинський [3], Ю.Мацієвський, М.Рячук та А.Колодій.

На пострадянському просторі після подій 2004 року в Україні слово «революція» повернулось в мову політичної дискусії і соціальної думки. Але неначе розплатою за цю реабілітацію стала втрата змісту цього поняття. Замість обговорення суспільного перетворення стали міркувати про заміну міністрів, поділ влади і перерозподіл власності між правлячими фінансово-економічними угрупованнями. Таке тлумачення концепту «революція» є дуже зручним: з одного боку, воно дає можливість рішуче критикувати і викривати усі соціальні негаразди, а з іншого – нічого не міняти, лишати все, як є. Воно, з одного боку, є визнанням реальності революції, а з іншого – дискредитацією революції як такої. Так само зручною є й назва «кольорові революції», за допомогою якої аналітики старанно стирають межі між масовими рухами низів і переворотами, влаштованими елітою у корисливих цілях, між соціальними перетворюваннями та інтригами у верхах, які призводять до перерозподілу сфер впливу між владними колами. Революцію часом тлумачать як змову і заколот зловмисників, які підривною агітацією підбурюють сотні, навіть мільйони людей вийти з протестом, піднятися на боротьбу, виступити на їхню користь. Таке тлумачення виражає нездатність зрозуміти суспільні зміни, викликані масовими рухами, і прагнення звести будь-які суспільні перетворення до поділу влади, представити усі революції як варіації зіткнення панівних соціальних сил, їх суперництва у боротьбі за владарювання. У цьому ж виявляється страх перед масовими соціальними виступами, які лякають своєю силою і неконтрольованістю. Втім, рух історії свідчить, що саме такі виступи, перетворення масових рухів на силу, що творить історію, перекидає політичні режими, висуває власні вимоги, програми і вождів, відрізняють революційні епохи від інших часів. Отже, за умов сучасного перегляду змісту поняття «революція», його модернізації і амбіва-

лентного тлумачення наукове дослідження даного поняття на основі сучасних соціальних зрушень і процесів є, безперечно, актуальним.

Чим більше прагнуть ліберальні і консервативні критики редукувати будь-які суспільні зміни до поділу влади, чим наполегливіше доводять, ніби всі революції являють собою тільки варіації на тему «квіткової» або «кольорової» революції, тим більше виступає на перший план дійсна суть революції. Вона виражається положенням, згідно з яким початок революції незмінно провокуються неможливістю відтворення певного суспільного ладу, його крахом, чим активізуються широкі маси, що залучаються до самостійного історичного виступу. Те, що називається кризою верхів, породжується не стільки бездарністю керівників, скільки неспроможністю економічних, соціальних і політичних інститутів, що вичерпали свій ресурс і потенціал існуючого суспільного устрою. Адже невдоволення і обурення, масова соціально-політична дія викликаються нездатністю можновладців вирішувати нагальні проблеми. Саме громадянська дія, вихід мас на передній план, їх консолідація, висунення власних вимог, програм, а також своїх лідерів відрізняють революційні часи від інших.

Є труднощі, з якими стикаються соціально-філософське дослідження революційних процесів, їх теоретична реконструкція і наукове передбачення і які можливо подолати лише на філософському рівні пізнання. Події такого історичного масштабу ніколи не відбуваються гладко, і якщо вони дійсно є кардинальними перетвореннями, то вони не можуть не зустрічати спротиву, і сам процес змін є суперечливим і нелінійним. Також марно очікувати, що революція одразу і миттєво матиме готовий і завершений соціально-політичний, економічний, а тим більше культурний результат. Даремно також сподіватися, що революційний процес можливо зупинити в деякому, заздалегідь обраному пункті, бажаному для демократично налаштованого ідеолога або навіть більшості суспільства. Ліберальні прихильники свободи зазвичай стикаються з тим, що революція призводить замість обіцяного звільнення до прямої протилежності – встановлення диктаторських режимів та вжиття всіляких авторитарних заходів, до війн. Водночас консервативні критики революції, навпаки, саме прагнення до свободи розглядають як причину всякого соціального лиха і дестабілізації, і тому відмовляються визнавати якусь різницю між буржуазними і пролетарськими революціями, між революцією і контрреволюцією. Наприклад, П. Сорокін вважав, що справа не у

тому, як далеко заходять перетворення під час тієї чи іншої революції, а в тому, що будь-яке перетворення знизу, будь-яка масова участь трудящих у суспільно-політичному житті є лихо, катастрофа і нещастя для країни, де таке сталося. Коли низи суспільства переймаються ідеями свободи і виходять з покори, тоді вони починають знищувати все підряд, економіка занепадає, країна переживає потрясіння і деградує, робітники стають ледарями, трутнями, паразитами. До якої б епохи ми не звернулись, яку б революцію не розглядали, «ми бачимо ті ж вимоги скорочення робочого дня, ті ж прагнення влаштуватися за державний рахунок, те ж зростання лінощів, витрату часу на мітинги, балаканину, пияцтво...» [8, 99]. Таке зображення повалення панівного ладу бунтівниками виражає досить поширений погляд на революційний процес як на ланцюг соціально-політичних негараздів, що не мають об'єктивного змісту і каузальної зумовленості. Ця позиція щодо протікання процесу піддає осуду і самі змістовні зміни відносин, як дестабілізацію, руйнацію усталеного порядку, заміну його чимось непевним. Вона спирається на уявлення, що крах соціальної системи і катастрофічні соціальні потрясіння відбуваються через якісь дрібниці, частковості, випадкові помилки, не будь яких, старий лад міг би ще існувати тривалий час. Саме тому спроби П.Сорокіна виявити закономірності, що призводять до революцій, скоріше нагадують скаргу: «Передреволюційні епохи просто вражають дослідника бездарністю влади і виродженням привілейовано-командних верств, нездатних успішно виконувати ні функції влади, ні протиставити силі силу, ні розділити і послабити опозицію, ні зменшити утиск, ні каналізувати його у формах, відмінних від революції» [8, 395]. Втім, такий висновок робиться і стає переконливим лише заднім числом. До певного часу «адміністратори старого режиму» цілком успішно справляються зі своїми проблемами і сумлінно здійснюють саме те, що вважають за потрібне робити. П.Сорокін та його прихильники, утримуючи у своїх руках владу і управління суспільством. Але лише до певного моменту, бо люди, структури, методи лишаються ті самі, проте раптом перестають спрацьовувати. Вони не вловлюють того, чого вимагають від них критична ситуація, суспільний конфлікт чи громадське протистояння, громадянська непокора, та не можуть адекватно відреагувати на обставини і події, що веде до ескалації і загострення конфліктних процесів.

Здавалося б, арабські режими благополучно існували десятиліт-

тями, не зазнаючи особливих труднощів управління своїми країнами, але у 2011 р. вони зазнали краху, і, як на перший погляд, раптово, наче виснажені. Органи влади, як і раніше, сумлінно намагались виконувати накази правителів, тільки замість звичних успіхів вони стали отримувати одну поразку за іншою. Правителі не втратили своїх владних інструментів, просто їх методи перестали працювати, стали давати несподівані та навіть зворотні результати. Дорікання викликають і м'які дії влади (як у Тунісі, з боку консерваторів), і тверді (коли влада намагається жорстко придушити виступи). В обох випадках боротьба не лише не припинялася, а й драматизувалася, набуваючи форм, які завдавали представникам панівних режимів катастрофічних наслідків. Сильна влада, як і слабка, не може впоратися з новою ситуацією звичними, випробуваними у колишні часи засобами, інститути влади не відповідають поставленим на порядок денний економічним, соціально-політичним та ідеологічним завданням, – вони нездатні відтворити колишній порядок.

Наприклад, у Лівії революційні події 2011 р. продемонстрували нездатність правлячих кіл керувати ситуацією. Вони не лише не контролювали процес, що відбувався у країні, вони були нездатні адекватно реагувати на мінливі обставини і контролювати власні рішення, опиняючись заручниками попередніх зобов'язань, власної пропаганди, внутрішніх суперечок.

Активність мас, що бурхливо зростає за таких умов, теж не є автоматично конструктивною і такою, що переростає у свідоме соціальне творення, історичну творчість. Масова соціально-політична дія також може давати результати, прямо протилежні заявленим намірам і вимогам, тобто деструктивні і несподівані для неї самої. Ця втрата спрямованості дії і неочікуваність результатів виникає через стихійність, неорганізованість, ідеологічну ангажованість тощо. І ця проблема теж заслуговує на уважне дослідження. Як констатував наприкінці 2011 р. Олександр Тарасов: «Тахрір закінчився. А закінчився він переходом влади в руки військової хунти з подальшою перемогою ісламістів на виборах».

Отже, масовість антиурядових та інших протестних виступів, їх масштабність не є гарантією їх позитивності та результативності. Так, стрімке зростання кількості учасників травневих демонстрацій 1968 р. у Франції не стало запорукою успіху цього протестного руху. За деякими даними [7, 96], кількість демонстрантів зросла з 10 тисяч 6 травня до 800 тисяч 13 травня. Соціальна криза вилилася у десяти-

тимільйонний загальний страйк. Студентські маніфестації у США теж часом збирали сотні тисяч учасників, але це не дало грандіозних революційних результатів. Так, кількість демонстрантів у період антивоєнних рухів у США за три роки, з весни 1965 р. до весни 1968 р., зросла у 300 разів, кількість протестувальників, насамперед, студентської молоді, зросла до мільйонів. Пік антивоєнного руху припав на травень 1970 р. – тоді виступили 350 університетів і коледжів [7, 74]. Проти студентів була направлена національна гвардія, протистояння досягло фази кровопролитних зіткнень. Але порівняно з очікуваннями, масовістю і активністю руху його результати не були настільки ж радикальними.

Кінець 1960-х років став переломним для усього світу. Невдоволеність станом справ вийшла назовні політичними кризами, що прокотилися по всьому світу – від Варшави до Ліми, від Берклі до Праги, від Парижа до Багдада. Деякі дослідники, наприклад І. Валлерстайн, назвали те, що відбулось, глобальною революцією. Втім, у 1968 р. вона завершилась суцільною поразкою. Якщо у Східній Європі виступи були придушені силою, то в Америці та європейських країнах вони самі зайшли у безвихідь. До того ж саме у протестах 1968 р., на думку деяких політологів та істориків, слід шукати корені радикального зсуву вправо, котрий стався в наступні роки. «Протести молоді дестабілізували європейський і північноамериканський капіталізм, підірвавши систему компромісів, на якій була заснована післявоєнна західна демократія і соціальна держава» [6, 27]. Наслідком цих потрясінь став висновок про «кризу демократії», «кризу регульованого капіталізму» і подальший правий поворот до неоліберального курсу. Зазначимо, що це зрушення було підготовлене багатьма факторами, серед яких найдієвішими були економічна криза і технологічна революція.

Але обернення революційного руху цього періоду на протилежні результати відносно бажаних має принциповий характер. Центр ваги критики у цих виступах змістився з капіталу на державу в її абстрактній формі. Увага акцентувалася на неприйнятті влади, сімейних і соціальних структур. Авторитаризм, репресивність, бюрократизм, корупція державної системи були головною мішенню протестів. Придушення особистої свободи, індивідуального вибору, творчої ініціативи та свободи самоорганізації уособлювалося у державі (інститутах, системі). Критичне ставлення до держави довго і старанно культивувалося і зіграло свою фатальну роль, коли ініціатива

цієї критики перейшла в руки супротивника. Тому ці рухи були обеззброєні та виявились безпорадними, коли почався неоліберальний наступ на соціальну державу, адже вони власною діяльністю значною мірою підготували цю реакцію. Невипадково англійський політолог Адріан Пабст дійшов висновку, що результатом протестів 1968 р. стала політико-економічна перемога правих сил.

За визначенням О.В.Шубіна, «революція – це не лише те, що відповідає програмі того чи іншого революціонера. Соціальна революція – це така соціально-політична конфронтація, що розколює соціум і спрямована на зміну фундаментальних принципів громадського устрою» [9, 132]. Але вектори, в якому відбуваються ці зміни, можуть бути прямо протилежними.

Отже, вивчення історичного досвіду і уроків революцій другої половини ХХ – початку ХХІ століть сприяє усвідомленню, прогнозуванню подібних процесів, а також готовності до управління ними.

В періоди революційних потрясінь виникають такі стани, коли соціальний рух проти існуючих порядків стає надзвичайно пластичним, постає як відкрите перетворення і становлення, в якому уможливаються взаємно протилежні напрямки розгортання змін. Невизначеність такого стану, по суті, є показником багатогранності тенденцій, яка неначе демонструє можливість соціальної форми стати будь-якою іншою і в якому завгодно напрямі реалізувати свої потенції. У такі періоди втрачається спрямованість процесів, розмивається межа прогресу і регресу. Внаслідок такої невизначеності та дезорганізації відбувається обернення протилежностей, і ця інверсійність не дає вийти за межі того суспільного устрою, який намагалися подолати, спроби соціального перетворення зводяться нанівець. Без наукового розуміння причин виникнення і свідомого запобігання таким наслідкам масові соціально-політичні рухи не мають шансів виконати роль суб'єктів історичного розвитку.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Арендт Х.* О революції. – М., 2011. – 464 с.
2. *Бобіна О.* Про витоки теорії революції // Сучасна українська політика. – 2008. – №13. – С. 88–93.
3. *Гальчинський А.* Помаранчева революція і нова влада. – К., 2005. – 367 с.
4. *Голдстоун Д.* К теорії революції четвертого покоління // Логос. – 2006. – №5 (56). – С. 58–103.

5. *Исаев Л.М., Шишкина А.Р.* Египетская смута XXI века. – М., 2012. – 112 с.
6. *Кагарлицкий Б.Ю.* Неолиберализм и революция. – СПб., 2013. – 256 с.
7. *Мяло К.Г.* Под знаменем бунта: Очерки по истории и психологии Молодежного протеста 1950–1970-х годов. – М., 1985. – 287 с.
8. *Сорокин П.А.* Социология революции. – М., 2005. – 562 с.
9. *Шубин А.В.* Великая испанская революция. – М., 2012. – 610 с.
10. *Skocpol T.* States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia and China. – Cambridge; N.Y.: Cambridge University Press, 1979. – P.407.

Дерев'яно А.В. Інверсія процесів, наслідків і усвідомлення революції.

Темпи соціального розвитку на початку XXI ст. стали настільки стрімкими і драматичними, що гострі та невідкладні питання, поставлені його зламами і змінами, вимагають не лише науково обґрунтованих теоретичних відповідей, а й відповідних конкретних і вчасних політичних дій. Вивчення історичного досвіду і уроків революцій другої половини XX і початку XXI ст. дає можливість завчасно прогнозувати подібні процеси. В періоди революційних потрясінь виникають такі стани, коли соціальний рух внаслідок заперечення існуючих порядків стає надзвичайно пластичним. Без наукового розуміння причин виникнення і свідомого запобігання таким наслідкам масові соціально-політичні рухи не мають шансів виконати роль суб'єктів історичного розвитку.

Ключові слова: революція, соціальна революція, реакція, молодіжний рух, розвиток.

Дерев'яно А.В. Инверсия процессов, последствий и осознание революции.

В начале XXI ст. темпы социального развития стали настолько стремительными и драматическими, что острые и неотложные вопросы, поставленные его изломами и изменениями, требуют не только научно обоснованных теоретических ответов, но и соответствующих политических действий. Изучение исторического опыта и уроков революций второй половины XX и начала XXI ст. дает возможность заблаговременно прогнозировать подобные процессы. В периоды революционных потрясений возникают такие состояния, когда социальное движение вследствие отрицания существующих порядков становится чрезвычайно пластичным. Без научного исследования причин возникновения и сознательного предотвращения таких последствий массовые социально-политические движения не имеют шансов выполнить роль субъектов исторического развития.

Ключевые слова: революция, социальная революция, реакция, молодежное движение, развитие.

Derevianko A. Inversion of revolution processes, aftermaths and realization.

In the second decade of XXI century the pace of social development accelerated so dramatically fast, all of urgent questions stated by its unexpected changes and breaks require not only nontrivial and scientifically justified ideological answers, but also corresponding and correctly measured and pertinent political actions. Socio-philosophical research of revolutionary processes faces certain complications as to their theoretical reconstruction and scientific prediction. Those complications can be overcome only on the philosophical cognitive level. The study of historical experience, lessons of revolutions and reactions during periods of second half of 20-th century-beginning of 21-st century gives an intellectual benefit of premature awareness, prognostication of those processes as well as readiness to control them. On conditions of reevaluating the meaning of «evolution» it's modernization and ambivalent interpretation, numerous explications and definitions, new theoretical conceptions and developments, scientific research, generalization and development of the notion's semantic substance based on modern social upheavals and processes is undoubtedly relevant. During the time of revolutionary upheavals a state might occur, when a social movement as a result of denying existing order becomes extremely flexible and stands as an open transformation and beginning, a flow that unites mutually exclusive directions of changes development. Without the scientific understanding of reasons for these aftermaths and consciously avoiding them mass socio-political movements have no chances to perform as subjects of historical development.

Key words: revolution, social revolution, reaction, youth movement, development.

В.С.Бліхар,

*доктор філософських наук,
доцент, завідувач кафедри
філософії та політології ЛДУВС*

ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНІ ВІДНОСИНИ: ТОЛЕРАНТНІСТЬ В УКРАЇНСЬКОМУ СОЦІАЛЬНО-КУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРИ

Державна влада через свої різноманітні структури має реальну можливість і для прямого, і для опосередкованого впливу на перебіг соціального-духовного життя своїх громадян. У цьому сенсі головним для представників державної влади є усвідомлення важливості побудови внутрішньосупільних відносин на принципах, які своїм корінням сягають ціннісної сфери буття. Одним із прикладів явища, закоріненого в аксіологічному вимірі буття, може бути феномен неділі у християн чи суботи в юдеїв. На перший погляд, ці явища видаються звичайним залишком колишніх вірувань, продуктом зовсім іншої епохи, зрештою – репрезентатором ментальності представників далекого минулого. Продовжуючи подальший розвиток думок у цьому напрямку, доходимо теперішнього розуміння неділі як звичайного вихідного дня, який допомагає набратись сил для нового трудового тижня. Великою мірою такий підхід є своєрідним віддзеркаленням прагматично-економічної ментальності нашого часу. Дотримуючись його, сучасна людина частіше відчуває тугу за чимось таким, що надавало б їй повноту буття, відчуття справжнього життя, яке б не обмежувалося вузькими просторово-часовими межами життєвого простору окремої людини. Такий стан незадоволеності спонукає мислячих сучасників шукати те, що давало нашим попередникам відчуття повноти життя, те, що ми втратили через гонитву за поліпшенням матеріально-чуттєвої сфери людського буття, внаслідок чого відбувалося своєрідне редукування людських потреб, а це призвело до спрощеного розуміння людської особистості.

Метою нашої наукової розвідки є філософське осмислення проблеми толерантності в українському соціокультурному просторі в контексті реалізації засад державно-церковних відносин.

Удосконалення церковно-державних відносин великою мірою залежатиме від культурно-історичного контексту існування тієї чи іншої цивілізації. У цій перспективі дуже важливими є роздуми Й. Ратцінгера про відносини між культурою й релігією та між різними культурами й релігіями. Констатуючи факт, що сучасна Європа «винайшла таке розуміння культури, в якому її представлено сферою, окремою від релігії або навіть цілком замкненою» [1, 43], при тому, що у багатьох інших культурах релігійний чинник має дуже важливе значення для них, Й. Ратцінгер намагається розв'язати дилему поширення християнських цінностей у релігійно-культурному просторі, насиченому відмінною від християнства релігійністю. У такій ситуації дослідник слушно зауважує, що розв'язати це питання стає можливим лише тоді, коли обидві культури, які претендують на конструктивну комунікацію, постануть відкритими одна для одної. Так, у контексті інкультурації християнської віри в інші культури сама інкультурація «потенційно передбачає універсальність кожної культури, а отже, й те, що в усіх культурах діє та сама людська природа... програма інкультурації лише тоді має сенс, коли не чинять жодної несправедливості щодо цієї культури, яка – з огляду на загальну людську позицію стосовно пошуку істини – відкрита і спрямована до нових можливостей культурного розвитку» [1, 43–44].

Важливим є зрозуміти релігійну свободу та толерантність в українському контексті, адже на території, що колись була частиною СРСР, релігію було витіснено на маргінес суспільного життя. Разом з присутністю в культурно-релігійному просторі надто пригніченої органами державної влади офіційної церкви існував значний прошарок представників релігійних спільнот, які перебували поза межами церкви. Вони були більше жертвами тоталітарного режиму, аніж тодішньої офіційної церкви. Чимало представників захищали своїм життям важливість своїх переконань – від протестантів, різноманітних напрямків до підпільної греко-католицької церкви, ієрархічна структура якої існувала впродовж усього періоду її підпілля. Варто зазначити, що такий «спадок» від колишньої імперії все ж не зумів зробити ситуацію релігійної толерантності такою, яка існувала за часів СРСР. У сенсі релігійної толерантності Україна є унікальною країною попри конфлікти, спричинені майновими суперечками (йдеється здебільшого про конфлікти за церковне майно, яке було конфісковане радянською владою у греко-католицької церкви), на території України утвердилися відносно толерантні настрої у суспільно-

релігійному вимірі: саме релігійна свобода впродовж другої половини 90-х років, за влучним зауваженням В.Єленського, «постає як практично єдина свобода, дотримання котрої є реальним... це стає особливо очевидним у контексті употужнення авторитарних тенденцій в керівництві різними галузями державно-суспільного розвитку, серйозного і масштабного наступу на свободу слова, інші свободи й права громадян країни» [2, 11].

Причини такої ситуації в Україні слід шукати і в історичному минулому нашої держави, і в ментальності української душі. Також не можна не зважати на сучасну політичну ситуацію в середині держави, де влада ще не є настільки сильною, щоб сформувати одну національну церкву, як також не є ще такою слабкою, щоб повністю віддати перевагу тій чи іншій церковній структурі, що може істотно поширити вплив певних сусідніх держав через церковну структуру на внутрішні настрої в середині країни. Що стосується історичних передумов релігійної толерантності, то в цьому сенсі слушною є ідея В.Єленського, що релігійно-суспільний розвиток країн після-комуністичного минулого здебільшого є процесом видворення тих релігійних культур, які формувалися протягом тривалого історичного періоду. Однією із причин саме української релігійної ситуації є відносна слабкість націоналізму в Україні разом із відсутністю його жорсткої ідентифікації [2, 13].

Внаслідок усіх наведених причин нині на території України можна спостерігати кілька центрів сили в релігійному вимірі суспільного буття, які комунікують та конкурують між собою. А оскільки історична ситуація складається так, що жодна з цих релігійних структур не домінує настільки, щоб вважати всі інші другорядними, то факт, що всі вони можуть повноцінно існувати в культурно-релігійному та політико-інформаційному просторі, є важливою передумовою їхнього відносно мирного співіснування і навіть спільної активності в реалізації багатьох суспільно корисних учинків.

У перспективі України духовні провідники різних конфесій все більше усвідомлюють та висловлюють толерантне ставлення до ближнього. Воно ґрунтується на усвідомленні величчї людини та поважності її природних прав. Промовистим прикладом такого підходу в соціально-філософському вимірі можуть бути слова із звернення єпископів УГКЦ, написані з нагоди відвідування України Іваном Павлом II: «Святіший Отець закликає нас будувати відкрите, толерантне і солідарне суспільство. Лише в такому суспільстві немає

місця для насильства й наруги над людиною, а панує пошана до людських прав» [3, 214].

Знаковим є те, що в цих словах наголошено передовсім на загальнолюдських цінностях, проте зовсім не згадано конфесійний рівень і навіть не йдеться про суто релігійний вимір. Внаслідок такого підходу ці слова мали б стати близькими кожній людській істоті, яка посідає у своєму існуванні всі атрибути людини, із утвореними звідси правами та обов'язками людської особистості, яка лише завдяки самому факту свого існування наділена онтологічною гідністю. Як зазначає Д. Федорика, «сама здатність до самостійності і самопосідання, навіть не будучи зреалізованою індивідом, є об'єктивною основою онтологічної гідності людини» [4, 131].

Підходити до розуміння державно-церковних відносин потрібно завжди виважено та комплексно. У цій ситуації важливим є глибоке розуміння і конкретної церковної структури, і структури та функції державної влади. У жодному разі не можна допустити спрощеного підходу, за якого кожна інституція редукується лише до якихось, нехай і важливих, своїх частин, залишаючи поза увагою інші, так само важливі частини. Наприклад, вивчаючи ту чи іншу релігійну структуру, дослідник більше уваги приділяє саме представникам вищої церковно-ієрархічної структури, майже завжди лишаючи поза увагою найвірніших релігійної громади, тим самим відмовляючи їм у своїх дослідженнях у ролі впливового чинника в побудові цілісної картини.

Якраз у перспективі вдосконалення державно-церковних відносин слід уважніше придивитися до цієї прогалини, яка часто лишається поза увагою дослідників і вивчення якої відкриває для розуміння великий потенціал щодо поліпшення державно-церковних відносин саме з боку мирян, які в будь-якій релігії становлять основну масу релігійної громади, а лише незначна частка від загальної кількості належить церковно-адміністративній ієрархії чи провідникам. Уже сам факт такої великої, нехай і суто кількісної, переваги спонукає дослідника приділяти серйозну увагу потенціалу всіх тих, хто не є в церковно-адміністративній ієрархії і разом з тим є християнином та людиною з багатьма розвинутими здібностями та можливостями. Власне, саме вони є тими, хто найбільше дотичний до функціонування органів державної влади, оскільки часто вони є тими, хто працює в тих самих органах влади. Отож, з одного боку – християнин, а з іншого – людина, екзистенційний простір якої має своє місце в самому

центрі суспільно-політичного життя. Як влучно зазначив Пій XII у своїй промові до колегії кардиналів 20 лютого 1946 р., «мир'яни перебувають на фронтівій лінії життя Церкви, і саме через них вона є життєдайною основою людської спільноти» [5, 9].

Зачаровані стрімкими змінами сучасного суспільства, ми часто перестаємо усвідомлювати, що дуже багато проблем суспільного виміру досягають значно ширший часовий вимір одного покоління. Звичайно, науково-інформаційний прогрес вніс свої корективи в сприйняття світу нашим пересічним сучасником, проте здається, що непомірно більший пласт, зокрема, суспільного виміру, все ж таки залишився незмінним, з усіма його проблемами та шляхами їх вирішень. У перспективі наших досліджень щодо ролі мирян у справі поліпшення державно-церковних відносин, цікавими можуть бути ідеї А.Шептицького про роль української інтелігенції, до якої він написав спеціальне послання [6]. Тверезо оцінюючи суспільну ситуацію з усім розмаїттям думок та ідей, А.Шептицький усвідомлював те, що неможливо, щоб усі мали однакові ідеї в усьому. Проте в посланні до української інтелігенції зазначає: «До цілковитого з'єднання в усіх поняттях, що можуть нас ділити, не дійдемо, але можемо скупити свої сили в тім, що є основою і початком всякої праці в етично-суспільних принципах католицької віри... кожна праця, на тих основах... буде завжди для народу корисна і тривала, буде будувати і розвивати те добро, що вже є, а не нищити його» [6, 292].

Задля добра своїх громадян держава завжди має знаходити комунікативні підходи, щоб, з одного боку, захистити одних громадян від свавілля інших, а з іншого – використати весь суспільно корисний позитивний потенціал, носіями якого можуть бути навіть ідеологічно протилежно настановлені індивіди чи навіть цілі соціальні групи. Цікавою в цьому ракурсі може бути система Конкордатів, або угод, які мають характер юридичних міжнародних документів між Католицькою церквою та цілою низкою країн. Характерним є те, що не в усіх цих країнах переважають католики. Наприклад, в Естонії вони становлять меншість порівняно з протестантами. Самі ці угоди не надають якогось привілею власне Католицькій церкві. Такі самі угоди з державою може скласти будь-яка церква. І хоча Католицька церква, згідно з канонічними нормами, є відокремленою від держави, вона завжди шукає шляхів для здійснення активної суспільно-будівної співпраці задля добра людини. У цих угодах держава визнає церкву як юридичну особу і співпартнера в соціальній

діяльності. Церкві, з одного боку, гарантується свобода у справах практикування духовного життя, а з іншого – наголошується на співпраці в соціально-культурних сферах, маючи на увазі, що віряни є одночасно й громадянами цієї держави. Прикладом спільної позиції в соціальній сфері церкви та держави може бути їхнє двостороннє визнання права батьків щодо обрання способу виховання. Так, у Конкордаті між Польщею та Святим Престолом сказано: «Визнаючи право батьків на релігійне виховання дітей та принцип толерантності, Держава гарантує, що початкові та середні державні школи, а також дошкільні навчальні заклади, керовані світською адміністрацією або в яких існує самоврядування, впроваджують, залежно від бажання зацікавлених осіб, викладання релігії в рамках відповідної шкільної чи дошкільної навчальної програми» [7, 81]. Це визнання за батьками права вибирати спосіб виховання своїх дітей належить до природного права, до якого і Держава, і Церква ставляться з повагою. Крім того, це право батьків підтвержене і світськими, зокрема Всесвітньою декларацією прав людини, і церковними, зокрема Декларацією Другого Ватиканського Собору – *Geavissimum Educationis*. Зазначимо, що така соціоцентрична конструктивна співпраця буде корисною для будь-якого суспільства, оскільки цілі Держави та Церкви в цьому випадку збігаються, і їхні спільні зусилля спрямовані на побудову морально здорового суспільства, яке, в разі його культивування, створює ідеальні умови для зростання та розквіту кожного індивіда, а отже, сприяє здійсненню реалізації його внутрішньообуттєвого покликання.

Одним із прихильників ідеї гармонічної співдії церкви та держави можна назвати К. Победоносцева, який дуже обережно підходить до встановлення правил з боку держави стосовно свого населення. Держава, не залежно від того, чи сильна вона, не може грубо втручатися в ті глибокі сфери самосвідомості людей, які сформовані духовними цінностями і не залежать від зовнішніх умов існування, але через реалізацію, матеріалізацію відповідних ідей самі змінюють і впорядковують зовнішній світ. Як влучно зауважує К. Победоносцев, державна влада утверджується на «єдності духовної самосвідомості між народом та урядом», і влада починає руйнуватися від того моменту, «коли починається роздвоєння цієї на вірі збудованої свідомості» [8, 75]. Коли існує єдність народу та уряду, що має спільний для них обох духовний фундамент, народ може перенести багато незгод та труднощів. В умовах відсутності такого спільного фунда-

менту влада поступово перетворюється на своєрідного зовнішнього контролера, який, стараючись контролювати якомога більше, починає втручатися в аксіологічно-внутрішні сфери людської особистості, які за своєю внутрішньою природою є вищими від її компетенції, живуть за своїми духовними законами.

Взаємопов'язаність між толерантністю і свободою людини простежує Дж. Локк на практиці християнської церкви, тоді як політичні інтереси англійського суспільства були збурені саме з приводу свободи індивіда в суспільстві та спричинили міжконфесійні конфлікти. У відозві «Лист про толерантність» Дж. Локк обстоює свободу віросповідання як незаперечне право людини вільно висловлювати власні переконання і погляди: «Абсолютна свобода, справедлива і правдива свобода, рівна і непристрасна свобода є тією річчю, яку ми потребуємо» [9, 21]. Мислитель називає толерантність «головною характерною рисою істинної церкви», а, розглядаючи природу церкви, вважає її «добровільною спільнотою людей, які поєдналися за спільною згодою для того, щоб публічно визнавати Бога в спосіб, який, на їхній розсуд, є прийнятний для Нього й ефективний для спасіння їхніх душ. Я кажу, що це свободна і добровільна спільнота» [9, 28]. Отже, основою добровільного створення релігійної спільноти людей він вважає принцип свободи поширення християнства, який повинен супроводжуватися розумінням свободи волі особи, відпо-відних морально-етичних міжлюдських взаємин і належної толерантності стосовно людини в межах спільноти.

Ці самі принципи, на думку Дж. Локка, мали б лежати в основі соціального «спільнотворення», тобто держави, яка є «суспільством людей, встановленим лише для забезпечення, збереження і просування їхніх громадянських інтересів. Громадянськими інтересами я називаю життя, свободу, здоров'я, знеболення тіла, а також володіння зовнішніми речами – такими, як гроші, землі, споруди, вмеблювання тощо» [9, 26].

Для Дж. Локка важливою умовою справедливого функціонування держави є узгодження суті добровільного громадянського «спільнотворення» із практикою, характерною для об'єднання людей під егідою християнської релігії.

Державно-церковні відносини не можуть ефективно функціонувати, якщо не враховується ширша перспектива, яка стосується дотримання загальнолюдських прав і конкретної особи, і соціальної

групи у цілому. Одним із таких є право на вільне віросповідання, у сфері якого існує небезпека порушення прав і з боку держави, і з боку релігійних структур. Феномен релігійної свободи як реалізація одного із засадничих прав людської особистості має свої передумови, формувати які потрібно для здійснення практичних кроків щодо реалізації цього виду, що важливо для людської свободи. Зауважимо, що здебільшого релігійна свідомість суспільства є чинником, який здатен допомогти населенню подолати негарзди економічної стабільності. Деякі світоглядні позиції релігійного характеру можуть активно впливати на економічну стабільність і матеріальний добробут нації.

Значущість релігійного чинника у житті кожного народу ніхто не може спростувати. Важливо, що він впливає не лише на економічне життя, а майже на всі сфери діяльності людини. Особливо потреба релігійного виміру виникає в періоди соціально-політичних катаклізмів. Релігійна свобода залежатиме від ступеня легітимізації державної влади – що слабшою буде її легітимність, то більше вона залежатиме від легітимізаційної спроможності релігії. Річ у тому, що остання часто бере участь у легітимізації чи делегітимізації світської влади.

У контексті суспільної поваги до релігійних прав тих, хто має інші переконання, зазначимо, що складно уявити існування релігійної свободи, коли одна релігійна група не те, що не поділяє переконання іншої, а не бажає навіть дослухатися до неї чи поважати чийсь вибір

Отже, сучасна стратегія співробітництва держави і церкви становить собою цілеспрямований і системний процес, що сприяє утвердженню й розвитку духовної культури, формуванню поля толерантності і взаємоповаги, є спрямованою на пошук взаємоприйнятних форм і методів розв'язання значної кількості соціальних і релігійних проблем. Зауважимо, що відносини між державою та церквою (чи релігійними організаціями) під час здійснення впливу на формування особистості можуть набирати різного характеру залежно від багатьох чинників, скажімо, від політики владного режиму, соціальної активності релігійних організацій, внутрішніх для країни чинників, зокрема історично-культурних і регіональних, особливостей процесу розбудови тієї чи іншої держави на певному історичному етапі тощо. Фактично на основі дослідження пострадянського трансформаційного та глобалізаційного вимірів державно-церковних відносин доцільно обстоювати позицію, що форму-

вання громадянського суспільства не лише пов'язане з принципами диференціації політики й життєвого світу, свободи віросповідання (толерантності), а іманентно здійснюється в інтелектуальних, духовних та етичних формах становлення демократичного політичного режиму і урядування.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Ратцінгер Й.* Христос, віра і виклик культур // Сопричастя : міжнар. богослов. часоп. – 2002. – №4. – С.42–63.
2. *Єленський В.* Релігійна свобода : українська реальність і світовий досвід // Релігійна свобода і права людини: правничі аспекти : у 2 т. – Львів, 2001. – Т.2. – С.7–22.
3. Звернення єпископів УГКЦ до вірних синів і дочок українського народу з нагоди паломництва Святішого Отця Івана-Павла II в Україну та синодальних нарад // Соціально зорієнтовані документи Української Греко-Католицької Церкви (1989–2008) [Джерела християнського суспільного вчення та служіння] / заг. ред. Лесі Коваленко. – Львів, 2008. – С. 213–215.
4. *Федорика Д.* Онтологічний та екзистенційний виміри людської гідності // Досвід людської особи : нариси з філософської антропології. – Львів, 2000. – С.123–151.
5. *Лончина Б.* Миряни у світлі Другого Ватиканського Собору // Роля мирян в Українській Греко-Католицькій Церкві : матер. конф. мирян в Ньюарку, США, 30 травня 1998 р. – Львів, 1998. – С.9–20.
6. Пастирське послання митр. Андрея Шептицького до Української інтелігенції (Відень, 27 січня – 9 травня 1900 р.) // Митрополит Андрей Шептицький: Життя та діяльність : документи та матеріали, 1899–1944. Церква і суспільне питання / за ред. А. Кравчука. – Львів, 1998. – Т.2, кн.1. – С.269–293.
7. *Етерович М.* Співпраця між Державою та Церквою у справах виховання на благо сім'ї // Дух і Літера. – 2003. – №11/12. – С.76–85.
8. *Победоносцев К.П.* Государство и Церковь : в 2-х т. – М., 2011. – Т.1. – 704 с.
9. *Locke J.* A Letter Concerning Toleration . – Hackett Publishing Company, Indianapolis, Indiana, 1983. – 68 p.

Бліхар В.С. Державно-церковні відносини: толерантність в українському соціально-культурному просторі.

У статті здійснено спробу дослідити толерантність в українському соціокультурному просторі в контексті реалізації засад державно-церковних відносин. З'ясовано, що сучасна стратегія співробітництва держави і церкви становить собою цілеспрямований і системний процес, що сприяє утвер-

дженню й розвитку духовної культури, формуванню поля толерантності і взаємоповаги. Вона спрямована на пошук взаємоприйнятних форм і методів розв'язання значної кількості соціальних і релігійних проблем.

Ключові слова: толерантність, свобода віросповідання, держава, церква, громадянське суспільство.

Блихар В.С. Государственно-церковные отношения: толерантность в украинском социально-культурном пространстве.

В статье предпринята попытка исследовать толерантность в украинском социокультурном пространстве в контексте реализации принципов государственно-церковных отношений. Выяснено, что современная стратегия сотрудничества государства и церкви представляет собой целенаправленный и системный процесс, способствует утверждению и развитию духовной культуры, формированию поля толерантности и взаимоуважения. Она направлена на поиск взаимоприемлемых форм и методов решения значительного количества социальных и религиозных проблем.

Ключевые слова: толерантность, свобода вероисповедания, государство, церковь, гражданское общество.

Blikhar V.S. Church-state relations: tolerance in Ukrainian socio-cultural space.

The article attempts to explore tolerance in Ukrainian socio-cultural environment in the context of the implementation of the principles of church-state relations. It was found that the current strategy of cooperation between the state and the church is a purposeful and systematic process that contributes to the establishment and development of spiritual culture, the formation of the field of tolerance and mutual respect, is aimed at finding mutually acceptable forms and methods for solving a significant number of social and religious issues. Note that the relationship between state and church (or religious organizations) during the impact on the formation of personality can acquire different character depending on many factors, say, the policy regime in power, social activity of religious organizations, internal country factors, including historical and cultural and regional peculiarities of the process of development of a country at a particular point in history and more. In fact, based on a study of post-Soviet transformation and globalization measurements church-state relations advisable to substantiate the view that the formation of civil society is not only linked to the principles of differentiation and life-world policies, freedom of religion (tolerance) but inherently performed in the intellectual, spiritual and ethical forms establishment of a democratic political system and governance.

Key words: tolerance, freedom of religion, the state, the church, civil society.

*Л.В. Квік,
аспірантка кафедри релігієзнавства,
теології і культурології ДВНЗ «ЛНУ
імені Василя Стефаника»*

ЗАСАДНИЧІ ЧИННИКИ СУСПІЛЬНОГО МИРУ У ВЧЕННІ ПАПИ БЕНЕДИКТА XVI

Сьогоднішнє глобалізоване суспільство відзначається колосальним науковим, технічним та економічним прогресом. ХХІ століття – це час великих, надзвичайно актуальних викликів, які стоять перед людством. Одним із них є проблема суспільного миру, оскільки характерними є триваючі війни та прояви агресії як між країнами, так і в середині них. Наслідками таких явищ є відсутність миру і порозуміння в суспільстві, на рівні держави та, що ще гірше, відсутність мирного співжиття між народами, а інколи і в них самих. Тому проблема подолання постійних воєнних конфліктів та агресії у світі та досягнення миру постає нагальною в нашому суспільному житті і є актуальним предметом дослідження. Вона є предметом дослідження багатьох галузей гуманітарних наук, зокрема соціології та релігієзнавства. Дослідженням даної проблеми займалися такі вчені, як М.Бабій [1], Т.Дзядевич [8], Д.Марціновська [6], В.Бондаренко [2] та ін.

Метою нашого дослідження є виокремлення основних чинників суспільного миру в ученні папи Бенедикта XVI, який приділяв значну увагу вирішенню названих проблем.

Відсутність миру він трактував як найважливіший чинник, який заважає повноцінно жити та розвиватися людині та суспільству загалом. У своєму вченні про суспільний мир папа повністю солідарний з декларацією Другого Ватиканського собору «*Dignitatis Humanae*» («Гідність людська» (1965 р.) і засадничими чинниками суспільного миру називає людську гідність та релігійну свободу. Цей Ватиканський собор сформулював належні відповіді на сучасні суспільні та культурні виклики [6, 2], серед яких – відсутність сталого мирного життя.

Спробуємо виокремити засадничі чинники суспільного миру; проаналізувати їхній стан на сьогоднішній день; висвітлити основні шляхи досягнення суспільного миру, запропоновані папою Бенедиктом XVI.

У сьогоднішньому секуляризованому суспільстві людська гідність

дуже часто придушується і нівелюється. Дедалі частіше можемо спостерігати те, що в деяких регіонах світу ще досі неможливо вільно сповідувати свою віру, в інших – панують інколи приховані форми пересудів та опозиції проти віруючих і релігійних символів, незважаючи на те, що релігійна віра є феноменом духовно-суспільним і має реалізуватися на суспільному рівні [6, 1].

У США один із найбільш авторитетних центрів вивчення суспільної думки, «Pew Forum», у своїй публікації від 14 січня 2014 р., відзначив зростання у світі дискримінації на релігійному ґрунті. З'ясовано, що майже $\frac{3}{4}$ (74%) людей світу проживають у країнах з високим рівнем дискримінації із релігійним підґрунтям. У рапорті «Pew Forum» йдеться також про нападки на релігію як з боку соціуму, так і з боку певних держав.

Дослідницький центр виділяє такі найважливіші причини значного зростання утисків релігійної свободи, як дискримінація релігійних меншин (у 47% досліджених країн); насильство й погрози, метою яких є примушування поводитися відповідно до певних норм (39%); насильство і покарання, накладені на жінок за невідповідний одяг (32%); злочини на релігійному тлі (25%) та тероризм, проголошений в ім'я релігії (20%). Всі ці утиски релігійної свободи грубо порушують та зневажають людську гідність [10].

У «Загальній декларації прав людини» з 1948 р. наголошується на тому, що кожна людина має право на визнання своєї гідності, а також на визнання рівних та невід'ємних прав, які є основою свободи, справедливості та загального миру. Вже у першій статті Декларації йде мова про те, що всі люди народжуються вільними і рівними у своїй гідності та правах. У вісімнадцятій статті чітко окреслюється право кожної людини на релігійну свободу: «Кожна людина має право на свободу думки, совісті і релігії; це право включає свободу змінювати свою релігію або переконання і свободу сповідувати свою релігію або переконання як одноособово, так і разом з іншими, прилюдним або приватним порядком в навчанні, богослужінні та виконанні релігійних та ритуальних обрядів» [7].

Оскільки в світі дедалі частіше мають місце релігійні утиски, переслідування, зазіхання на релігійну свободу та моральне і фізичне насильство, то як наслідок суспільство стає більш агресивним, озлобленим та егоїстичним. Такі стрімкі тенденції до руйнування гармонійного співіснування людства спричинюють втрату миру, масштабні порушення прав людини та наругу над людською гідністю.

Католицька Церква в прийнятій на II Ватиканському Соборі декларації про релігійну свободу «*Dignitatis Humanae*» теологічно обґрунтувала право на свободу релігії і практично підтримала закріплені в світській системі людських прав принципи свободи совісті та свободи віросповідання [4, 257]. У цій царині ніхто не повинен чинити проти власної совісті, обов'язку й відповідальності. Має бути забезпечена свобода здобування релігійної освіти та релігійної інформації [1, 125–126].

Названий документ становить важливу віху в розумінні концепції свободи релігії. Ця концепція полягає в тому, що «кожна людина має бути вільною від приневолення як з боку окремих осіб чи суспільних груп, так і з боку будь-якої людської влади, щоб нікого не силували діяти всупереч власному сумлінню і нікому не перешкождали діяти згідно з власними переконаннями в релігійних справах – приватно чи прилюдно, поодинокі чи спільно з іншими – в належних межах» [4, 254]. І тут же йдеться про те, що право на релігійну свободу ґрунтується саме на людській гідності, яку людина здатна досвідчити через Слово Боже, і через свій розум. Це право впливає саме з людської гідності, чию трансцендентну природу не можна ігнорувати і не бачити. І це є священним правом людини на життя фізичне і на життя духовне. Наука про людську гідність і свободу, яка впливає з неї, закорінена у Божому Об'явленні, яке розкриває гідність людини в усіх вимірах. Боже Об'явлення показує нам повагу Ісуса Христа до свободи людини через дарування їй вільної волі. Підтвердження того, що людська гідність є найвищою цінністю, можемо знайти у Святому Письмі, в «Книзі Псалмів»: «Коли я погляну на небо – діло рук Твоїх, на місяць і зорі, які Ти заснував, – хто така людина, що пам'ятаєш про неї, або людський син, що навідуєшся до нього? Ти зробив її дещо меншою за ангелів, Ти увінчав її славою і честю. І поставив Ти його над ділами рук Своїх, усе підкорив йому під ноги» (Пс. 8: 4–7).

На проблемі трансцендентної гідності людини наголошує і Святіший Отець, оскільки ця характеристика є найбільшою цінністю, яку, завдяки можливостям людини мислити, може пізнати кожен. Гідність людської особи понтифік розуміє як здатність піднятися над власним матеріальним буттям і здатність до пошуку правди. Папа підкреслює, що людську гідність варто визнати універсальним благом, без якого є неможливою побудова суспільства, спрямованого на якнайповнішу реалізацію людського потенціалу, адже «повага

до найсуттєвіших елементів людської гідності, таких як право на життя й право на релігійну свободу, – це передумова моральної легітимності будь-яких соціальних чи правових норм» [9].

Разом з тим папа Бенедикт XVI в енцикліці «Любов у правді» зауважує, що в сучасному світі має місце прикра тенденція, а саме – заперечення права на релігійну свободу та зазіхання на людську гідність. При цьому він має на увазі не тільки війни та конфлікти, які спалахують у світі на релігійному підґрунті, але й насильницькі дії, що гальмують справжній розвиток суспільства і перешкоджають просуванню народів до значного духовного та соціально-економічного благополуччя [3, 37].

У своїй відомій книзі «Віра, істина і толерантність» папа Бенедикт XVI, проаналізувавши взаємозв'язок істини і свободи, підсумував, що заперечення Бога ліквідує основи людської гідності та її свободи [5, 352]. Всі люди, відповідно до своєї гідності і до власної природи, спонукувані шукати правду, насамперед ту, що стоїть у релігії. Адже особа прагне до істини, оскільки це впливає з того, що людина обдарована розумом і вільною волею [3, 254]. Тому саме істина про Бога і людину робить її справді вільною, а відтак людині необхідно прагнути до пізнання Бога. Саме тому неприпустимими є утиски релігійної свободи, на чому наголошує папа: «Якщо немає істинності людини, то вона не є свобідною. Тільки істина робить нас вільними» [5, 352]. Цей висновок папи кореспондується з декларацією «Dignitatis Humanae», котра наголошує, що пошук цієї істини має здійснюватися у відповідний для гідності людської особи спосіб [3, 255].

16 грудня 2010 року у Ватикані було представлено послання папи Бенедикта XVI з нагоди XLIV Всесвітнього дня миру, темою якого було: «Релігійна свобода – шлях до миру». У ньому папа наголосив на необхідності релігійної свободи в усьому світі як передумови побудови миру. Мир, за його словами, – це праця людського сумління, яке відкривається до істини та любові. Він підкреслив, що «релігійна свобода – це привілейований спосіб побудови миру в світі» [9].

У посланні понтифік звертає увагу на те, що сьогодні велика кількість християн щоденно потерпають від постійних образ і часто мусять жити в страху через своє прагнення до пізнання істини, віру в Ісуса Христа та заклики до світу шанувати релігійну свободу. Папа підкреслює, що така ситуація не може тривати й надалі, бо є виявом

зневаги до Бога й людської гідності. Вона також виступає загрозою для суспільного миру та безпеки і є вагомою перешкодою на шляху до всебічного та правдивого людського розвитку. На думку папи Бенедикта XVI, обмеження релігійної свободи спричинює значне применшення розуміння людської особи, а применшувати громадську роль релігії у суспільстві – означає нехтувати справжньою природою людини, наслідком чого є унеможливлення настання правдивого й тривалого миру [9].

За словами папи, першим вихователем прагнення до свободи і миру є сім'я. І оскільки релігійна свобода – це шлях до миру, то саме релігійна освіта є найкращим способом навчити нові покоління бачити в іншому ближнього, з яким люди повинні йти вперед задля того, щоб усі люди були членами мирного суспільства [9].

Папа стверджує, що серед фундаментальних прав та свобод, які ґрунтуються на гідності людської особи, особливий статус має релігійна свобода. І саме намагання завадити людям вільно сповідувати власну віру є зазіханням на людську гідність, наслідком якого є загроза справедливості й миру в суспільстві. Якщо в державі панує здорова політична та правова культура, то релігійна свобода завжди буде її плодом і великим благом. Бенедикт XVI підкреслює, що релігійні права належать до сутнісного ядра природних прав людини і державне право в жодному разі не може заперечувати їх. Релігійна свобода – «це істотний елемент конституційного ладу в державі; заперечення релігійної свободи – це водночас і замах на всі фундаментальні права й свободи, бо ж релігійна свобода – це їх синтез і вершина. Це, можна сказати, лакмусовий папірець поваги до всіх інших прав людини» [9].

Ще однією особливістю релігійної свободи є її публічний вимір. І хоча вона бере свій початок в особистісній сфері, проте реалізується в стосунках з іншими людьми. Понтифік наголошує на тому, що державна влада має бути відокремлена від релігійного життя і не повинна втручатися в релігійний розвиток своїх громадян. При цьому він посилається на слова декларації «*Dignitatis Humanae*»: «Державній владі не можна силою, залякуванням чи іншим чином накидати громадянам визнання чи заперечення якої-небудь релігії або перешкоджати тому, щоб хтось вступав до релігійної спільноти чи залишав її» [4, 258].

Ще раз підкреслюючи, що релігійна свобода – прямий шлях до суспільного миру, папа каже, що світ гостро потребує Бога, а

також універсальних, моральних та духовних цінностей і що саме релігія може допомогти в їх пошуку задля побудови мирного й справедливого суспільства. «Мир – це дар Божий, а водночас і завдання для людства, мета, яка ніколи не буде остаточно досягнута» [9]. Понтифік переконаний у тому, що ближчим до миру є те суспільство, яке примирилося з Богом, адже «мир – це не просто відсутність війни, не просто результат мілітарного або економічного домінування, а тим паче – обманних ходів чи хитрої маніпуляції. Мир – це результат процесу очищення і культурного, морального та духовного розвитку кожної людини й кожного народу, в якому сповна шанується людська гідність» [9].

Відтак, релігійна свобода, яка впливає з гідності людської особи, виступає засадничим чинником суспільного миру, оскільки є фундаментальним правом людської особи. Саме вона є тим чинником, який покликаний консолідувати увесь світ. Досягнувши її, людство зможе мирно співіснувати і гармонійно розвиватися. Як наголошує Бенедикт XVI, релігійна свобода є істотним елементом конституційного ладу в державі і саме її заперечення є посяганням на всі фундаментальні права й свободи людини, які мають за свою основу людську гідність, право на яку дане людині Богом та закріплене у «Загальній декларації прав людини» 1948 року. Святіший Отець закликав усіх людей доброї волі розбудовувати такий новий світ, у якому кожен зможе вільно сповідувати свою віру та вільно виявляти свою належність до певної релігії, вповні здійснювати всі свої фундаментальні права. Його фундаментальний висновок поглядає в тому, що суспільство повинне усвідомити – всі блага релігійної свободи відкривають прямий шлях до миру.

Перспективи подальших досліджень полягають у продовженні вивчення віронавчальної спадщини папи Бенедикта XVI під кутом зору пошуку відповідей на релігійно-суспільні виклики сучасності.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Бабій М.Ю.* Свобода совісті та свобода релігії: концептуальна матриця Католицької Церкви // *Юридична наука.* – 2013. – №3. – С. 118–128.
2. *Бондаренко В.Д.* Релігія і політика // *Релігійна свобода: наук. зб.* – К., 1998. – С. 28–36.
3. *Венедикт XVI.* Енцикліка «Любов у правді». – Жовква, 2010. – 128 с.

4. Документи Другого Ватиканського Собору (1962–1965): Конституції, декрети, декларації. Коментарі; пер. з лат. / Український католицький університет. – Львів, 2014. – 608 с.
5. *Ратцингер Й.* Вера – Истина – Толерантность. Христианство и мировые религии. – М., 2007. – 367 с.
6. *Марціновська Д.С.* Феномен релігійної віри в католицизмі: проблемні дискурси ХХ – початку ХХІ століть: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук: спец. 09.00.11 «Релігієзнавство». – К., 2013. – 20 с.
7. Всеобщая декларация прав человека Принята и провозглашена в резолюции 217 А (III) Генеральной Ассамблеи от 10 декабря 1948 года. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://zakon1.rada.gov.ua/laws/show/995_015
8. *Дзядевич Т.* Відповідальна свобода. [Електронний ресурс] / Тетяна Дзядевич. – Режим доступу: http://katolyckyj-visnyk.blogspot.com/2013/01/blog-post_5112.html
9. Послання його святості Папи Бенедикта XVI з нагоди Всесвітнього дня миру. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://osbm-kyiv.com.ua/poslannya-joho-svyatosti-papy-venedykta-hvi-z-nahody-vsesvitnoho-dnya-myru/>
10. Na świecie wzrasta wrogość wobec religio. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/z-zycia-kosciola/art,17246,na-swiecie-wzrasta-wrogosc-wobec-religii0.html>

Квік Л.В. Зasadничі чинники суспільного миру у вченні папи Бенедикта XVI.

У статті порушуються актуальні проблеми сьогодення, а саме відсутність стабільного миру в світі та зазіхання на основні права людини. Мета – дослідження засадничих чинників миру в світі ХХІ ст. у вченні папи Бенедикта XVI та аналіз запропонованих ним шляхів досягнення суспільного миру. Автор розглядає сучасний стан релігійної свободи у світі та аналізує взаємозв'язок між людською гідністю і релігійною свободою, які є одними з основних прав людини.

Ключові слова: папа Бенедикт XVI, суспільний мир, гідність людини, релігійна свобода.

Квік Л.В. Основные факторы общественного мира в учениях папы Бенедикта XVI.

В статье поднимаются актуальные проблемы современности, а именно отсутствие стабильного мира в мире и посягательства на основные права человека. Цель – исследование основных факторов мира в мире ХХІ века в учении папы Бенедикта XVI и анализ предложенных им путей достижения общественного мира. Автор рассматривает современное состояние религиозной свободы в мире и анализирует взаимосвязь между человеческим достоинством и религиозной свободой, которые являются одними из основных прав человека.

Ключевые слова: папа Бенедикт XVI, общественный мир, достоинство человека, религиозная свобода.

Kvik L. Fundamental factors of social peace in the doctrine of Pope Benedict XVI.

The article violated urgent problems of our time, namely the absence of a stable peace in the world and infringement on basic human rights that guarantees the Universal Declaration of Human Rights of 1948, especially the right to dignity of the human person and the right to religious freedom. The purpose of this article is to distinguish and study the main factors of achievement peace in the world of the XXI century in the doctrine of Pope Benedict XVI and analysis of him proposed ways of achieving social peace. The author examines the modern situation of religious freedom in the world and reveals the negative consequences of its repression. And analyzed the relationship between human dignity and religious freedom, which is one of the fundamental human rights.

Key words: Pope Benedict XVI, social peace, human dignity, religious freedom.

*А.М.Лещенко,
кандидат філософських наук,
доцент кафедри гуманітарних
дисциплін ХДМА*

ФУНКЦІОНАЛЬНІСТЬ ХРИСТИЯНСЬКОГО САКРАЛЬНОГО МИСТЕЦТВА

Мистецтво – феномен, який був і лишається повністю незбагненим за своєю суттю. Чим більше людина розмислює над питаннями, пов'язаними з розумінням його сенсу, тим більше виникає нових питань. Сакральне мистецтво таїть у своїй суті ще більш незвіданого, ще більше не осягненого, ще більше таємничого. У сучасному світі, який нібито з кожним днем все більше секуляризується, звертаючись до «всемогутності» науки, актуальним лишається питання про вплив сакрального мистецтва на людину. Воно й сьогодні достатньо хвилює людину, змушуючи співпереживати, замріюватися, тремтіти тощо. Тому актуальним є питання щодо функціональності християнського сакрального мистецтва, адже розуміння його дає можливість збагнути ті зрушення у світовідчутті та світосприйнятті людини, які відбуваються в процесі сприйняття творів сакрального мистецтва. Звідси випливає і мета дослідження, яка полягає у висвітленні здатності християнського сакрального мистецтва виконувати певні функції, які мають безпосередній вплив на вірянина (а подекуди і на людину, абсолютно далеку від релігії) та сприяють формуванню її певних світоглядних орієнтирів. Маємо визначити низку функцій, які є пріоритетними для цього мистецтва та мають безапеляційний вплив на людину.

Для творів класичного мистецтва пріоритетним є відображення реальної дійсності, щоправда, світське мистецтво відображає також явища ірреального характеру. Але якщо класичне мистецтво, виконуючи різноманітні прямі соціально значущі функції, достатньо визначені в науці, звертається до релігійних сюжетів (наприклад, у живописі є твори Караваджо, П.Рубенса, Ф.Сурбарана; у музиці – І.Гайдена, Генделя, М.Мусоргського; в літературі – Й.Вондела, Д.Мільтона, Г.Сковороди, Г.Гейне, Г.Сінкевича та ін.), то метою такого звернення є допомога людині пізнати сутність ірреальних явищ. Водночас сакральне мистецтво, навпаки, призначене лише

для їх презентації як явищ, що не можуть бути досягнутими в принципі. Тобто створення художніх образів в творах релігійного мистецтва має на меті втілення ідеї суто релігійно-догматичного змісту з тим, щоб у процесі його сприйняття людиною забезпечити ефект таємничості та неосяжності сакральних релігійних символів. Цей ефект досягається також завдяки посиленню елементу релігійної естетики. Звідси випливає необхідність визначення особливостей та механізмів, що забезпечують функціональну специфіку творів сакрального мистецтва, предметом інтересу якого є лише тематика релігійного життя.

Проблеми християнського сакрального мистецтва вивчали та аналізували у загальних тенденціях розвитку Т.Буркхардт, Є.Яковлев, Ф.Шуон, С.Абрамович, П.Саух, П.Герчанівська, М.Мельничук; окремі види сакрального мистецтва розглядали Т.Моїсеєва, Б.Раушенбах, Е.Мірзоян, І.Ібрагімов, І.Солярська, Л.Гнатюк, З.Лановик, О.Клековкін та ін.

Так, С.Абрамович, аналізуючи [1] в праці «Церковне мистецтво» витоки сакрального мистецтва як соціального явища, доводить його особливості у зв'язку з розвитком церковного мистецтва в цілому. Безперечно, позиція автора сприяє розкриттю історичних джерел походження церковного християнського мистецтва та висвітленню основних моментів їх взаємодоповнення. Розкриваючи особливості ортодоксального церковного погляду, сутність і значення сакральних зображень та церковного мистецтва загалом, автор акцентує увагу на посиленні біблійної естетики. Це сприяє наближенню змісту творів до сприйняття його не лише віруючою людиною, а й представниками світського соціуму. Концепція С.Абрамовича дає змогу зрозуміти стрижневі механізми суттєвого впливу творів сакрального мистецтва на релігійну свідомість віруючої людини, а також на окремі елементи свідомості світської людини, зокрема її морально-естетичні почуття, погляди та ідеали.

Є.Яковлев, також досліджуючи природу зв'язку мистецтва зі світовими релігіями, виявляє в структурі релігії систему мистецтв, а також акцентує увагу на проблемах художньо-релігійної цілісності. Аналізуючи особливості стилістичних напрямів у різних релігійних системах, він показує суть соціальних аспектів художньо-релігійної цілісності. Такий підхід сприяє наближенню змісту творів сакрального мистецтва до релігійного світосприйняття віруючої людини на основі психологічного реформування елементів її релігійної свідомості. Розглядаючи проблему художнього образу та

висвітлюючи його естетичні та релігійні доміанти, Яковлев доводить, що «структура суб'єкта художньої творчості включає соціально-емоційне ставлення до світу; переважання ж у ньому емоційного елемента необхідна умова створення художнього образу» [5, 63]. Безперечно, важливим є те, що основні доміанти естетичного та релігійного в понятті художнього образу пов'язуються вченим з існуванням канону в сакральному мистецтві. Слушним також є авторське тлумачення сутності людського релігійного сприйняття, структуру якого значною мірою визначає сам предмет релігійної свідомості, який є елементом об'єктивної реальності [5, 100].

Над проблемою психологічного впливу на людину творів мистецтва та творів сакрального мистецтва працює сучасний дослідник Н. Яновський [6]. З'ясовуючи специфіку впливу на людину мистецтва, вчений відзначає відсутність при цьому будь-яких критеріїв, окрім її власного смаку, а це призводить до певної плутанини у вирішенні названої проблеми. Тож він робить важливий крок – створює класифікаційну модель впливу мистецтва. Зокрема, пропонує трьохкомпонентну модель структурної будови художнього твору, основою чого виступає єдність матерії, форми та енергії. Так, високий рівень впливу засобів музичної виразності на емоційно-почуттєву сферу людини забезпечується завдяки системності цього впливу. Щодо специфіки впливу творів сакрального мистецтва автор вважає важливим фактор інтеріоризації змісту цього мистецтва, його вплив на емоційно-почуттєву сферу віруючого, який живе в реальному соціально-культурному середовищі. Однак вважаємо, що така закономірність може поширюватися і на людину з суто світськими поглядами. Нам імпонує позиція вченого, згідно з якою сакральне мистецтво виникло і розвивалося на основі підпорядкування художніх засад релігійним задля психологічного наближення людини до Бога, збудження в неї релігійних образів і настроїв.

Українська дослідниця П. Герчанівська порівнює сутність, форми та вияви творів християнського мистецтва, аналізує особливості та відмінності релігійної та художньої свідомості. Вона доводить, що для віруючої людини головним у мистецтві є не художній рівень, а саме релігійне навантаження твору. Важливим є визнання подвійної природи християнського мистецтва, оскільки «воно стає засобом збудження і посилення релігійних почуттів, та водночас не втрачає своєї естетичної спрямованості. Зображуючи надприродне, воно не перестає виражати земні почуття і прагнення людей, створює земні

чуттєві образи, взяті з навколишньої дійсності» [2]. Автор доводить, що важливим є наближення змісту творів християнського сакрального мистецтва до емоційно-почуттєвої сфери віруючого, що живе в реальному соціально-культурному середовищі.

О.Левченко вважає, що на основі інтерпретації механізму рефлексії та перенесення його у сферу пізнавальної художньої діяльності пояснюється значення суті божественної істини і тим самим виокремлюються складові системного характеру цього процесу: «У світлі богословського висвітлення можна трієчним чином модифікувати схему художньої пізнавальної діяльності, класифікуючи її модальності: «осяяння» чуттєвого пізнання, «внутрішнє осяяння» інтелектуального пізнання, «вище осяяння» істини божественного одкровення. Своєю чергою, божественна істина є джерелом множинності істин: онтологічних, логічних, моральних, духовних, образне втілення яких здійснюється у мистецтві». [4, 22].

С.Кримський надає особливо важливого значення іконі, яку розглядає як знаряддя «символьного менталітету, котре здійснює зустріч людини з Богом» [3, 119]. Значну увагу він приділяє філософському осмисленню ефекту руху знаків через зворотну перспективу ікони. Філософ доходить висновку, що внаслідок зворотності простору та часу в іконі відбувається літургійна зустріч з силами, що орієнтують людську душу у вічність. Саме це, на наш погляд, є соціально важливою умовою формування своєрідного соціального мікросередовища віруючих людей, яке, відповідно, і зумовлює їхню соціально-доцільну поведінку.

Разом з тим можна стверджувати, що християнське сакральне мистецтво є результатом функціонування цілісної системи, в якій релігійні та художні складові взаємодіють на основі таких спільних властивостей, як символічність, емоційність, алегоричність тощо.

Отже, головним завданням творів сакрального мистецтва як специфічного різновиду класичного є презентації ірреального в символічній формі. Таке ірреальне не може бути досягнутим людською свідомістю у принципі, адже воно презентує наявність ірраціональних явищ, як явищ вищого порядку. Навпаки, для творів світського мистецтва характерні втілення та розкриття образів сакрального. Однак твори класичного мистецтва спрямовані на певне тлумачення сутності релігійних явищ, сприяння процесу інтерпретації їх сенсу та значення в напрямі пізнання їх сутності людиною. Тобто світське мистецтво покликане сприяти пізнанню суті сакра-

льного, а не символічній презентації ірраціональних явищ, які, за релігійно-догматичними нормами, не підлягають усвідомленню.

Отже, на основі аналізу наукової літератури про сутність та специфіку творів християнського сакрального мистецтва можемо визначити його основні функції, зокрема світоглядну, трансляційну, сугестивну, компенсаційну, латентну, комунікативну.

Світоглядна функція сприяє формуванню у людини передусім релігійного світовідчуття, основою якого є психологічна установка довіри щодо існування в природному середовищі потойбічних сил. Ця установка є результативною складовою процесу сприйняття змісту твору сакрального мистецтва, наділення його певним суб'єктивним сенсом та особистісним значенням, що сприятиме формуванню певних світоглядних орієнтирів та пріоритетів.

Трансляційна функція спрямована на забезпечення процесу передання релігійного досвіду від одного покоління до іншого, що відбувається шляхом підтримування релігійних традицій, зберігання та адаптування релігійного досвіду в процесі розвитку науково-технічного прогресу тощо.

Сугестивна функція, що спирається на природний психічний механізм самонавіювання людини, дозволяє в процесі сприйняття творів християнського сакрального мистецтва формувати установку на реальність існування ірраціональних Вищих сил, які не можуть бути усвідомлені за допомогою розуму. Сакральне мистецтво сприяє некритичному сприйняттю людиною отримуваної інформації, яка передається різними мистецькими засобами. Воно «користується» свідомістю для того, аби досягти глибин підсвідомого, глибинно-чуттєвого, яке блокуватиме розум та створить комфортні умови для інсталювання до релігійного простору.

Компенсаторна функція сприяє психологічному переключенню віруючого з конкретних проблем людської життєдіяльності. Вона дає можливість «заповнити» ті духовні ніші, які є вільними чи негативно переповненими на більш емоційно прийнятні. Разом з тим це створює певний психологічний комфорт та емоційну рівновагу.

Латентна дає змогу людині в процесі сприйняття одного і того самого виду сакрального мистецтва перейматись різноманітним почуттів, як позитивних, так і негативних. Це залежить не тільки від контексту твору сакрального мистецтва, а й від психологічної налаштованості людини, яка сприймає цей твір.

Комунікативна функція сприяє процесу соціалізації віруючого,

забезпечуючи єдність його почуттів та думок з іншими прихожанами. Християнське сакральне мистецтво транслює певну інформацію притаманними йому засобами (слово, звук, гармонія тощо) і тим самим збуджує певні почуття, формує відносини, передає ідеї тощо. Тож цю функцію можна розуміти як своєрідну символічно-знакову систему, яка слугує для передавання та збереження релігійно значущих ідей.

Аналіз наукового матеріалу, присвяченого з'ясуванню суті та специфіки творів християнського сакрального мистецтва, дозволяє зробити узагальнення. Так, однією з головних ознак специфіки творів християнського сакрального мистецтва є значне посилення, в межах його художнього образу, релігійного контексту, який домінує над естетичним аспектом. Таке цілеспрямоване підпорядкування комплексу засобів художньої виразності завданню висвітлення у мистецькому творі певної релігійної ідеї сприяє ефекту екстраполяції ідеї існування Надреального. Разом з тим, саме це підпорядкування забезпечує людині психологічну установку на віру в реальність існування у світі надприродних сил, що не потребує процесу усвідомлення. Тому головною метою християнського сакрального мистецтва є своєрідна матеріалізація, завдяки створеному художньому образу, ідеї іманентності Надприродних сил Вищого порядку, які людина повинна не розуміти, а сприймати як даність на рівні довіри. Такий підхід спрямований на досягнення впливу на людину творів сакрального мистецтва, а саме – вона має вірити, що лише Божа істина може відкривати перед нею всі істини іншого порядку, зокрема онтологічні, духовні, моральні та ін. Крім того, сакральне мистецтво має акцентувати увагу віруючого не на художньому сенсі твору мистецтва, а на релігійному навантаженні його змісту. Забезпеченню ефекту екстраполяції таких установок сприяють естетичні аспекти творів сакрального мистецтва, які однозначно пов'язані з ознаками краси та прекрасного, а саме – гармонії, міри, пропорції, симетрії, консонансу. Результативність впливу творів сакрального мистецтва на процес людського сприйняття досягається завдяки зверненню до знакової системи символів. Релігійний символ виступає специфічним засобом художньої виразності з глибокою концентрацією в ньому головної релігійної ідеї за принципом однополярності його надання. Це, у свою чергу, забезпечує високий рівень впливу твору сакрального мистецтва на чуттєву сферу віруючого. Крім символічності, високому рівню ефективності впливу творів

сакрального мистецтва сприяють алегоричність та емоційна насиченість, а також системність та комплексність. Системність розкривається в підпорядкуванні змісту всіх творів християнського сакрального мистецтва єдиній релігійно-догматичній ідеї безумовного існування у світі Надприродного. Комплексність реалізується шляхом використання усіх видів мистецтва, зокрема образотворчого, музичного, архітектурного, театрального-постановчого, літературного. Реалізація зазначеного здійснюється завдяки поліфункціональності християнського сакрального мистецтва, яка й була визначена у дослідженні. Такими функціями є: світоглядна, трансляційна, компенсаторна, сугестивна, латентна та комунікативна.

З позиції дослідження ці функції є пріоритетними у християнському сакральному мистецтві. Разом з тим існує потреба у визначенні ролі таких функцій, як пізнавальна, виховна, катарсисна та ін. Розширення функціональних меж християнського сакрального мистецтва створить позитивні умови для вдосконалення розуміння його коеволюційної суті та ролі в сучасному суспільстві.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Абрамович С.Д.* Церковне мистецтво. – К., 2005. – 205 с.
2. *Герчанівська П.Е.* Художня та релігійна свідомість: спільне та особливе // Мультиверсум. Філософський альманах. – 2005. – №51. – http://www.filosof.com.ua/jornel/M_51/Gerchanivska.htm.
3. *Кримський С.Б.* Ікона та світло софійності // Філософська думка. – 2007. – №3. – С.119–128.
4. *Левченко Е.В.* Искусство как вид познания: автореферат на соискание ученой степени доктора философских наук: 09.00.01 – Санкт-Петербург, 2008. – 49 с.
5. *Яковлев С.Г.* Мистецтво і світові релігії. – К., 1989. – 221 с.
6. *Яновский М.И.* О средствах психологического воздействия искусства на человека // Вопросы психологии. – 2002. – № 6. – С. 84–92.

Леценко А.М. Функціональність християнського сакрального мистецтва.

Аналізується значення функціональності християнського сакрального мистецтва. Визначається його здатність виконувати функції, які мають безпосередній вплив на вірянина. Доводиться, що специфіка творів християнського сакрального мистецтва полягає у посиленні, в межах його художнього образу, релігійного контексту, який домінує над естетичним

аспектом. Зазначається, що забезпеченню ефекту екстраполяції релігійних установок сприяють естетичні аспекти творів сакрального мистецтва, які пов'язані з ознаками краси та прекрасного (а саме гармонії, міри, пропорції, симетрії, консонансу), а також використання алегоричності, емоційної насиченості, системності та комплексності. Реалізація зазначеного здійснюється завдяки поліфункціональності християнського сакрального мистецтва.

Ключові слова: християнське сакральне мистецтво, функції: світоглядна, трансляційна, компенсаторна, сугестивна, латентна, комунікативна

Леценко А.М. Функциональность христианского сакрального искусства.

Анализируется значение функциональности христианского сакрального искусства. Определяется его способность выполнять функции, которые имеют непосредственное влияние на верующего. Доказывается, что специфика произведений христианского сакрального искусства заключается в усилении, в рамках его художественного образа, религиозного контекста, который доминирует над эстетическим аспектом. Отмечается, что обеспечению эффекта экстраполяции религиозных установок способствуют эстетические аспекты произведений сакрального искусства, связанные с признаками красоты и прекрасного (а именно – гармонии, меры, пропорции, симметрии, консонанса), а также использование аллегоричности, эмоциональной насыщенности, системности и комплексности. Реализация указанного осуществляется благодаря полифункциональности христианского сакрального искусства.

Ключевые слова: христианское сакральное искусство, функции: мировоззренческая, трансляционная, компенсаторная, сугестивная, латентная, коммуникативная.

Leshchenko A.M. Functionality of the Sacred Art.

Functionality of the sacred art is analyzed. Its ability to carry out the functions that have an immediate impact on the believer is determined. It is proved that the peculiarity of sacred art works is strengthening within their artistic images, religious context that dominates over the aesthetic aspect. It is noted that the effect of extrapolation of religious statements is contributed by aesthetic aspects of sacred art works associated with features of beauty, in particular, harmony, proportion, symmetry, consonance as well as allegory, emotional intensity, consistency and complexity. The implementation of the said above is done due to multi functionality of the sacred art.

Key words: Christian sacred art, functions: world visional, translational, compensatory, suggestive, latent, communicative.

*С.Л.Шевченко,
кандидат філософських наук,
докторант Інституту філософії
імені Г.С.Сковороди НАН України*

ОСОБЛИВОСТІ РОЗУМІННЯ М.ВЕСТФАЛЕМ ІДЕЙ С.К'ЕРКЕГОРА

Міжгалузевість як діалог між різними дисциплінами є запорукою подальшого розвитку не лише технічних, але й гуманітарних наук. Про це йшлося у вступній доповіді Евандро Агацці на XXIII Всесвітньому філософському конгресі, який відбувся 4–10 серпня 2013 року в Афінах. У лекції Умберто Еко «Деякі зауваження щодо нового реалізму», зачитаній на конгресі та присвяченій Маймоніду, середньовічному філософу, який намагався пояснити і дати нове тлумачення судженням і метафорам, що трапляються у релігійній філософії, ця проблема була висвітлена й на тлі сучасних контекстів. Висловлюючись щодо способів осмислення реальності в контексті постмодерністських уявлень про множинність, поліморфічність новітнього філософського мислення, доповідач також наголосив й на відсутності розуміння того, чим є насправді сьогодні постмодерністська філософія [9]. З огляду на це дедалі актуальнішими постають погляди відомого у світі представника екзистенціальної теології Мерольда Вестфала і переосмислення ним ідейної спадщини Сьорена К'еркегора. У нього К'еркегор виступає не лише «прабатьком» екзистенціалізму, але й передвісником постмодернізму. В українській історико-філософських думці, за винятком праць К.Райди [10; 11] та Р.Соловія [12; 13], фактично відсутні дослідження з даної проблематики.

М.Вестфаль, більшість праць якого присвячено данському мислителю, продовжує й надалі видавати ґрунтовні й цікаві праці про спадщину останнього. Так, у нещодавно опублікованій книжці «К'еркегорова концепція віри» (2014) М. Вестфаль наголосив на тому, що «релігійність С», пов'язувана ним з ідеями С.К'еркегора, є не чим іншим, як аналогом примату практичного розуму І. Канта, котрий «спирається на віру» [20, 270]. Ця книжка стала й свідченням того, що погляди «Великого Данця» мали вирішальний вплив на формування екзистенціальної теології самого М. Вестфала, а

К'еркегорова концепція віри та любові – тими наріжними каменями, які заклали фундамент і під Вестфалеву екзистенціальну етику.

Вона є своєрідним підсумком попередніх праць і поглядів М.Вестфалья, присвячених безпосередньо ідеям та спадщині С.К'еркегора. Кожна з трьох її частин названа М.Вестфалем одним із псевдонімів датського мислителя: перша – Йоганнес де Сіленціо («Страх і трепет») [7], друга – Йоганнес Листвичник («Філософські крихти», «Заключна ненаукова післямова до „Філософських крихт“») [2], третя – Анти-Листвичник («Хвороба до смерті», «Вправи у християнстві») [14].

Ще у передмові до загальної серії видання та самої праці (дана книга Вестфалья видана у серії «К'еркегор як християнський мислитель». – С. Ш.) її головні редактори Стівен Еванс і Пол Мартенс підкреслювали, що сучасне постмодерністське мислення завдячує таким елементам К'еркегорової думки, як іронія, непрямая комунікація, псевдонімічність, і що дискусія, порушена автором, перетинає традиційну межу між філософією і теологією, і що ця праця «не просто академічний трактат про віру», не лише пропедевтика до розуміння творчості, але й «глибоке концептуальне переосмислення етико-релігійних поглядів датського мислителя в контексті сучасності на теренах США». Редактори цього видання також зауважують, що професійна ерудиція надає змогу М.Вестфалю докладно проаналізувати не лише нюанси К'еркегорового складного і різноманітного авторства (починаючи з аналізу праці «Страх і трепет»), але й порушити проблему особливостей «супер-християнського» характеру думки Анти-Листвичника (під час аналізу його пізніших творів), показуючи при цьому важливу к'еркегорівську максиму про те, що істина повинна бути повчальною [20, VII].

Сам М.Вестфаль вже на перших сторінках свого дослідження концепції віри С.К'еркегора не втомлюється повторювати, що данський мислитель, насамперед, «від початку і до кінця є релігійним мислителем» і, конкретніше, що його твори «мають чітко визначений християнський сенс», а завдання самого автора полягає у пошуку відповіді на запитання: «Як стати християнином в християнському світі?» [20, 3].

М.Вестфаль наголошує також на тому (це він уже доводив у своїх попередніх працях), що С.К'еркегор намагається бути «не вчителем, а учнем» [20, 4] і, радше, «не автором, а читачем своїх книг» [20, 6].

Позитивно оцінює американський мислитель і використання С.К'еркегором псевдонімів, адже саме вони, на його думку, «за-

безпечуючи загальне проблематичне тло у питаннях „Що є християнство?“, „Що означає стати християнином у християнському світі“, урізноманітнюють претензійність цих питань і означають, що ці претензії є когерентними одна іншій» [20, 7].

У своїх працях данський мислитель, як це вважає М. Вестфаль, прагне уникнути герменевтики догматизму і нагадати читачеві про вирішальну відмінність між суб'єктивним і об'єктивним мисленням.

«Страх і трепет» С. К'єркегора, підкреслює М. Вестфаль, не є у традиційному розумінні чисто християнським та богословським твором, в якому викладається вчення церкви й пропонується інтерпретація християнської віри, і навіть не є суто філософським, оскільки й сам С. К'єркегор називає його діалектичною лірикою [20, 15]. А у своєму аналізі критики С. К'єркегором Гегеля М. Вестфаль, посиляючись на Джона Стюарта [1], стверджує навіть і те, що данський мислитель критикував не стільки Гегеля, скільки його послідовників, зокрема Гейберга, Мартенсена, Нільсена та інших своїх вітчизняних гегельянців. Адже Гегель, на думку М. Вестфала, є більшим, ніж просто Гегель. На його думку, він є яскравим прикладом великої частини Просвітницького проекту. І фраза «релігія в межах розуму», як центральна тема або завдання філософії релігії Просвітництва, ще у XVII ст. була представлена Спінозою, у XVIII ст. – Кантом, у XIX ст. – Гегелем [20, 20 – 21], [6].

М. Вестфаль погоджується з данським мислителем і в тому, що «віра є довірою до божественних обіцянок і покірністю божественним повелінням, віра – транспізнавальна, тобто вона передбачає повністю особистого Бога» [20, 26]. Якщо, на його думку, для М. Гайдегера життя «означає завжди жити в дорозі, бо це є буттям-до-смерті», для Авраама, – у вірі, це завжди означає жити в дорозі, тому що Божі обітниці, навіть частково виконані, ніколи в цьому житті повністю виконаними не можуть бути. Така віра, стверджує М. Вестфаль, є справою всього життя. І лицар нескінченного зречення та лицар віри, на думку американського дослідника, втілюють чесноту та досконалість, яка, мовою Арістотеля, є моральною чеснотою, а не інтелектуальною [20, 29].

Постійне самозречення постає неодмінною умовою такої віри. Це – останній етап перед вірою. Той, хто цей рух у своєму духовному житті не зробив, – не має справжньої віри. Авраам абсурдно вважає, що отримає Ісаака назад. І М. Вестфаль акцентує увагу на тому, що сам «Сіленціо неодноразово каже нам, що він не може

зрозуміти Авраама» [20, 85], не може зрозуміти цю його віру, припускаючи, що С. К'єркегор, подібно до св. Павла, вважає, що є «божественна мудрість, яка може з'явитися тільки посеред „техногенної розсудливості“ наче безумство» [20, 89]. С. К'єркегор, стверджує М. Вестфаль, пише про те, що він не може зрозуміти Авраамову віру та поринути з усією впевненістю в абсурд, не тому, що він інтелектуально не розвинений, а тому, що йому не вистачає сміливості й смиренності.

Услід за данським мислителем М. Вестфаль переконує, що впевненість сучасного суспільства в можливості досягнення будь-яких висот завдяки власному розуму є ілюзорною і оманливою. На думку М. Вестфалья, теперішнє покоління (в цьому, до речі, свого часу був переконаний і С. К'єркегор) має зрозуміти, що людина за своєю сутністю є пристрасною і найвищою пристрасною в людині є віра. Та, ця віра зовсім відмінна від будь-яких естетичних емоцій, спонтанного потягу серця й вимірюється такими поняттями, як «абсурд» і «парадокс».

Використання С. К'єркегором сократичної, «екзистенціальної масветики» є для М. Вестфалья актуальним методом для сучасної філософії, теології та педагогіки, який, наприклад, надає учневі можливість розпізнавати правду як таку: «У протестантській теології Дух представлений як вчитель, який буде направляти нас до істини» [20, 129]. Сутність і мета цього методу полягають у тому, щоб послідовник або учень став «новою людиною», яка зазнала «перетворення» через скорботу «покаяння» і трансформацію буття, яку можна назвати «другим народженням» [Цит. за: 20, 133].

З'ясовуючи сократично-кантівські витоки к'єркегорівського мислення, М. Вестфаль зазначає: «Сократична модель пристрасного мислителя полягає у тому, що мова ним ведеться про себе, власну природу і особистість, і це не питання, від якого ми можемо або повинні відмежовуватися в безпристрасній об'єктивності. У зв'язку з цим Кант говорить про мислення, фактично, усіх людей, як таке, що схильне до пристрасностей. Це, принаймні, цікаво. Він пише: «Всі інтереси мого розуму, спекулятивні так само, як і практичні, поєднуються в трьох наступних запитаннях: „Що я можу знати?“, „Що я повинен робити?“, „На що я можу сподіватися?“» І. Кант каже нам, що перше питання є спекулятивним, друге практичним, а третє – і спекулятивним і практичним. Але в його «Логіці» він додає й четверте запитання: «Що є людина?», підкреслюючи, що перші три ґрунтуються на четвертому. Потім він додає, що цікавим у зв'язку

з цим є те, що Листвничник збирається зробити, те, що «філософія повинна ... бути здатною визначити: (1) джерела людського знання; (2) ступінь можливого і корисного використання всіх знань; і, нарешті, (3) – межі дієвості людського розуму. Саме останнє з них є не лише найбільш необхідним, але й найважчим [завданням], яким philodox [8] себе не обтяжує». Це четверте питання руйнує, або, щонайменше, перевищує чітке розрізнення спекулятивного і практичного» [20, 149].

Людська суб'єктивність для данського мислителя, стверджує М. Вестфаль, є неодмінною умовою для християнської віри. «Листвничник – кантіанець, який думає, що різниця між божественним і людським знанням є фундаментальним для філософії» [20, 168]. Вічна істина важлива зовсім не парадоксально сама по собі, а тільки у відношенні до існуючої людини. Виходячи з цього, лікар у своїй роботі має спиратися на новітні наукові знання, але його мета і, відтак, сутність його праці полягає у зціленні. Вчений, на думку М. Вестфаля, має бути водночас і лікарем, і проповідником. «Хороший теолог має поєднувати в собі ролі проповідника і вченого, і в цьому сенсі Анти-Листвничник прагне бути хорошим теологом» [20, 232].

Як вважає М. Вестфаль, працю «Хвороба до смерті» С. К'єркегора, якби вона була написана сьогодні, можна було б назвати швидше «феноменологічною», аніж «психологічною». Адже хоча експозиція його твору в підзаголовку «Виклад християнської психології заради настановлення та пробудження» в теоретичному сенсі виглядає строго теологічною і психологічною, але мета виходить за межі теорії й сягає практики творення і пробудження. Мислення С. К'єркегора, доводить М. Вестфаль, фокусується, насамперед, на відношенні, ставленні людини до себе, божественності та духовності, закладеної в ній. Тобто, предметом аналізу данського мислителя, з одного боку, виступає сама людина як синтез нескінченного і скінченного, тимчасового і вічного, свободи і необхідності, а, з іншого, – сам цей синтез, як відношення між двома полярностями, що його складають, та людське ставлення до нього (його усвідомлення).

Вторгнення вічності в час, зауважує М. Вестфаль, відбулося завдяки Ісусу Христу. Саме сприйняття людиною цього феномену – один із головних предметів дослідження у творчості С. К'єркегора. Для нього, як стверджує американський дослідник, «Ісус втілює „божественне співчуття“, яке перебуває в конфлікті з „людським співчуттям“» [20, 261], і «... важливо те, що Ісус у смиренності й

приниженні є „парадигмою“ або „прототипом“ для віруючого» [20, 270]. Таку релігійність М.Вестфаль і називає «релігійністю С» і вважає, що її має дотримуватись та плекати в собі будь-який віруючий. На його думку, це є по-справжньому центральна тема не лише у к'єркегорівській проповідницькій практиці, але і в таких його працях, як «Справи любові», «Для самоперевірки» і «Судить самі». Саме тут, підкреслює М.Вестфаль, криється «telos» К'єркегорової філософії релігії, закладений у його псевдонімах і його справжньому імені: у житті, як саможертвоній любові. Супроти спекулятивних інстинктів гегельянців і лютеранської схоластики, стверджує американський релігійний філософ, «релігійність С» протиставляє щось аналогічне примату практичного розуму І.Канта, хоча це примат практичного, що спирається на віру [20, 270]. І якщо ідеї таких мислителів, як Гегель, Левінас, Дерріда, є важливими для «роботи мислення» М.Вестфалья, то у К'єркегорові він знаходить споріднену душу у набагато більшому ступені споріднення, аніж з будь-яким іншим автором.

Вестфаль визнає актуальність етики С.К'єркегора (яка виходить за межі теології) для сучасності, оскільки вона, на його глибоке переконання, стосується і теперішніх реалій, у яких люди стають тими, ким вони є, або втрачають себе. Божественне повеління любові, яке ретранслюється через Біблію, як це зазначає М.Вестфаль, С.К'єркегор розвинув у мета-етику у своїй праці «Справи любові» (1847). Як пише сам С.К'єркегор про свою працю: «це – християнські роздуми, тому вони не про кохання, а про справи любові» [17, 19]. Згідно з позицією данського мислителя, любов не піддається опису, оскільки «Бог є любов» і Бог незбагнений. С.К'єркегор переосмислює біблійні аспекти духовної любові стосовно еротичної любові і дружби. «У „Справах любові“ він визначає і еротичну любов, і дружбу як форми «любові до себе». Християнська любов, натомість, у його розумінні є любов'ю самозречення, на яких і ґрунтується віра. Тому для данського мислителя любов до себе – огидна. А любов до ближнього – має бути самовідданою [17, 64–66], [3]. В еротичній любові і дружбі як формі «себелюбства», стверджує мисленник, кожен якоюсь мірою любить себе самого. Адже навіть тоді, коли ми любимо друзів і коханців, ми обстоюємо свої інтереси. Крім того, ми розширюємо себе й до одержувача взаємного почуття, тому насправді самі також є частиною об'єкта нашої власної любові. У справжній християнській любові потрібно любити Бога безкорисно.

За К'єркегором, в еротичній любові «Я» визначається як «тіло –

психіка – дух», коханий – також як «тіло – психіка – дух». У дружбі «Я» визначається як «психіка – дух», і друг також визначається як «психіка – дух». Лише в любові до ближнього виявляється власне «Я» (самість), що любить, і визначається просто як дух, і його найближчий як цілком духовний. ... твій ближній, насамперед, Ти» [17, 69]. Тому й любов до ближнього, на думку Данця, є також і «найдоконалішою любов'ю» [17, 77], а той, «хто насправді любить свого ближнього, любить також і свого ворога» [17, 79]. Християнство у повелінні любові, за переконанням Великого Данця, в любові до ближнього підноситься вище відмінностей земного існування. Водночас любов, на його думку, – це виконання Закону Божого й земного (світського).

С.К'еркегор називає також любов справою совісті, адже Бог «міститься в серці кожного по-різному, що є справою совісті; він робить справу серця предметом совісті» [17, 139]. «Любов є справою совісті і, отже, повинна бути від чистого серця і щирої віри» [17, 147].

Співвідносить С.К'еркегор любов і з такими поняттями, як «обов'язок», «вічний борг», «довіра», «надія», «примирення», «милосердя» та ін. Він наголошує на нашому обов'язку любити тих, кого ми бачимо, бути в боргу любові один до одного. Думаючи над неправдивим почуттям, недовірою і ошукуванням, данський мислитель занотовує, що «недовіра має схильність до зла, тоді як добро виступає предметом віри. Недовіра не може підтримувати знання в рівновазі; паплюжить свої знання і, отже, прагне до заздрості, злоби, розбещеності, які вважаються злом» [17, 220]. А справжня «любов не шукає свого; для любові немає мого і твого» [17, 248]. І лише «тоді, коли у нас є той, хто жертвує, відмовляючись від себе в усьому, ми маємо щире любов» [17, 250]. І «любов приховує безліч гріхів, бо любов не судить, і любов усьому вірить. ... вона криється у ... прощенні» [17, 268].

Найголовнішим для М.Вестфалю у к'еркегорівській екзистенціальній діалектиці любові є примат милосердя. Сьогодні здебільшого забувають про істинну сутність цього феномену, фактично асоціюючи милосердя з фінансовою щедрістю. Для С.К'еркегора, як це доводить Джеймі Ферейра, головною ознакою милосердя є його невидимість [16, 198], [4]. Розуміючи християнську любов як «чисту дію», С.К'еркегор тлумачить вираження любові в значенні милосердної симпатії також як певну дію. Таке співчуття, стверджує він, не замінить дії; але це дія, яка залучає нас до унікального саморозвитку іншої людини, незалежно від того, чи це шлях страждання,

горя, смутку, болю, відчаю чи радості, щастя, задоволення. З огляду на це, С.К'єркегор виявляє й екзистенціальний сенс феномену «заслуги». Для нього «заслужити» – означає кінцеву статичну оцінку, результат чогось, тоді як віру, любов, милосердя – розуміє як постійну дію, що виявляється лише в динаміці, в русі. Тому й «заслужити спасіння», на думку мислителя, неможливо.

Підрозділ книги «Трансцендентність і самотрансцендентність: про Бога та душу» «К'єркегор: по той бік онто-теологічної любові до Бога» М.Вестфаль ставить після підрозділу «Левінас: по той бік онто-теологічної любові до ближнього» не випадково, свідомо порушуючи історичну взаємозалежність розвитку філософської думки [15]. Справа полягає в тому, що в інтерпретації американського мислителя Левінасове тлумачення відносин між «Я» та «ближнім» виступає неначе пропедевтикою (з одного боку, поясненням, а з іншого – певним результатом) до к'єркегорівської екзистенціальної діалектики. М.Вестфаль звертається до етичного боку «діалогічної» феноменології Е. Левінаса, зокрема до його концепту етичної відповідальності, жалості до іншого, як найважливішої ланки самотрансцендентності (самоперевершення) людської істоти. При цьому він прагне довести евристичну доцільність екстраполяції левінасівського концепту «ближнього» на ставлення до Бога як до ближнього. Тобто він доводить необхідність намагатися «думати про Бога, як про голос, що звертається до нас із небес».

Насправді це є тим самим, що ми знаходимо і в працях С.К'єркегора. Етична трансцендентність Е.Левінаса, як стверджує М.Вестфаль, неначе забезпечує чудову евристику для ознайомлення з ідеями С.К'єркегора щодо релігійної трансцендентності, оскільки трансцендентність має у їхніх працях «одну й ту саму структуру» [18, 202].

М.Вестфаль доводить, що одкровення передбачає асиметричний «Я – Ти» діалог, в якому «Ти» має пріоритет над «Я». Це відчиняє двері до міжособистісної релігійної трансцендентності, в якій пізнавальна вимір з його діалектикою неприхованості та прихованості телеологічно призупинено у відносинах послуху, довіри, боготворіння і співучасті.

Слідуючи в своїх міркуваннях за С.К'єркегором, М.Вестфаль погоджується з ним у тому, що досвід одкровення можливий лише завдяки вірі, яка забезпечує самотренсцендентність перед образом (обличчям) божественної трансцендентності. Віра, як вважав С.К'єркегор, а за ним і М.Вестфаль, не є знанням у тому сенсі, до якого

прагне спекулятивна філософія. Щоб зберегти таємничість віри як предмета одкровення, на думку М.Вестфалю, С.К'еркегор на прикладі жертвоприношення Авраамом Ісаака наводить п'ять способів існування безодні між вірою та знанням. Це:

- 1) віра Авраама є зустріччю з «mysterium tremendum»;
- 2) віра є реакцією на парадокс [5], тобто таким ставленням, яке не піддається розумінню;
- 3) віра як віра «в силу абсурду»;
- 4) віра як форма божевілля (безумства);
- 5) Авраамовий Бог пов'язаний з залученням особистої мовної гри (Авраам не сказав близьким, для чого з сином йде на гору Морія, бо «поклик віри» не має вербального пояснення). І в цьому С.К'еркегор, на думку М.Вестфалю, підкреслював саме мовний характер самотності Авраама.

С.К'еркегор, на думку американського мислителя, трактує віру як чесноту, але не як інтелектуальну, а як чесноту моральну, зокрема смиренності і мужності. Ця мужність виявляється через Авраамову готовність переносити емоційну травму, шок і самотність. Страждання, що їх завдає така віра, пов'язані як із мужністю Авраама, так і з його смиренням. Тому сутність віри укорінена не в когнітивній сфері, а у сфері людської свободи.

У розумінні М.Вестфалю, Бог Авраама є не просто субстанцією, він схожий на живу істоту, яка мовить, яка прагне одкровення і є не тільки проявом буття Бога, а значно більш фундаментальною його функцією – волею Бога. У цьому зв'язку М.Вестфаль пише і про «інакшість голосу» трансцендентного. Це тлумачення аналогічне К'еркегоровій «непрямій комунікації». Біблійну тезу «віра від слухання, а слухання через Слово Христове» (Рим. 10:17), на думку М.Вестфалю, С.К'еркегор міг би переформулювати, як «віра – це, напевно, слух, слух, що вітає голос Бога» [18, 210].

Як у Е. Левінаса, так і у С.К'еркегора, доводить М.Вестфаль, справжню інакшість можна віднайти не в онтології, а в етиці, або ж, кажучи біблійною мовою Листвичника, «не в створенні, а в гріхопадінні» [18, 216].

На думку М.Вестфалю, мислення С.К'еркегора функціонує, по-перше, згідно з відповіддю Ісуса на запитання про найбільшу заповідь «Люби Господа Бога твого всім серцем своїм, і всією душею своєю, і всім своїм розумом » (Лк. 10, 27); по-друге, згідно з тезою «Люби свого ближнього, як самого себе» (Мт. 22:37–39).

У контексті цього останнього біблійного положення М.Вестфаль і намагається звести погляди С.К'єркегора і Е.Левінаса до спільного знаменника. Водночас він підкреслює також і певну відмінність між ними. Так, для С.К'єркегора, на його думку, той, хто каже «Я люблю Бога», а сам ненавидить свого брата, той є брехуном [18, 216]. С.К'єркегор, вважає М.Вестфаль, переформульовуючи згадану біблійну тезу, пропонує своєрідний етичний імператив любові до Бога, згідно з яким «Ви повинні любити себе так само, як Ви любите свого ближнього, коли Ви його любите, як самого себе». З цим поняттям «вірного себелюбства», стверджує М.Вестфаль, С.К'єркегор вводить телеологічний гуманізм у свою деонтологію, а це може спонукати Е.Левінаса навіть нервувати. Але таким чином він зберігає повеління і обіцянку, закон і Євангеліє в балансі [18, 216].

М.Вестфаль, з одного боку, критично сприймає розуміння С.К'єркегором самотрансценденції як самозречення, а з іншого – позитивно, тому що самотрансценденція є своєрідним відкриттям власної самості людською істотою. «Інсайт як проникливість, – означає принагідно у цьому зв'язку американський мислитель, – ніколи не має бути відокремленим від відповідальності, метафізика від духовності, трансцендентність від самотрансцендентності» [18, 231].

Отже, М.Вестфаль, намагався через переосмислення морально-етичних витоків екзистенціальної діалектики та теології С.К'єркегора трансформувати відстороненість, абстрактність, релятивність та байдужість постмодерністського дискурсу в бік людяності, духовності, повернути його до живої і пристрасної людини, нагадати, що істина має бути повчальною, а людська діяльність в усіх її проявах – насамперед відповідальною. В цьому й криється, на думку американського мислителя, «супер-християнське» значення к'єркегорівської «релігійності С» та загалом його ідейної спадщини для відродження та збагачення духовності сучасних поколінь.

ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ

1. Докладніше див.: Stewart, J. Kierkegaards Relations to Hegel Reconsidered. – New York: Cambridge University Press, 2003. – Рр. xix + 695.
2. Друга частина містить такі параграфи: 7. «Віра як прийняття одкровення»; 8. «Віра як щаслива пристрасть, що долає злочин»; 9. «Віра як пристрасне присвоєння об'єктивної невизначеності»; 10. «Віра як стрибок і прагнення»; 11. «Віра як прагнення Пафосу, який іде проти розуму».

3. К'еркегорова концепція екзистенціальної діалектики любові до «ближнього» мала значний вплив і на «діалогічну етику» Мартіна Бубера, широко відомого єврейського представника екзистенціальної теології.
4. М.Вестфаль посилається також на цю монографію американської дослідниці етичної спадщини данського мислителя.
5. Насправді Сіленціо стверджує існування трьох форм парадоксу: «Дивовижний Парадокс віри», на його думку, є (1) «парадоксом, що робить вбивство праведним і Богоугодним актом»; (2) «парадоксом, який повертає Ісаака Аврааму знову, який жодна думка не може зрозуміти, тому що віра починається саме там, де думка зупиняється»; (3) «парадоксом, де індивідуальна особистість як одинична вища за універсальне...» [20, 41]
6. «... Незадовго до написання «Феноменології духу» (1807) він знайшов спосіб, щоб вигідно говорити про християнство, зберігаючи величезну прірву між собою і засадами ортодоксальності і благочестя. Це було твердження, що релігія і філософія мають однаковий зміст, але різні форми. Релігія має форму уявлень (Vorstellungen), тоді як філософія має форму понять (Begriffe). Християнство є найвищою формою релігії, але це не найвища форма пізнання. Vorstellungen не «правильна» форма істини, тому необхідно перевести мову релігії (повідомлень), у тому числі систематичного богослов'я, в мову спекулятивної філософії (понять) для того, щоб домогтися абсолютного пізнання, адже істинний зміст полягає в його істинній формі. Іншими словами, релігійної дискурсу, як у світському, так і академічному способах суджень, є нижчим сприйняттям істини і потребує оновлення, тлумачення, виправлення філософією. Це гегелівська версія проекту Просвітництва „релігії в межах лише розуму“ [20, 23], – пише М.Вестфаль. Відповідно до гегелівської мови М. Вестфаль переформулює й к'еркегорівську тезу: «Навіть якщо мислитель міг домогтися успіху в перекладі релігійної Vorstellungen у філософське Begriffe, це не означає, що він збагнув віру, розуміючи це, неначе він увійшов до неї або вона увійшла в нього» [20, 25].
7. Перша частина включає такі параграфи: 1. «Віра як справа усього життя»; 2. «Віра як довіра до Божественних обітниць»; 3. «Віра як послух перед божественними наказами»; 4. «Інтерлюдія – три питання посередині справи»; 5. «Віра як телеологічне тимчасове усунення розуму»; 6. «Віра як найвища пристрасть».
8. Під «Philodox» І. Кант розуміє догматичну особистість, закохану у свої власні думки та переконання.
9. Предборська І. «Філософія як запит і спосіб життя»: Інформаційно-аналітичний огляд XXIII світового філософського Конгресу // Філософія освіти. – 2013 – №2 (13). – С.7 – 23
10. Райда К. Ю. Історико-філософське дослідження постекзистенціалістського мислення / Костянтин Юрійович Райда. – К.: Український Центр

духовної культури, 1998. – 216 с.

11. *Райда К. Ю.* Екзистенціальна філософія. Традиція і перспективи. – К.: Видавець Парапан, 2009. – 328 с.
12. *Соловій Р.* Проект Мерольда Вестфала та його внесок у формування герменевтики християнської спільноти у контексті постмодерну // Філософська думка. Sententiae. Спецвипуск IV. Герменевтика традиції та сучасності у теології та філософії. – Вінниця: ВНТУ, 2013. – С.133–144.
13. *Соловій Р.* Виникаюча церква. – Черкаси: Колоквіум, 2014. – 328 с.
14. Третя частина містить такі параграфи: 12. «Віра як бажання бути самим собою – перед Богом»; 13. «Віра як одночасність з Христом – за межами злочину».
15. У своїй праці «Левінас і К'єркегор у діалозі» М.Вестфаль зазначає, що познайомився з працями Е. Левінаса після того, як вже понад двадцять років займався С. К'єркегором, і тому змушений був надолужувати втрачене у вивченні Е. Левінаса [19, 1].
16. *Ferreira, M. Jamie.* Love's grateful striving: a commentary on Kierkegaard's Works of love. – New York: Oxford University Press, 2001. – 336 p.
17. *Kierkegaard, S.* Works of Love: Kierkegaard's Writings, Vol 16 [trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong]. – Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995. – 576 p.
18. *Westphal M.* Transcendence and self-transcendence: on God and the soul. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2004. – 238 p.
19. *Westphal M.* Levinas and Kierkegaard in dialogue. – Bloomington: Indiana University Press, 2008. – 186 p.
20. *Westphal M.* Kierkegaard's Concept of Faith (Kierkegaard as a Christian Thinker). – Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2014. – 294 p.

Шевченко С.Л. Особливості розуміння М.Вестфалем ідей С.К'єркегора.

В статті аналізується специфіка концептуального переосмислення етико-релігійних поглядів Сьорена К'єркегора Мерольдом Вестфалом в контексті сучасності, зокрема і в контексті його полеміки з традиційним постмодерністським світоглядом. Розглядається ідейний та методологічний вплив данського мислителя на становлення та розвиток екзистенціальної теології та екзистенціальної етики М.Вестфала. Досліджується запропонована Вестфалом концепція «релігійності С», в якій примат практичного фактично спирається на віру, яка інтерпретується ним, вслід за К'єркегором, як чеснота, але не в якості інтелектуальної чесноти, а в якості чесноти моральної. Доводиться, що найголовнішим для М.Вестфала у к'єркегорівській екзистенціальній діалектиці любові є примат милосердя.

Ключові слова: теологія, екзистенціалізм, постмодернізм, «релігійність С», віра, любов.

Шевченко С.Л. Особенности понимания М.Вестфалем идей С.Кьеркегора.

В статье анализируется специфика концептуального переосмысления этико-религиозных взглядов Серена Кьеркегора Мерольдом Вестфалем в контексте современности, в том числе и в контексте его полемики с традиционным постмодернистским мировоззрением. Рассматривается идейное и методологическое влияние датского мыслителя на становление и развитие экзистенциальной теологии и экзистенциальной этики М.Вестфала. Исследуется предложенная Вестфалем концепция «религиозности С», в которой примат практического фактически опирается на веру, которая интерпретируется им, следом за Кьеркегором, как добродетель, но не в качестве интеллектуальной добродетели, а в качестве добродетели моральной. Доказывается, что главным для М.Вестфала в кьеркегоревской экзистенциальной диалектике любви является примат милосердия.

Ключевые слова: теология, экзистенциализм, постмодернизм, «религиозность С», вера, любовь.

Sergij Shevchenko Features M. Westphal's understanding of S. Kierkegaard's ideas.

The article analyzes the specifics conceptual rethinking ethical and religious beliefs Søren Kierkegaard Merold Westphal's in the context of today, particularly in the context of his controversy with traditional post-modernistic outlook. We consider methodological and conceptual thinker Danish influence on the formation and development of existential theology and ethics existential M. Westphal. We study the proposed Westphal's concept of «religiousness C», in which the primacy of practice actually based on faith, which is interpreted by him, following Kierkegaard as a virtue, but as an intellectual virtue, but as a moral virtue. It is shown that the most important thing for Merold Westphal in kierkegaardian existential dialectic of love is the primacy of charity.

Keywords: theology, existentialism, postmodernism, «religiousness C», faith, love.

*М.А. Рогинская,
кандидат социологических наук,
адъюнкт Института философии
и социологии Краковского педагогического
университета, Польша*

СМЫСЛ МИРА И ЧЕЛОВЕКА. НАУКА И РЕЛИГИЯ В МЕТАФИЗИЧЕСКОМ НАРРАТИВЕ ПОЛЬСКИХ УЧЕНЫХ

Введение

Макс Вебер писал в свое время о свойственном человеку глубинном ощущении бессмысленности, лежащей в основе мироздания. Этому чувству, по мнению социолога, эффективно противостоит религия. Именно она наделяла космос понятным для верующего смыслом и целью, пока ее упадок – и «расколдовывание» космоса – не лишил его уверенности, что земные труды и страдания не напрасны. В результате процессов модернизации и секуляризации вселенная Нового времени, описанная холодным языком науки, утратила телеологическое измерение и эсхатологическое обетование [15, 127].

Вебер не первый обратил внимание на то, что экзистенциальная драма современного человека разворачивается на фоне природы, понимаемой в естественнонаучных категориях. Современники и последователи этого ученого вполне разделяли его постпросвещенческое убеждение, что по мере развития научного знания религия будет терять свое значение. Такой взгляд на науку хорошо укладывается не только в веберовскую концепцию расколдовывания мира, но и в теорию секуляризации 60-х годов XX века, а в большей степени сохраняется в академическом дискурсе и по сей день. Наш анализ относится к тезису о секуляризирующем влиянии науки как наиболее общему теоретическому обоснованию поставленных в статье исследовательских задач.

Хотя Вебер привнес в социологию интерес к сфере значения и смысла, далее вопрос о смыслообразующем факторе в процессах секуляризации получил функционалистское осмысление. Сегодня попытки объяснить, что в современных обществах происходит со сферой религиозного смысла, чаще всего оперируют представлением о способности религии упорядочивать индивидуальный и социальный опыт, наделяя действительность значением [2, 3, 4, 7].

Религии предлагают законченные смысловые системы или, говоря языком Питера Бергера, символические универсумы, содержащие взаимосвязанные объяснения мира.

Традиционные целостные картины мира в современном обществе, с его культурным плюрализмом, системной дифференциацией и индивидуализмом, наиболее подвержены распаду. И если их уязвимость ни у кого не вызывает сомнений, то наше знание конкретных эмпирических процессов, связанных с этим распадом, продолжает быть крайне недостаточным. Что именно происходит на микро- и мезоуровне в социуме, который не предлагает более ответов на универсальные вопросы? Каким именно образом человек наделяет значением действительность, на чем строит понимание собственной жизни и мироздания в целом? Хотя, по мнению некоторых авторов, распад становится началом рекомпозиции в культуре ее ключевых смысловых систем [6], мы все еще не вполне изучили отвечающие за это механизмы.

Еще менее понятна роль, которую играют в этом отношении наука и научное описание мира, а также их культурное «эхо», с которым имеет дело социальное воображение современного человека. Тема смысла в контексте науки и религии активно обсуждается в интеллектуальных дискуссиях последних лет (инициированных, например, «Новым атеизмом»), однако эта оптика весьма неохотно применяется религиоведами. Несмотря на то, что для большинства из них очевидно цивилизационное влияние науки на современное общество, а некоторые видят в ней одну из основных причин упадка институционального христианства, в Западной Европе практически отсутствуют эмпирические исследования явлений, происходящих на стыке экзистенциального, религиозного и научного поиска.

Совершенно понятно, что нарисованная проблематика имеет свою локальную специфику и зависит от культурного контекста. Далее мы обсуждаем ее в эмпирическом – социологическом – ключе на материале Центральной Европы (Польша). В качестве объекта исследования рассматривается польское научное сообщество (физиков и биологов), которое выбрано как группа, вовлеченная в ежедневную научно-исследовательскую деятельность. Проследим далее, как научная и религиозная рефлексии взаимодействуют в экзистенциальных размышлениях ученых, принимая участие в построении индивидуальных нарративов о смысле жизни и мироздания.

Амальгамная концепция смысла

Дискуссия о смысле мира и человека часто упирается в основной вопрос: что мы понимаем под смыслом? В социологической, психологической и философской литературе можно выделить три основные линии рассуждения на эту тему. Первая, наиболее характерная для психологии, подчеркивает аспект опыта – переживания осмысленности и полноты жизни. Вторая, часто фигурирующая не только в теоретических работах по социологии, но и в соцопросах, акцентирует соотношенность смысла с системой ценностей (что делает жизнь стоящей того, чтобы ее прожить?) Наконец, третья обращает внимание на упорядочивающую роль смыслов, которые придают жизни и познанию цельность. Этот, третий, аспект хорошо осознается всеми упомянутыми науками, однако, отсылая нас к сфере идеи (а вернее, системы идей, объясняющих и организовывающих мир), неизбежно вступает на территорию философии.

Именно философский анализ ярче всего демонстрирует трудность определения, чем является смысл. Как показывают некоторые авторы, поиск смысла редко подчиняется логическим правилам, а потому попытки создать точную дефиницию смысла могут завести в тупик. По выражению Р.Хэпбарна, «жизнь – это не высказывание», и ее нельзя объяснить, исходя из лингвистического контекста [6, 262]. В частности, как бы вопреки упомянутым выше «психологической» и «социологической» парадигмам, философский анализ обнаруживает, что смысл жизни не сводится к ее этической ценности или даже к счастью [16]. Достаточно вспомнить мысленный эксперимент Роберта Нозика: жизнь в виртуальном мире, создаваемом машиной, может быть счастливой, но мало кто решится на нее из-за ее бессмысленности [16, 42–45]. Точно так же, определяя смысл жизни через ее цель, нельзя упускать из виду, что цель эта имеет множественную функцию: она не только аксиологически обосновывает жизнь, а еще делает ее связной и понятной [8, 12].

Перед лицом этих трудностей убедительной кажется инклюзивная оптика, указывающая на то, что смысл – комплексный феномен, включающий в себя сразу несколько факторов и идей. Наиболее ясно инклюзивный подход, как нам кажется, выражен в концепции, которую Джошуа Серчиз предложил назвать амальгамным тезисом [12, 1, 6, 8] и которую в дальнейшем мы будем использовать в качестве инструмента анализа. Этот подход трактует смысл как амальгаму: смысл – не отдельная идея, а сплав нескольких идей и

экзистенциальных ответов, поэтому вопрос о смысле необходимо поместить в более обширную структуру, объединяющую связанные мотивы – прежде всего, экзистенциально значимые для человека.

Таким образом, центральный ответ человека на вопрос о смысле его жизни обусловлен ответами на смежные вопросы и вписан в более глобальный нарратив о мироздании: «смысл жизни – это мировоззрение или метафизические воззрения, обосновывающие сущность нашей жизни», а «познать смысл жизни означает познать действительный метафизический нарратив о жизни в целом» [14, 132–133]. Лишь соотнесенность с общей картиной мира помещает жизнь человека в контекст, где она обретает значимость [12]. И именно здесь следует локализовать те смыслообразующие идеи, которые человек извлекает из доступного ему религиозного и научного объяснения мира и которые использует для построения собственного метафизического нарратива.

Несколько методологических замечаний

Далее мы постараемся показать, что «амальгамный» подход к смыслу не только достоверно отражает смыслообразующие процессы, происходящие на уровне индивидуального мировоззрения, но и объясняет, почему как религия, так и современная наука принимают в них участие. Предметом исследования станет популяция ученых (физиков и биологов), аффилированных в исследовательских институтах Польской академии наук (Институт физики, Институт биохимии и экспериментальной биологии, Центр астрономии им. Н. Коперника), а также в двух крупнейших университетах Польши (Варшавском и Ягеллонском). Выбор наук – физики и биологии – обусловлен их фундаментальным характером, а также историческим влиянием на теологическую и философскую дискуссию о взаимоотношении науки и религии.

Все респонденты занимались в момент контакта эмпирическими исследованиями, что позволило рассматривать науку не только как социальный институт и совокупность знаний, но и как методологию. В целевую выборку вошли 50 ученых (25 физиков и 25 биологов), с которыми были проведены слабо структурированные глубокие интервью, в которых затрагивались взгляды ученых на отношения религии и науки, а также обширный спектр вопросов, связанных с темой сверхъестественного. Именно в таком контексте задавался вопрос о смысле мироздания и человеческой жизни.

Для дальнейшего анализа существенно, что 60% респондентов верили в сверхъестественную реальность (из них лишь 10% не связывали себя с католицизмом), а 36% назвали себя неверующими.

Метафизический нарратив в условиях культурного плюрализма

Ниже будут исследованы нарративы респондентов о смысле жизни и мироздания, а также показаны контексты, не содержащие прямых вопросов о смысле, но вызывающие у респондентов потребность обратиться к этой теме. Как следует из нашего анализа (в полном соответствии с «амальгамным» подходом), размышления польских ученых о смысле встроены в ряд смежных тем. Существенно, что это осознается самими респондентами, которые выражают мнение, что для удовлетворительного ответа на вопрос о смысле необходимо присутствие целостной картины мира – системы антропологических, онтологических и этических объяснений. В то же время часть респондентов отметила отсутствие такой системы как в польском, так и в глобальном культурном пространстве. Ученые, затронувшие эту тему, видят мировоззрение эпохи утратившим экзистенциальные – ценностные и метафизические – ориентиры. Это лишает вопрос о смысле жизни твердых оснований или вообще стирает с повестки дня: *«Эта первая в истории человечества система, которая не предлагает человеку никакой экзистенциальной, эсхатологической позиции»* (неверующий доктор астрофизики, f2).

Свою собственную позицию респонденты видят как альтернативную картину мира массового общества, вытекающую из опыта самостоятельного, в том числе научного, мышления. Этот аспект личного выбора мировоззрения особенно подчеркивается неверующими учеными. Перед лицом отсутствия культурного ответа на вопрос о смысле мира и человека доминирующая институциональная религия (римский католицизм) с ее системой традиционных объяснений переживается ими как недостаточная. Множественность религий, с которыми сталкиваются часто на зарубежных научных стажировках, релятивизирует религиозную картину мира и упоминается как причина утраты веры и сакральной концепции смысла. Все вышеизложенное подтверждает социологический диагноз: несмотря на присутствие в Польше доминирующей религии (римского католицизма), польские ученые ощущают себя частью плюралистической культуры, где сами несут ответственность за построение

мировоззрения из доступной палитры идей, в том числе и научных*.

Амальгамная тема (1): вера и разум

Стремясь вычлениить осевые структуры, организующие «амальгамный» нарратив о смысле, следует обратить внимание на его **религиозную и нерелигиозную** парадигму. Присутствие или отсутствие широко понимаемой религиозности коррелирует с конфигурацией смежных мировоззренческие решений.

Наиболее важным из последних, вероятно, является для респондентов определение достоверного знания. Рядом с эпистемологическим вопросом: **Можно ли принять какое-либо утверждение без доказательств?** стоит этический: **Морально ли принимать что-либо на веру?**

Неверующие ученые, как правило, отвечают на оба эти вопроса отрицательно. Достоверное знание видится как подлежащее верификации на основании эмпирического, повторяемого опыта или же стройных логических аргументов. Рационально-эмпирический, соответствующий научной методологии, подход к правде имеет выраженную этическую окраску: вера без доказательств воспринимается в лучшем случае, как детская доверчивость, в худшем – как самообман. Собственная позиция нередко переживается, как просвещенная «взрослость»: *«Это слишком простой ответ», «дети в детском саду могут поддаваться таким иллюзиям»* (неверующий профессор биологии, b19).

Аргументация неверующих чаще всего имеет агностический характер: смысл (как и Бог) не то, что будто бы не существует, но, как недоказуемый, не может приниматься во внимание. Эта фундаментальная трудность ведет к прекращению поиска:

«Что могло бы придать [мирозданию]смысл? (...)Я уже поставил на этом крест. Тут я приближаюсь к своей агностической позиции: я не говорю, что смысла нет, но его нельзя определить» (неверующий профессор астрофизики, af12).

Та же тема в нарративах верующих ученых акцентируется иначе. К размышлениям о вере и разуме добавляется вопрос: **Насколько важно точное знание лично для меня?** На вопрос об

* Хотя ученые-католики склонны принимать христианское мировоззрение «в пакете», также и они используют сложные стратегии, приспособливая религиозный нарратив о смысле к собственным размышлениям на смежные, в частности научные, темы. Ниже мы рассмотрим некоторые из них (ср. также [10]).

этичности принятия некоторых суждений без доказательств верующие респонденты отвечают положительно. Такие утверждения об абсолютном, религиозном смысле мира и человека не только можно принимать, но и следует это делать, поскольку они соответствуют личному опыту осмысленности бытия: *«Мир, в котором есть Бог, так как я это чувствую, полон смысла и красоты. И я от него не собираюсь отказываться»* (верующий габлиитированный доктор биологии, f16).

Легко заметить, что в высказываниях верующих респондентов присутствует измерение, которого мы не находим у неверующих: это личный религиозный опыт. Они – тоже по-своему эмпирики, однако к этому опыту не подходят с научным инструментарием. В отличие от неверующих, верующие респонденты принимают двойственную концепцию правды: «мирской», доступной науке, и «небесной», не только не подлежащей верификации человеческим разумом, но и более фундаментальной. Эта, вторая, правда субъективно важнее, чем первая: *«Это для меня важнее, чем рациональное поведение и рациональное объяснение мира. Если говорить на языке физики, то временная шкала тут намного длиннее»* (верующий профессор астрофизики, af15).

Амальгамная тема (2): образ вселенной

Принятие эпистемологического и экзистенциального решения о вере организует также субъективный взгляд на природу: *«Я не говорю, что могу рационально доказать, что была какая-то причина [мироздаия], я знаю, что это не обязательно так. Но я выбираю такую версию, выбираю, что была причина, и все не появилось случайно»* (верующий профессор астрофизики, af16). Такая личная, основанная на выборе оптики, интерпретация природы неоднократно становится элементом нарратива о смысле, который далее опирается на менее точные категории – образы и их эмоциональные оценки. Вопросы, лежащие в основе этих размышлений, можно сформулировать так: **Что «говорит» мне о смысле исследуемый мир? Какое место занимает в этом мире человек?**

Вселенная становится для ученых источником кардинально отличных переживаний. С одной стороны, образ бесконечного космоса, где нет никого, кто слушает человека, может вызывать сильную эмоциональную реакцию [13, 167–168]. Вселенная кажется чуждой, обезчеловеченной, а отсюда и лишенной смысла – имеющего лишь

человеческое измерение, сам же человек представляется песчинкой на ее фоне. В этом случае образ вселенной подтверждает ее бессмысленность и укладывается в нерелигиозную парадигму*. С другой стороны, вселенная может восприниматься сквозь призму гармонии и красоты. И хотя такое переживание характерно также для неверующих ученых, лишь верующие трактуют его как подтверждение осмысленности мироздания. Таким образом, религиозная и нерелигиозная оптика формируют противоположные трактовки одного и того же научного мотива:

а) неверующий и отрицающий абсолютный смысл профессор астрофизики: *«Когда смотришь на весь этот ужасный бардак, на сталкивающиеся галактики, взрывающиеся звезды, гамма-всплески и так далее, трудно не задаваться вопросом: а каков, собственно, в этом смысл? Это первый, основной, а второй: что я здесь делаю?»* (af12).

б) верующий и утверждающий осмысленность мироздания профессор астрофизики: *«Когда я смотрю на мир (...) ну, это нечто потрясающее. То, что Вселенная познаваема такими маленькими существами, как мы, которые теснятся на таком осколке, вокруг какой-то провинциальной звездочки в какой-то галактике (...) Эта логика вселенной – для меня это такой знак, что должна быть какая-то более глубокая мысль»* (af16).

Амальгамная тема (3). Детерминизм, случайность, автономия человека

Исследование природы особым образом формирует социальное воображение ученых. Однако осмысление природы порождает и корпус прото-философских, по своему характеру, идей. Одной из важных для польских ученых тем является детерминизм и случайность в природе, а также свобода воли человека. Вопрос, который в самой общей формулировке можно представить так: **В какой степени сущность человека исчерпывается законами природы? Сохраняет ли человек свою автономию по отношению к ним?** – отсылает к философским диспутам времен возникновения науки. Эта тема неоднократно побуждала респондентов заговорить о смысле жизни.

Можно указать на отчетливую тенденцию: смысл – прежде всего абсолютный – переживается учеными как нечто, выходящее

* В нескольких случаях он стал одним из первичных факторов, повлиявшим на утрату веры и отрицание абсолютного смысла.

за рамки природной необходимости. Осмысленность придает жизни суверенный контроль над нею (ср. [9]). Смысл, таким образом, связан с утверждением автономии человека по отношению к природе, в то время как мир, в котором все сводится к закономерностям или случайности, оказывается лишенным смысла:

«Мир, в котором все детерминировано, законы известны (...) [в нем] нет свободы воли, мы ведем себя так, как ведем, потому что вынуждены. Потому, что частицы в нашем теле так организованы (...) Зачем он существует? Ну, существует, потому что существует (...) Это образ мира, который для меня просто отталкивающий (...). Но это не согласуется с современной физикой» (верующий профессор физики, католик, f10).

Можно выделить три конфигурации размышлений на эту тему. Абсолютный смысл жизни и мира отклоняют ученые, которые: а) с позиции натуралистического редукционизма (человек исчерпывающе описывается законами природы) отрицают также автономию человека; б) несмотря на свой редукционизм, оставляют за человеком автономию и объясняют ее, исходя из индетерминизма субатомного мира, недостаточности научного знания или просто опыта интроспекции. Обе группы можно отнести к нерелигиозной парадигме. Абсолютный смысл признает третья группа – легко узнаваемый религиозный тип: ученый признает в человеке автономное начало (трансцендирующую законы свободную волю) и внеприродную, «недетерминированную» составляющую мироздания.

Из этого сопоставления следует, что хотя тема автономии человека в природе встроена в нарратив о смысле и спонтанно «всплывает» в разговоре о нем, не она является определяющей. Для признания абсолютного смысла мира и человека необходима вера в какую-либо форму внеприродной реальности, основанная на эпистемологическом решении о возможности принятия некоторых утверждений без доказательств. Это показывает устойчивость религиозной и нерелигиозной парадигм в нарративе о смысле польских ученых.

Амальгамная тема (4). Душа, смерть, эсхатологическая перспектива

Хорошо видно, что «амальгамный» нарратив о свободе воли и природной необходимости организуется не только онтологической, но и антропологической проблематикой. Натуралистический редукционизм в понимании человека неизбежно ставит кантовский

вопрос о субъектности человеческого разума – ставшего предметом исчерпывающего научного описания [ср. 5]. Вопрос: **Сводится ли разум человека к тому, что может описать наука?** естественным образом приводит респондентов к другому: **Есть ли у человека душа?** Вера в душу как сущность, обладающую нравственной субъектностью и вырванную из природных закономерностей свободой воли, – очередная постоянная составляющая религиозной парадигмы*. В свою очередь, вопрос о душе связан со смежным вопросом: **Есть ли жизнь после смерти?** В этом случае прослеживается устойчивость религиозной и нерелигиозной парадигмы. Верующие ученые исходят из непреходящего характера своей экзистенции, в основном определяя смысл посредством эсхатологической перспективы (например, как духовный рост или земную работу, приближающую спасение души, исполнение своего призвания на земле и др.). Неверующие отрицают жизнь после смерти и абсолютный смысл, замещая его, в основном, «малыми», повседневными смыслами.

«Малые», гедонистические и альтруистические, смыслы

Респонденты разделяют абсолютный и земные смыслы (в других формулировках: «*метафизический*» и «*практический*» – af12, «*требующий размышлений*» и «*повседневный*» – af12, «*большой*» и «*малый*», «*на бытовом уровне*» – b17). Хотя ценность «малых» смыслов признают и верующие ученые, нарратив о них развивают преимущественно неверующие. При этом ключевым оказывается ответ на нравственные вопросы: **Морально ли жить для собственного удовольствия? Есть ли у человека обязанности перед другими?**

Можно четко различить две основные группы «малых» смыслов – гедонистическую и социальную. И те, и другие встречаются в одном мировоззрении, поскольку на оба вопроса ученые обычно отвечают положительно: человек должен жить для себя, но и быть полезным другим. «Малые» смыслы типично обосновываются данными эволюционной психологии, социобиологии и других наук.

Гедонические смыслы объясняют, в соответствии с необходимостью удовлетворения потребностей человека, приумножения его витальных сил, самореализации, наслаждения или счастья. Они близки к психологическому пониманию смысла как ощущения полноты жизни:

* Эта вера была присуща также религиозным ученым, не исповедующим католицизма.

«Это дает ответ на вопрос о смысле (...) Мы очень сложные организмы, со сложной нервной системой, которой нужны очень разные, сложные, стимулы. Поэтому то, что нам приносит радость и удовлетворение, имеет разные формы – это может быть любовь, семья, деятельность на пользу общества, образования, для науки, творчество и восприятие искусства и культуры» (неверующий профессор биологии, bf4).

В свою очередь, **социальные смыслы** основаны на необходимости несения помощи людям, завершения важных для них дел (в частности, научных), воспитания детей:

«Смысл такой, чтобы что-то в этой жизни сделать, и мне кажется, что я что-то там сделал в жизни (...) Если что-то после человека останется, хорошо. Какие-то там публикации хотя бы (...) А в личном отношении, так то, что есть дети, это тоже какой-то смысл» (верующий профессор физики, не католик, f20).

Выводы

Выше мы привели несколько взаимозависимых контекстов, содержащих тему смысла. На основании сказанного попытаемся сформулировать некоторые выводы группы польских физиков и биологов относительно смыслообразующих процессов на стыке науки и религии.

Мы показали, что тема смысла жизни и мироздания вписана в ряд смежных тем, что соответствует «амальгамной» концепции смысла. В исследуемой популяции эти темы касались следующих вопросов: *Можно ли принять какое-либо утверждение без доказательств? Морально ли принимать что-либо на веру? Насколько важно точное, верифицированное знание лично для меня? Что «говорит» мне о смысле исследуемый мир? Какое место занимает в этом мире человек? В какой степени сущность человека сводится к законам природы? Сохраняет ли человек свою автономию по отношению к ним? Есть ли у человека душа? Есть ли жизнь после смерти? Есть ли у человека обязанности перед другими? Нравственно ли жить для собственного удовольствия?* Большая часть ответов на эти вопросы была связана с естественнонаучной тематикой и размышлениями о вселенной, однако некоторые являлись осевыми – организующими другие. Таков был, как нам кажется, вопрос о природе достоверного знания, позволяющий принять или отклонить Абсолют, абсолютный смысл жизни, душу или

жизнь после смерти, которые имели для респондентов одинаковый эпистемологический статус.

Решение эпистемологического вопроса организовывало религиозный и нерелигиозный нарратив о смысле, причем обе конфигурации обнаружили у респондентов устойчивые свойства. Так, ученый-католик, в основном, признавал абсолютный смысл мира и человека, рассматривая его в эсхатологических, религиозных категориях, и считал, что существует недоступное для рационально-эмпирической верификации знание, видел смысл в красоте и гармонии мира, осмысленность и автономность в действиях человека. Нерелигиозный ученый из агностических соображений отрицал абсолютный смысл и выдвигал на первый план «малые» – гедонистические и социальные – смыслы. Достоверным было для него знание, обоснованное рационально и эмпирически. Красота мира и свободная воля человека, если и признавались, не интерпретировались в категориях абсолютного смысла, а осмысленность жизни строилась на объясняемых нередко фактами науки – гедонистических и социальных ценностях.

Можно, далее, сделать вывод, что польское общество имеет типичные черты современной плюралистической культуры с ее множественной «правдой», однако сохраняет и католическую систему смыслов, которая оказалась значимой для большей части ученых. При этом существенно, что хотя ученые-католики склонны к целостному восприятию этой системы, адаптация ее связана с усилием, направленном на согласование религиозных положений с индивидуальными размышлениями, в том числе на научные темы. Неверующие ученые также прилагают усилия, конструируя мировоззрение самостоятельно и в равной степени используя научный контент. Таким образом, размышления ученых о смысле связаны с мировоззренческой работой, направленной на поиск ответов на смежные вопросы. Такое индивидуальное усилие по построению удовлетворительной картины мира типично для общества поздней современности.

Определенные обобщения можно сделать в отношении секуляризирующего влияния научной деятельности на мировоззрение ученых. Мы видели, что научный контент может обосновывать противоположные тезисы в религиозных и нерелигиозных нарративах о смысле. Его роль, вероятно, зависит от «амальгамной» конфигурации, в которую он встроен. Это указывает на отсутствие

секуляризирующего действия непосредственно науки, которая скорее усиливает действие других факторов, чем является ключевым фактором сама. Можно предположить, что основные «амальгамные» решения приняты респондентом еще до начала научной деятельности, однако для подтверждения этой гипотезы необходимо биографическое исследование.

Наконец, следует обратить внимание на особые – не обсуждаемые в статье – случаи размывания границ религиозной «амальгамы» под воздействием науки и/или религиозной памяти. Можно предположить, что эти случаи были связаны с неокончательным характером ответа на некоторые смежные вопросы, часть которых оставалась без ответа. Такие мировоззрения характеризовались нестабильностью, динамичностью и открытостью, а нередко и экзистенциальным драматизмом. При этом наука также играла роль усиливающего фактора, снабжая данными, нуждающимися в осмыслении и умножая сомнения.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. *Baggini J.* What's It All About? Philosophy and the Meaning of Life. – Oxford: Oxford University Press, 2005.
2. *Berger P., Luckmann Th.* Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning: The Orientation of Modern Man. – Gütersloh: Bertelsmann Foundation Publishers, 1995.
3. *Berger P.* The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion. – New York: Anchor Books, 1995.
4. *Geertz C.* Religia jako system kulturowy // Е. Mokrzycki (ред.), Racjonalność i styl myślenia. – Warszawa: IFiS PAN, 1992. – С.498–554.
5. *Habermas J.* Zwischen Naturalismus und Religion. – Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2005.
6. *Hepburn R.W.* Questions about the Meaning of Life // Religious Studies. – №1: 02. – 1966. – С.125–140.
7. *Hervieu-Léger D.* Religion as a Chain of Memory. – New Brunswick, NJ, Rutgers University Press, 2000.
8. *Metz T.* Meaning in Life: An Analytic Study. – Oxford, Oxford University Press, 2013.
9. *Nielsen K.* Linguistic Philosophy and 'The Meaning of Life' // The Meaning of Life, E. D. Klemke (ред.). – New York: Oxford University Press, 1981. – С.177–204.
10. *Nozick R.* Anarchy, State and Utopia. – New York: Basic Books, 1974.

11. Rogińska M. Relacje nauki i religii: strategie światopoglądowe polskich przyrodników // *Studia Religioologica*. – №48:1. – 2014. – С.83–99.
12. Searchis J. The Meaning of Life as Narrative: A New Proposal for Interpreting Philosophy's «Primary» Question // *Philo*. – №12:1. – 2009. – С.5–23.
13. Smith Ch. Why Christianity Works: An Emotions Focused Phenomenological Account // *Sociology of Religion*. – №68:2. – 2007. – С.165–178.
14. Thomson G. On the Meaning of Life. – South Melbourne: Wadsworth, 2003. – С.132–33.
15. Weber M. Szkice z socjologii religii. – Warszawa: Książka i Wiedza, 1995. – С.127.
16. Wolf S. Meaning in Life and Why It Matters. – Princeton: Princeton University Press, 2010.

Рогінська М.О. Сенс світу і людини. Наука і релігія у метафізичному нарративі польських учених.

Стаття присвячена соціологічному розгляду змістотворних процесів, що відбуваються на стику науки і релігії в сучасному природничонауковому співтоваристві Польщі. На матеріалі 50 глибинних інтерв'ю з польськими фізиками і біологами показано «амальгамний» характер конструйованого ними нарративу про сенс світобудови і людського життя. Питання про сенс вимагає формулювання суміжних питань, відповіді на які в досліджуваній групі залучують науковий або релігійний контент. Нам вдалося виділити дві стійкі – нерелігійну та релігійну – «амальгами» таких відповідей.

Ключові слова: фізика, біологія, наука, релігія, сенс, глибинні інтерв'ю.

Roginskaya M.A. Смысл мира и человека. Наука и религия в метафизическом нарративе польских ученых.

Статья посвящена социологическому рассмотрению смыслообразующих процессов, протекающих на стыке науки и религии в современном естественнонаучном сообществе Польши. На материале 50 глубинных интервью с польскими физиками и биологами показан «амальгамный» характер конструируемого ими нарратива о смысле мироздания и человеческой жизни. Вопрос о смысле требует формулировки смежных вопросов, ответы на которые в исследуемой группе включают научный или религиозный контент. Удалось выделить две устойчивые – нерелигиозную и религиозную – «амальгамы» таких ответов.

Ключевые слова: физика, биология, наука, религия, смысл, глубинные интервью.

Roginskaya M. Meaning of universe and human life. Science and religion in the metaphysical narrative of the Polish scientists.

This article proposes a sociological analysis of the meaning-making

processes that occur at the intersection of science and religion in the modern scientific community in Poland. On the material of 50 in-depth interviews with Polish physicist and biologists we show an «amalgam» character of their narrative about meaning of universe and human life. The problem of meaning demands answers on related questions, which in the studied grouping involve some scientific and religious content. It is possible to identify two stable «amalgams» of such responses – the religious and non-religious ones.

Key words: physics, biology, science, religion, meaning, in-depth interviews.

*В.В. Науменко,
аспірант Інституту філософії
імені Г.С. Сковороди НАН України*

ЕТИЧНИЙ ЗМІСТ КОНЦЕПЦІЇ СИМВОЛІЧНОГО ІНТЕРАКЦІОНІЗМУ ДЖ. Г. МІДА

Джордж Герберт Мід (1863–1931) – американський філософ, відомий як ідейний засновник концепції символічного інтеракціонізму. Він належав до кола чиказьких прагматистів і в цьому контексті знаний як один із класиків соціології і соціальної психології. Етика Міда стосується людських взаємодій як конститутивного елементу творення соціальної реальності, розвитку індивідуальної самості та моральної свідомості. Проблемне поле цієї актуальної нині соціальної етики, що висуває питання про належну організацію суспільного простору, становить дослідження співвідношення індивідуального і спільного блага.

Концепція, яку Мід представляє, вирізняється яскраво вираженим міждисциплінарним характером: вона міститься на перехресті соціології, психології та філософії. Варто зауважити, що зацікавлення етичною проблематикою не типове для дослідників Міда. Це зумовлено вже тим, що їхня увага зосереджується зазвичай на соціальній теорії, положення якої дістали більш розгорнуте висвітлення в працях американського мислителя. Великою мірою питання етичних конотацій наштовхується на джерелознавчу проблему. Творів Міда, присвячених власне етиці, опубліковано небагато: їх перелік може бути вичерпанним низкою статей та певних розділів у головних його працях. Але їх значущість для цілісного осмислення Мідової творчості виявляється в тому, що такі визначні дослідники, як Д. Міллер та Г. Йоас, здійснюють окремі етичні розвідки творчості цього мислителя, спираючись також і на архівні матеріали.

Етика, як вона зображена у самого автора концепції або як вона може бути реконструйована з його текстів, ґрунтується на основних оригінальних сюжетах символічного інтеракціонізму. Дж. Мід відходить від традиційної побудови етичної теорії, з припущенням про певний конститутивний елемент людської природи, а натомість досліджує комунікативний, інтерсуб'єктивний характер людського

буття [1, 14–15]. Моральність, на його думку, має своєю передумовою соціальність. «Наша моральність здобувається завдяки нашій соціальній поведінці, – знаходимо у Міда, – як соціальні істоти ми є моральними істотами» [2, 385]. Продовженням цієї думки є твердження про комплементарність соціального і морального порядку: «Порядок всесвіту, в якому ми живемо, є моральним порядком. Він став моральним порядком завдяки методу самоусвідомлення (self-conscious) представників людського суспільства» [3, 247]. Це означає, що інтерсуб'єктивні взаємодії (мовно опосередковані інтеракції) розглядаються не лише у світлі формальних суспільних структур чи інтерналізованих соціальних процесів, але й у перспективі світу належного, цінностей і цілей моральних суб'єктів діяльності.

На наш погляд, інкорпорація морально-етичної складової в соціальну теорію варта дослідження вже тому, що розкриває глибший вимір думки Джорджа Міда, надаючи їй більшої виразності та об'ємності.

В обґрунтуванні етичних засад Дж. Мід долучається до давньої суперечки в історії етичних ідей, а саме тієї, що точиться довкола універсалізації протилежних начал – формального чи матеріального – в царині моралі. Згідно з таким розподілом, розрізняють етики – деонтологічну (обов'язку) та телеологічну (відповідальності). Як відомо, ці крайні позиції представлені, з одного боку, філософською системою І.Канта, з іншого – утилітаризмом Дж. Міля та Є.Бентама. Деонтологічна етика є автономною й апріорною, її принципи не можуть бути виведені інакше, як із свободи волі. За характеристикою формальності, важать не вчинки як такі, а виконання обов'язку з поваги до морального закону, який має форму категоричного імперативу. На противагу Кантові, телеологічна етика виводиться з припущення про кінцеву мету людини. Утилітаризм постулює спільне для всіх людей прагнення до задоволення й уникнення страждання. Відповідно, моральні норми і принципи, за відомою формулою, повинні сприяти «щастю найбільшої кількості людей».

Дж. Мід підходить до аргументації обох сторін з критичною настановою. Водночас його критика є конструктивною, адже вона спрямована на те, щоб певним чином поєднати деонтологічну етику з телеологічною. У зв'язку з цим Девід Міллер використовує метафору провалля, над яким Мід прагне звести міст [4, 232].

Щодо вад концепції утилітаризму Мід погоджується з Кантом у тому, що суб'єктивне визначення блага (за критерієм задоволення

чи незадоволення) не може бути об'єктивною основою для побудови моральної теорії. Власне задоволення чи то примноження щастя, на думку американського філософа, – не мотив для дії морального суб'єкта, а можливий вияв почуттів, що супроводжує досягнення бажаного результату [4, 233].

Разом із тим Мід піддає критиці кантівське бачення, згідно з яким універсальний принцип етики ґрунтується на припущенні про раціональну природу індивіда. Сформульований Кантом моральний імператив, за яким максима одиничної волі може стати підвалиною всезагального законодавства, передбачає встановлення такого стандарту поведінки, завдяки якому дії всіх людей (розумних істот) можуть, принаймні в принципі, бути узгоджені між собою і перебувати в гармонійній єдності. Натомість для Міда важать ситуації конфліктів цінностей і цілей, таких ситуацій, коли «ви не маєте ніякого стандарту», коли «просто узагальнення принципу вашої дії не допомагає» [2, 382]. Мід піддає сумніву уявлення про раціональні засади буття, намагаючись з'ясувати те, що лежить в основі самої раціональності. Такою основою постає соціальність, яка «надає універсальності етичним судженням і лежить в основі популярного твердження, що голос усіх є універсальним голосом; тобто кожен, хто може раціонально оцінити означену ситуацію, погоджується» [2, 380]. На переконання мислителя, етика як така стає можливою лише в межах людської спільноти, виникаючи в свідомості індивідів «на підставі факту загальної соціальної залежності всіх цих індивідів одного від одного (або факту загальної соціальної залежності кожного з них від суспільства як цілого чи від решти всіх інших) і на підставі їх усвідомлення, відчуття чи свідомого розуміння ними цього факту» [5, 321].

Кант і представники утилітаризму, на думку Міда, здійснюють спільні спроби знайти спільне, об'єктивно значуще підґрунтя моральної дії. Проте, незважаючи на протилежність передумов, обидві позиції взаємодоповнюють одна одну. Як два боки єдиної монети, вони відповідають на різні питання, припускаючись при тому однаковою мірою «гедоністичної помилки». Її сутність полягає в розумінні мети як досягнення власного задоволення, тимчасом як її можна визначати через об'єкт бажання, до якого спрямовані внутрішні зусилля особистості [2, 383–384]. Таких висновків доходить американський філософ, підкреслюючи, що жодна з позицій не здатна універсалізувати обидва – формальний і змістовий – аспекти дії,

мовляв, «утилітаризм не може поєднати моральність із мотивом, а Кант не може поєднати мораль з метою» [6, 124].

Звичайно, намір «звести міст над проваллям» неможливо здійснити, не ставши на той чи інший бік, щоб розпочати будівництво. Тож Мід починає з царини матеріальної етики, що зумовлено специфікою самого запитування про цілі і цінності, які лежать в основі моральної поведінки. Як і прихильники концепції утилітаризму, він також виходить із міркування про те, що поведінка індивіда первинно конститується його власними інтересами [2, 386]. Щоправда, схожість Міда й утилітаристів доволі поверхова, оскільки Мід вкладає в поняття мети зовсім інше значення. Він відходить від нейтрального її визначення як притаманної всім людям властивості бажати задоволення, а натомість розглядає внутрішні імпульси з точки зору їх вираження в результатах дії, тобто робить спробу надати роль мотиву.

Осмислення «цілей, що мають цінність у самих собі», демаркує суто американський напрямок думки – прагматизм – із його зацікавленням темою досвіду в світлі людської діяльності, практики. Дія, витлумачена в контексті «problem-solving activity», постає атрибутом самого розуму, що спрямований на знаходження адекватної відповіді на вимогу конкретної ситуації. Це означає, що мета розгортається не лінійно, будучи наперед заданою, а перебуває в процесі реконструювання й осмислення, починаючи від внутрішньої фази діяльності – власних настанов. Критерій визначення валідності мети для спрямування діяльності полягає в її відповідності мотиву: «цілі мають бути бажаними в самих собі, насправді сприяючи вираженню і задоволенню імпульсів» [2, 383–384]. А те, що спонукає до переформулювання цілей, є постійною перевіркою бажань, мотивів щодо їх можливих результатів для соціальних зв'язків. Тобто важливим є те, як процес досягнення відбувається з точки зору співжиття людей, «реалізації самості як соціального буття (social being)» [2, 386]. Тож «бажані самі в собі» цілі корелюють із розумним мотивом, який, як підкреслює Мід, не може і не повинен, за (його) визначенням, суперечити соціальності. Виходить, по-перше, що будь-яка мета зазнає перевірювання «соціальністю», або, інакше кажучи, моральністю, оскільки на кожному етапі дії виноситься моральне судження щодо майбутніх наслідків; по-друге – що моральна поведінка є до того ж раціональною. Згідно з такою логікою, одним із фундаментальних положень Мідової етики є «отождошення цільової діяльності з моральною діяльністю» [7, 316].

Формальний аспект дії Мід універсалізує завдяки вже згаданому розумному мотиву, відповідно до якого пропонує свій варіант «категоричного» імперативу: «Коли справа доходить до проблеми реконструкції, існує одна суттєва вимога – всі охоплені інтереси потрібно брати до уваги. Людині потрібно діяти з референцією до всіх охоплених інтересів» [2, 387]. Такий формальний принцип залишає позаду уявлення про суспільний пазл, в якому можуть «скластися» всі окремі моральні акти суб'єктів, наділених розумом, а натомість зосереджується на конфліктному аспекті соціальної матерії – зіткненні таких цілей і цінностей, які не можуть співіснувати в одній площині. Отже, моральний імператив, який визрів у zenіті доби Просвітництва, перетворюється з правила для вчинення на метод.

Проте варто уточнити, що метод, на який покладається Мід, є науковим у значенні точних наук. Справді, американського мислителя надихали значні здобутки на ниві природничих знань, які мали місце впродовж XIX століття. Подеколи Мід захоплено пише про scientific age, бажаючи перейняти досвід цієї галузі знань для ефективного задоволення нагальних потреб сучасного йому суспільства. Такі сподівання не можуть не викликати скепсису: уже пролунали в європейській думці блискучі методологічні уточнення щодо взаємин точних і гуманітарних наук, підкресливши їх розбіжності як в аспекті предметів дослідження (у В. Дільтея), так і стосовно власне методів (у неокантіанців В. Віндельбанда, Г. Ріккерта). На захист Міда тут можна навести принаймні той факт, що він, навчаючись у Німеччині в свої студентські роки, слухав лекції Дільтея та, більше за те, писав під його керівництвом дисертацію. Навряд чи можна припустити, що він лишався осторонь тогочасної методологічної проблематики, знакової для всієї гуманітаристики. Тим паче, що вона становила коло актуальних проблем для фундатора таких наукових напрямів, які, відповідно до термінології Дільтея, належать до «духу». І саме методологічний вибір Міда зумовив подальше «прочитання» концепції символічного інтеракціонізму в світлі т.зв. розуміючої соціології.

Є й більш істотний момент, який не дозволяє вважати позицію Міда виявом редукціонізму та інтелектуальної наївності. У вирішенні моральних проблем дослідник пропонує звернутися до нормативного процесу наукового дослідження. Подібно до науковців, що досліджують факти, моральна людина має взяти до уваги всі цінності, залучені до конфліктної ситуації, тобто створити наукову

гіпотезу [8, 462–463]. Процес морального реконструювання «за своєю логікою... ідентичний процесу відмови від старої теорії, з якою науковець ідентифікував себе», адже подальшої значущості можуть набути «інші конфліктні спостереження і гіпотези» [9, 380]. Успіху гіпотеза досягає, коли науковець гармонізує конфлікти та ідентифікує себе з нею. За аналогією, самість, що має справу з сутнісними проблемами, суперечливими цінностями, втрачає цілісність своєї організації, внаслідок чого «виникають різні тенденції в рефлексивній думці як конфлікти різних голосів одних з одними» [9, 379]. Нова самість постає тоді, коли конфліктні інтереси узгоджені між собою. Отже, за допомогою моральної рефлексії людина вирішує, як можливо їх усі гармонізувати.

До того ж, науковий метод не забезпечує від хибного рішення, так само як не гарантує і адекватної гіпотези. Як зазначає Г. Йоас, системне поєднання етики і науки відбувається у Мідовій думці на основі експериментального методу [6, 121]. Спільне між моральною рефлексією і наукою полягає в тому, що вони не можуть базуватися цілком на дедукції: цінності не дедукуються з інших цінностей, а наука являє собою не лише логічно узгоджену систему, а містить також суттєву практичну складову [6, 128].

Метод потрібен для визначення умов вирішення проблем, оскільки він є «високорозвинутою формою безстороннього інтелекту (*impartial intelligence*)» [3, 237–238]. Тож, будучи формою свідомості – «інтегральною частиною людського інтелекту», який неможливо «вимкнути» за бажанням [3, 237], він ототожнюється з умовами самої об'єктивності, які дозволяють певним чином подолати обмеження суб'єктивної позиції. Коли не існує відповіді «правильно» чи «неправильно», виникає потреба в раціональному дослідженні як пошуку адекватного рішення в певній ситуації, здійснення розумних змін в організації соціальної поведінки.

Проте змальований образ людини-вченого в царині етики, як здається, не слід розуміти буквально. Адже сам автор даної концепції звертає увагу на засадничі відмінності кожної з галузей. Цінності, на противагу фактам, не нейтральні за значенням: вони конституують уявлення про ідеал, сферу належного [3, 239]. Від наукових проблем, каже Мід, можна зрештою відмовитись, коли немає бажаного розв'язку. А от соціальне життя, динаміка якого постійно привносить нові виклики, надає нові контексти, потребує дії, адже людина змушена так чи інакше діяти. У такому розумінні науковий

метод є спробою знайти шлях до виважених, максимально неангажованих, відповідальних рішень. Як підкреслює Мід, він є «війною з догматизмом, де б він не виник – у доктрині, культурі чи у соціальній практиці» [3, 238].

Як зазначає Г.Йоас, Мід, змінюючи розуміння дії як такої, прагнув показати взаємозв'язок поступу самості з моральною свідомістю [6, XX–XXII]. Феномен самості вчений осмислює через наявну в ній динамічну структуру з компонентами «І» та «те», нерозривно пов'язаними між собою. Можливо, сутність цього феномену краще відображає поняття організації, всередині якої ці компоненти перебувають у постійному діалозі, взаємотрансформують один одного. Кажучи загалом, «І» – це особистісний компонент, безпосередньо самість, що діє, а «те» – рефлексія стосовно власної самості, об'єктивне ставлення до самого себе. Походячи із соціальної драми, «І» і «те» абстрагуються у свідомості людини, стають форумом для внутрішнього діалогу, де, «якщо «І» говорить, то «те» слухає», «якщо «І» атакує, то «те» відчуває удар» [9, 376]. Зауважимо, що мова і мислення, організовані у внутрішньому спілкуванні, є комплементарними складовими організації самості. «І» і «те» утворюють складний форум мислення, на якому повсякчас відбувається діалог між «різними голосами».

Отже, самість інтегрує в собі як нормативно-ціннісні настанови суспільства, так і особистісні аспекти, що виконують різні функції: рівень «те» через образи іншого та узагальненого іншого сприймає соціальне очікування; рівень «І» постає критиком наявних поведінкових шаблонів і творцем нових, він наділений такими рисами, як автономність, непередбачуваність, безпосередність. За складовою «І» Дж. Мід закріплює потенційну відповідь на присутні у досвіді самості настанови інших, але «її відповідь на них міститиме щось нове», оскільки компонент «І» дарує «відчуття свободи, ініціативи» [5, 178].

Певний характер співвідношення особистісного та саморефлексивного начал самості («І» і «те») визначає той шабель розвитку моральної свідомості, що зумовлює відповідну поведінку. Чиказький мислитель вирізняє три рівні моральної (тобто також і соціальної) поведінки, розташовуючи їх у висхідному порядку. На першому рівні моральної свідомості перебувають доісторична людина і дитина. Позбавлена міркувань про майбутні наслідки, така поведінка реалізується імпульсивно, поза оцінюванням з точки зо-

ру універсальності залучених об'єктів [4, 229–230]. Другий рівень традиційних суспільств унеможлиблює індивідуалізм, оскільки тут спрацьовують норми звичаєвості. Моральний закон за формулою «я повинен» йде не від власної самості. Як зазначає Девід Міллер, особистість тут постає як «практично суцільне «те», яке не випробує творчого компоненту самості, «І»» [4, 230]. Останнім, найбільш розвиненим, що долає обмеженості перших двох, постає раціональний рівень. Істинна моральна дія ґрунтується на людській когнітивності: людина розуміє функціональне співвідношення між своєю поведінкою та поведінкою інших осіб. Поведінка, базована на розумному визначенні та виборі об'єктів для досягнення цілей, включає також визначення засобів, завдяки яким ці об'єкти можна досягти. Розумну поведінку можна також назвати моральною, оскільки, по-перше, існує усвідомлення динамічного зв'язку соціальної ролі індивіда з соціальними ролями інших, по-друге, здійснюється контроль (силами розуму) власної поведінки, який водночас допускає можливість долучитися до реконструювання соціальних інституцій [4, 238].

Протиставлення особистісного і нормативно-ціннісного змісту в свідомості суб'єкта дає можливість Міду зобразити дві поширені поведінкові моделі, від яких він відмежовується. Теоретик спростовує крайні позиції еґоїзму, який зводить індивідів суспільства до атомів, кожен з яких керується інтересами власної користі, і колективізму, що нівелює індивідуальність особистості. Разом із тим неодмінно виникають деякі алюзії на гегелівську діалектику – «І» і «те», втілюючи протилежні тенденції, водночас синтезовані в організації самості. За такою діалектичною логікою моральна свідомість у своєму розвитку проходить своєрідні стадії від «суб'єктивного» (теза) до «об'єктивного» (антитеза), суперечність яких «знімається» на наступному раціональному шаблі.

Внаслідок ототожнення індивідуального і суспільного блага морально-раціональна поведінка, за Мідом, має своєю передумовою не чистий індивідуалізм, але «соціальний індивідуалізм» [4, 238]. Самість, маючи особисті інтенції, цілі, неминуче враховує соціальні настанови, патерни поведінки, що вже перетворились на елемент, діалектичну особливість власного мислення суб'єкта. У внутрішньому діалозі «І» схильне конфліктувати з «те», розмовляти чи ж сваритися з нормативно-ціннісними настановами узагальненого іншого, змінювати інституційні приписи. Однак «взяті разом, вони

конституують особистість, так, як вона проявляється у соціальному досвіді» [5, 179]. Так, очевидною характеристикою самості постає відкритість, пластичність: вона здатна до реконструювання власних поглядів і форм поведінки.

Наведені морально-етичні сюжети, що дістали експліцитне вираження (хоча б у статусі архівних знахідок), репрезентують прагматично висловлену філософію дії, яка використовується загалом у соціальній психології. У такому «схрещенні» етика постає «проблематизацією людської поведінки в соціальному середовищі» [10, 986]. Суспільство й індивід тлумачаться як дві сторони одного процесу: завдяки соціальному контексту твориться людська самість, а індивід, що здобув власне «обличчя» в процесі соціалізації, творить свою соціальну спільноту, суспільство в цілому.

Отже, у розгляді класичних проблем нормативної етики (як-то – визначення співвідношення формальних і матеріальних засад останньої) Мід займає позицію «над». Однак, на нашу думку, ця позиція не зводиться лише до наміру здійснити синтез, а імплікує метаетичне питання про природу та механізм обґрунтування етичних суджень. У соціальному житті розумне поведження передбачає найвищий рівень розвитку самості, який водночас є найвищим рівнем моральної свідомості. Брати до уваги соціальні очікування, настанови суспільства, але, разом із тим, здійснювати їх критичний перегляд та висловлювати власні судження означає розуміти свою роль і роль інших, бути співучасником творення соціальної реальності.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Baeten E.M.* Rethinking the socially constituted self as the subject of ethical communication // *The Journal of Speculative Philosophy*. – 1999. – Vol.13. – №1. – P. 1–18.
2. *Mead G.H.* Fragments on ethics // *Mind, self, and society from the perspective of a social behaviorist* / [ed. by Charles W. Morris]. – Chicago : University of Chicago, 1934. – P.379–389.
3. *Mead G.H.* Scientific Method and the Moral Sciences // *International Journal of Ethics*. – 1923. – №23. – P.229–247.
4. *Miller D.* George Herbert Mead: self, language and the world. – Texas : University of Texas Press, 1973. – 280 p.
5. *Mead G.H.* *Mind, self, and society from the perspective of a social behaviorist*. – Chicago : University of Chicago, 1934. – 401 p.

6. *Joas H.G.* H. Mead: a contemporary re-examination of his thought. – Cambridge : MIT Press, 1997. – 304 p.
7. *Mead G.H.* The Philosophical Basis for Ethics // International Journal of Ethics. – 1908. – №18. – P.311–323.
8. *Mead G.H.* The philosophy of the act. – Chicago : University of Chicago, 1938. – 780 p.
9. *Mead G.H.* The social self // Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods. – 1913. – №10. – P.374–380.
10. *Mcndieta E.G.* H. Mead: linguistically constructed intersubjectivity and ethics // Transactions of the Charles S. Peirce Society. –1994. – Vol. 30. – №4. – P. 959–1000.

Науменко В.В. Етичний зміст концепції символічного інтераціоналізму Дж.Г.Міда.

У статті досліджуються оригінальні морально-етичні сюжети символічного інтераціоналізму, які зазвичай перебувають у тіні соціальної психології Міда та потребують висвітлення. Головна особливість Мідової етики полягає в тому, що ця етика є інтегральною частиною соціальної теорії у зв'язку з тезою про відповідність морального і соціального порядку. Автор аналізує проблематику нормативної етики, в царині якої ним здійснено спробу розв'язати суперечність між формальним і матеріальним визначенням моралі на основі прагматичного тлумачення цілі. Окреслюється перехід Міда до метаетичного дослідження природи і механізму обґрунтування етичних суджень, зокрема щодо конфліктних цінностей і цілей, які виникають у соціальному житті.

Ключові слова: Дж.Г.Мід, деонтологічна етика, телеологічна етика, моральна реконструкція, науковий метод, самість, рівні моральної свідомості.

Науменко В.В. Этическое содержание концепции символического интеракционизма Дж.Г. Миды.

В статье исследуются оригинальные морально-этические сюжеты символического интеракционизма, которые преимущественно находятся в тени социальной психологии Миды и нуждаются в освещении. Главная особенность Мидовой этики состоит в том, что эта этика является интегральной частью социальной теории в связи с тезисом о соответствии морального и социального порядка. Автор анализирует проблематику нормативной этики, в сфере которой Мид совершил попытку разрешить противоречие между формальным и материальным определением морали на основании прагматического толкования цели. Очерчивается переход Миды к метаэтическому исследованию природы и механизма обоснования этических суждений, в частности, к конфликтным ценностям и целям, которые возникают в социальной жизни.

Ключевые слова: Дж.Г.Мид, деонтологическая этика, телеологическая этика, моральная реконструкция, научный метод, самость, уровни морального сознания.

Naumenko V. The ethical content of G.H. Mead's conception of symbolic interactionism.

This article examines the original moral and ethical themes of symbolic interactionism that are staying mainly in the shadow of Mead's social psychology and have to be elucidated. The main feature of Mead's ethics is that it is an integral part of social theory. Its central thesis is based on the complementary character of the moral and social order. The author analyzes classical issues of normative ethics concerning Mead's attempt to overcome the contradiction between deontological and teleological foundations. Mead did so defining morals based on pragmatic understanding of ends. It is considered Mead's meta-ethical investigation of the nature and mechanism of justification of ethical judgments. Mead's approach deals with the conflicts between different ends and values in social life. In such perspective moral agent is called to harmonize them by the rational examination.

Key words: G.H. Mead, deontological ethics, teleological ethics, moral reconstruction, scientific method, self, levels of moral consciousness.

К.М. Богун,
*аспірантка кафедри філософії
та культурології ЧНПУ імені Т.Г. Шевченка*

ОНТОЛОГІЯ ЖАХЛИВОГО ТА АНТИФОБІАЛЬНІ ПРАКТИКИ В ЛІТЕРАТУРНИХ КАЗКАХ К. ЧУКОВСЬКОГО

У традиційній європейській культурі вагоме місце завжди належало атифобіальним практикам – філософським, релігійним, правовим, мистецьким та ін. Як вважає Ф. Ар'єс, культурні практики за своєю природою та сутністю стосуються передусім подолання страху смерті [Див.: 1, 330]. Цю тезу не заперечує, а підтверджує факт «фобіального повороту» у філософії та світогляді ХІХ ст. та формування культури жаху другої половини ХХ – початку ХХІ ст. Якщо культурні практики *стратегічно* є спрямованими проти страху, то ця стратегія здійснюється через протилежні (амбівалентні тактики) – класичні антифобіальні дискурси та неklasичні і пост-модерні практики хорору.

Нові цивілізаційні виклики початку ХХІ ст. в сфері геополітики та екології, суттєве погіршення психічного здоров'я людей (численні фобії, депресії, аутизм тощо), масове застосування небезпечних антифобіальних практик на кшталт алкоголізму та обжерливості – все це у своїй сукупності створює нову онтологію страху та жаху на початку ХХІ ст. І цю онтологію треба осмислити як виклик сучасній людині, на який вона повинна знайти систему адекватних відповідей. Це визначає потребу у філософських і, зокрема, естетичних рефлексіях з приводу феноменів страху і жаху. Особливо важливим є дослідження та актуалізація антифобіальних дискурсів у контексті сучасної соціально-політичної та культурної ситуації в Україні.

Тема страху та розробка антифобіальних практик – інваріантна сфера філософування та, певною мірою, одна з провідних функцій філософії. Особливо яскраво ця функція була реалізована у філософії античності. Достатньо нагадати, що принцип атомізму став відомим людству завдяки спробі Демокріта знайти універсальну антифобіальну практику в межах фаталістичного оптимізму. Яскраві взірці філософського протистояння страхам – промови Сократа, твори Епікура, Сенеки, Епіктета та інших античних філософів. Середньовічна філософія відкриває амбівалентність феномену страху, протистав-

ляючи негативний його аспект та відповідні терористичні практики і позитивний (тимористичний) дискурси. Це відкриття позитивного аспекту страху по-новому переосмислюється Гегелем, який розглядає страх з діалектичної точки зору – як фактор розвитку. На іраціоналістичних засадах феномен страху розкривають А.Шопенгауер, С.К'єркегор та Ф.Ніцше. А філософи ХХ ст. переносять акцент уваги на категорію жаху. Зокрема, М.Гайдеггер вважає, що саме жах визволяє людину з-під влади «Ман» та наближає її до вічності.

Окрему монографію «Філософія жаху, або парадокси серця», присвячену сутності жахливого переважно на матеріалі сучасного кінематографу, написав американський естетик на ім'я Ноель Керролл (Noël Carroll). Він досліджує феномен жахливого на основі *психоаналітичної* методології, але його цікавить не стільки теоретичний аспект жахливого, скільки технології жахливого, які можна було б застосовувати в артефактах арт-хорору. Зрозуміло, що в такому контексті не йдеться про актуалізацію та пошук антифобіальних практик: Н.Керролл пропонує новий варіант «перспективних» жахів – особливих, нових страхів перед невідомими до цього часу людству загрозами [Див.: 8]. Цим висновком він значною мірою визначає розвиток американської кіноіндустрії жаху наприкінці ХХ – початку ХХІ ст. Ф.Ар'єс у книзі «Людина перед обличчям смерті», навпаки, бажає висловити прагнення невеличкої еліти антропологів та соціологів не тільки актуалізувати антифобіальні дискурси, спрямовані проти страху смерті, але й гуманізувати їх. Він активно виступає проти поширення практик вилучення смерті з соціального та індивідуального життя [Див.: 1]. Пошуку сучасних антифобіальних практик на гуманістичній основі присвячує своє дослідження «Філософія страху» Л.Свендсен [Див. 3].

У розробці проблематики страху і жаху ми спираємось на праці таких зарубіжних та вітчизняних дослідників ХХ та ХХІ ст., як С.Аверінцев, М.Бахтін, У.Бек, М.Бонопарт, А.Ветлесен, М.Волошин, Ж.Деломо, С.Жижек, Ю.Кристева, С.Пролеєв, Ж.-П.Сартр, Ф.Ріман, Ф.Фуреди, Дж.Фрезер, Е.Фромм, Л.Шестов, У.Еко та ін. Крім того, в статті використовуються окремі положення з досліджень тоталітарних практик взагалі та радянських зокрема (Т.Адорно, Х.Арендт, А.Безансон, О.Зінов'єв, К.Поппер, В.Райх, Р.Редліх, О.Білий, О.Бойко, О.Волкова, К.Гаджієв, В.Кантор, М.Попович, Г.Почепцов, М.Риклін, Л.Сауленко, М.Столяр, М.Хренов, В.Шамрай та ін.).

Новизна. Серед антифобіальних дискурсів ХХ ст. важливе місце

належить літературній або авторській казці, яка ще не стала предметом дослідження саме в такому аспекті. Принципова філософічність літературної казки (ця риса значною мірою відрізняє літературну казку від класичної) передбачає наявність певних форм осмислення феноменів страху і жаху, а також конкретні антифобіальні практики. Метою цієї статті є виявлення та аналіз антифобіальних практик у літературних казках К. Чуковського, об'єктом – феномени страху і жаху в рецепції літературної казки ХХ ст., а предметом – специфіка філософсько-естетичного витлумачення феноменів страху і жаху та відповідних антифобіальних практик у площині протистояння авторських дискурсів та тоталітарних практик (на матеріалі літературних казок).

Якщо етнічну приналежність визначати за матір'ю, то видатного філолога, письменника та дитячого поета, Конія Чуковського, можна вважати українцем. Його матір походила з Полтавської губернії. Вона виховувала сина в осяяному її добротою та красою просторі співучої українській мови. Від неї Чуковський запозичив величезну працездатність та любов до української пісні. [Див.: 6, 43–47]. Щодо тонкого почуття гумору, то атмосфера Одеси, мабуть, також додала до творчості Корнія Івановича шарму неповторного гумору. Якщо до всіх високих оцінок творчості Чуковського додати ще й ті, які нам вдалося виявити під час реконструювання його розуміння феноменів страху і жаху та відповідних антифобіальних практик, то ми можемо сказати про унікальну духовну та інтелектуальну інтуїцію цього митця. Така інтуїція робить твори, написані нібито виключно для дітей, сповненими мудрих висновків, філософських вимірів (зокрема, феноменологічних алюзій) та навіть історичних пророцтв, які не втратили своєї актуальності й сьогодні.

В аспекті естетики жаху цікавою та навіть загадковою є літературна казка «Тараканище». Щирий подив викликає те, як автору «Тараканища» вдалося вижити в умовах репресій, коли знищувалися навіть абсолютно лояльні до влади діячі культури. Адже натяки на образ Сталіна та відповідні владні практики є нині абсолютно прозорими. Те саме можна сказати і про відтворення загальної атмосфери жаху 30–50-х років:

*Только и слышно,
Как зубы стучат,
Только и видно,
Как уши дрожат...*

Та треба підкреслити, що казка вийшла ще в 1922 р. В квітні цього року відбувся XI з'їзд РКП (б), останній з'їзд, на якому був присутній Ленін. І саме тоді Сталіна було обрано генеральним секретарем ЦК РКП (б). Тільки наприкінці (!) 20-х рр. Сталін здобув остаточну перемогу над своїми політичними конкурентами та став керувати державою одноосібно. Тобто літературна казка Чуковського виявилася блискучим політичним прогнозом або навіть пророцтвом:

*Вот и стал Таракан
победителем,
И лесов и полей повелителем.
Покорилися звери усатому.
(Чтоб ему провалиться,
проклятому!)*

Певне розуміння феномену жахливого об'єднує казки «Тараканище» та «Украденное Солнце». Та антифобіальні практики в цих казках пропонуються різні. В «Тараканище» жахливе розкрито не тільки як загрозливе, але й як мізерне та гидке. Чуковський одним із перших в ХХ ст. висловив відповідне розуміння жаху, яке значно пізніше сформулював Н. Керролл [Див. 8]. Силу гидкому таргану дає страх звірів, що переростає в жах. Останній інтерпретується як *колективний тип пристрасі*.

Антифобіальні практики цієї казки є філософічними. Мова йде про з'ясування джерела страху, яким є, з погляду автора, вигадка, фантазія. Відповідно жах постає колективним психозом. Спочатку з далеких лісів прибігає кенгуру і сміється над страхами звірів. Сміх «іноземки» не знімає завісу страху з очей: звірі відкидають її «небезпечні» пояснення щодо свого «володаря». Наприкінці казки (знову ж – із далекого лісу) прилітає горобець, який просто не знає про жахи місцевих звірів. Не вступаючи у спілкування із місцевими (тобто, не перебуваючи під впливом конкретної колективної свідомості), горобець спокійно снідає «повелителем». Жах (в акті поїдання маленьким горобчиком таргана) демонструє свою справжню, за Чуковським, природу – природу *ніщо*, перетвореного колективним страхом на *щось*. Автор не зображує *процесу* знищення таргана – він дає на акт знищення одну секунду, щоб підкреслити феномен небуттєвості жахливого.

У контексті естетико-філософського аналізу феномену жахливого найбільший інтерес становить літературна казка К.І. Чуковського

«Украденное Солнце» (1927 р.). На нашу думку, крім сюжетного та художнього рівня в казці присутнім є естетично-філософський підтекст з певними антропологічними та соціально-культурними імплікаціями, в контексті яких автор виражає *своє* розуміння феномену жакливого. В цьому творі К. Чуковський докладно описує нашарування різних практик, що разом формують образ майже апокаліптичної події – зникнення денного світила. Казка розпочинається зі слів:

*Солнце по небу гуляло
И за тучу забежало...*

Отже, «насправді» (або «об'єктивно») Сонце закрила хмара. Якщо додати до цього інші образи казки, проінтерпретовані в площині наукової семантики, то, можливо, Сонце зайшло за хмару (яка була схожа на крокодила) вже перед його заходом. Тобто відразу після цього настала ніч. У цьому контексті можна послатися на деякі міфологічні образи, які є традиційними для позначення шляху Сонця по «Великій Річці» після заходу під землею, де воно, наприклад, за єгипетською міфологією, зустрічає чудовисько, яке хоче його проковтнути. Відбувається боротьба темряви і світла, і світло перемагає. Гадаємо, К. Чуковський використовує назву Великої Річки не випадково. Таким чином автор показує, що нічого жакливого в онтологічному сенсі не відбулося, а те, що відбулося, не має в собі нічого небезпечного, тому що Великою Річкою є небо, єдино можливим «крокодилом» в якому може бути хмара. З цього автор і розпочинає казку. У феноменологічному аналізі Гайдеггера висновок на кшталт «а нічого й не було» має впливати наприкінці, коли те, чого боялися, не відбулося. На відміну від Гайдеггера, який вважає, що «перед-чим страху» – це ніщо [Див.: 5, 305], Чуковський передбачає сходження до страху від конкретного *щось*.

У казці про викрадене Сонце автор цілеспрямовано вводить дитину в світ фантазій та міфологем, де абсолютно звичайна подія заходу Сонця постає в образах жакливого, яке долається (знищується) зусиллями головного героя. Чуковський пише казку для дитини, яка, по-перше, має потребу в жакливіх образах, що роблять її життя цікавішим, по-друге, входить у безпечний для неї особисто і для головних героїв віртуальний простір казки з її гарантованою перемогою добра над злом. Відтак дитина має справу не з жакливім як таким, а з «гарантовано безпечним» «жакливім». Поєднання таких несумісних у логічному сенсі явищ, як жакливе і безпечне,

можливе лише через зміну оптики, яка не виявляє одноразово протилежні (амбівалентні) виміри літературної казки, але концентрує увагу по черзі на одному з них.

Дитина не помічає перших двох рядків, якщо дорослий спеціально не задасть відповідне запитання (між іншим, більшість дорослих теж цих рядків «не бачать»). Тобто сприйняття твору реципієнтом відбувається за Гайдеггером, а не за Чуковським. Для чого ж тоді він розпочинає: «Солнце по небу гуляло. И за тучу забежало...», якщо цього фрагменту, як правило, ніхто не помічає? Як на мене, це маленька схованка сенсу (легше всього приховати щось важливе саме на першому плані, на початку). Цей прихований сенс ускладнює звичайний казково-міфологічний сюжет і робить текст твору якнайменше двомірним, залишаючи місце не тільки для філософського підтексту, але й дозволяючи висловити авторську іронію щодо панівних ідеологічних практик.

Якщо уважно прочитати перше речення, то ми побачимо, що розповідь починається не з наявності «чистого» буття або небуття небесного світила. Цей факт лишається принципово невідомим (кантівська «річ-у-собі»). Казка відштовхується від події, включеної в систему антропоцентричних практик. Саме тому те, що відбулося, виражається дієсловами, які застосовуються для позначення дій людини (гуляло, забігло). Вже з цих дієслів подія розглядається як принципово суб'єктивізована, як кантівська «річ-для-нас». Далі суб'єктивізація події поглиблюється. У віконце виглядає Заєць. Оптика зайця – це оптика боягуза, страх якого творить «щось страшне». Автор досить чітко показує, що страшне не ототожнюється з чимось конкретним. Для зайця будь-що може здаватись таким, що містить у собі загрозу. Напрямок інтенції боягуза посилюють сороки – символ брехні, паніки, механізм їх передавання та закріплення на рівні колективної свідомості («Горе! Горе! Крокодил Солнце в небе проглотил!»). З цього моменту невідома загроза, що у зайця мала форму чогось непевного, набирає форм конкретного лиха. До речі, цікаво, що звинувачення в скоєнні злочину падає не на хижих звірів «рідних лісів» (ведмедя, вовка, лисицю тощо), а на хижака-чужоземця – крокодила. У такий спосіб автор пов'язує механізми формування колективного страху з ідеологічними практиками. Образ лиха є не тільки очевидним для загалу, тобто таким, що не піддається сумніву, але й відтворюється, підтверджується та посилюється за допомогою різноманітних практик членів цього «соціуму». Апогею розвиток

відповідного образу досягає тоді, коли наймогутніші члени «соціуму» (ведмідь та ведмедиця) у розпачі шукають своїх ведмежат, оплакуючи їх так, ніби вони вже загинули. Ці плачі та фантазії на тему жакхливих наслідків лиха відбуваються на тлі повної темряви, в якій навіть плями світла – це очі нічних птахів – філінів, що традиційно створюють атмосферу жакхливого. Всі ці фактори помножують уявне лихо і доводять його до рівня жакхливої події. Тож жакхливе, за К. Чуковським, – це образ, у якому *щось* суб'єктивно страшне набирає онтологічних форм системного, всебічного та непоборного лиха, яке загрожує не тільки конкретному локальному соціуму, а й всесвіту. Досягнувши вищої крапки в розвитку образу жакхливого, автор повертається до початку казки, не замикаючи сюжетне коло, а розпочинаючи новий цикл у розвитку подій: до ведмедя по допомогу приходить дружина «того самого» зайця. Вона надихає ведмедя на боротьбу, змальовуючи образ щасливого фіналу, в якому повернення ведмежат постає психологічно зворушливою і тому реалістичною сценою.

Треба звернути увагу на різку зміну стилю опису подальших подій. Боротьбу ведмедя з крокодилом та перемога першого описано так, що кожне слово набуває максимальної вагомості – ваги пам'ятних гранітних брил:

*И встал
Медведь,
Зарычал
Медведь,
И к Большой Реке
Побежал
Медведь...*

Тут автор натякає, що перед нами – не реалістична картина події, а іконографічний текст, метою якого є легітимація унікального права ведмедя на владу. Володар лісу йде на боротьбу зі злом, яке нібито загрожує *всім* живим істотам. Натяк на месіанізм як компоненту конкретних ідеологічних практик є достатньо прозорим. Зрозуміло, що бій за «світло» проти «темряви» має набути образу головної історичної події. Звідси й пафосний стиль «сакрального» тексту. Далі йде опис битви, в якій страх повертається тому, хто став його «причиною»: *«Испугался крокодил, завопил, заголосил...»*. І, нарешті, *визволення Сонця* автор змальовує як... *схід Сонця*, повертаючись до реалістичного опису подій. Саме в контексті такої інтерпретації

ми помітимо *іронію* К. Чуковського щодо відсутності причини для вдячності всіх живих істот ведмедю, який *реально* нікого не рятував. Беручи до уваги поширеність ідеологічної формули, варіантами якої були «Спасибо дедушке Ленину (товарищу Сталину, товарищу Берии, коммунистической партии) за наше счастливое детство!», можна припустити іронічний натяк автора на те, що дякувати навіть в найкращому разі нема за що: «Ну, спасибо тебе, дедушка, за солнышко!». Вже в 70-х рр. в СРСР з'явилась частівка, в якій ту саму іронію було виражено більш відверто: «Прошла весна, настало лето... Спасибо партии за это!».

Завершують ці та інші казки Чуковського антифобіальні практики свята. Бенкети та практики філоксенії є, безперечно, найголовнішими серед святкових. Накритий в затишному місці стіл дуже часто описується після жажливих пригод героїв літературних казок. Це – традиційний атифобіальний дискурс, який набирає своєї особливої виразності саме в літературній, а не в класичній казці. В останній трапеза замальовується суто символічно, і тільки наприкінці казки читаємо: «по усам текло, а в рот не попало». Зрозуміло, що в 20–30 рр. ХХ ст., в умовах радянської дійсності літературна казка з докладним описом бенкету була теж недоречною. Наразі символом великого достатку є різноманітні вироби лише з борошна: пироги, млинці, баранки... Наприклад: «Будут, будут у Федоры и блины и пироги!» або: «Буду, буду я добрей... Напеку я для детей пирогов и кренделей». Тому автор закріплює антифобіальний дискурс своїх казок переважно музикою та танцями: «Пляшет, пляшет Бармалей, Бармалей!» Та це такі веселі та гучні танці, від яких Місяць падає з неба.

Якщо уважно придивитися до такої кінцівки, то ми помітимо симетрію боротьби за Сонце і дій, пов'язаних із поверненням Місяця на місце. Цим сакралізована історія перемоги над ворогом доповнюється профанними практиками падіння нічного світила з причини гучного свята. Витягання Місяця з болота та прибівання цвяхами до неба завершують сміховий дискурс пародії на сакралізовані тоталітарні практики. Такий аспект взаємодії псевдо-сакрального та профанного на матеріалі радянської сміхової культури досліджено М. Столяр [Див.: 4]. Отже, сміх є неодмінним супутником тоталітарної дійсності, в якій відбувається балансування між сміховими та фобіальними практиками.

Як бачимо, К. Чуковський використовує в своїх літературних

казках декілька видів антифобіальних практик. Перший вид, який визначає підтекст твору, – це приховане філософічне пояснення онтології жахливого. При цьому онтологія виступає окремим аспектом антропоцентричного світогляду, в межах якого страх і жах – різні ступені розвитку *суто суб'єктивного* образу. На рівні страху йдеться про сприйняття чогось окремим суб'єктом, а стадія жаху припускає розростання страшного і в кількісному, і в якісному вимірах. Якщо поєднати термінологію Ж.Бодріяра та К.Г.Юнга, то жах, за К.Чуковським, є *симулякром колективної свідомості*. Відтак знання природи страху та жаху – це і є найбільш ефективна антифобіальна практика, з погляду цього письменника.

Що ж до другого типу, то цей тип антифобіальних практик можна назвати владоцентричним. Він передбачає зосередження всієї влади в руках однієї особи і відповідні антифобіальні претензії та легітимації. Цей тип сакралізованого оптимізму щодо перемоги над страхом доповнюється автором профанними практиками перемоги страху через святкові практики (бенкет, танці, веселощі та сміх) та через пародіювання сакралізованої історії.

У 1929 р. видання усіх казок К.Чуковського було заборонено: проти митця дуже різко виступили такі впливові представники радянської педології, як Н.Крупська та К.Свердлова. Вони висунули дуже багато претензій, серед яких нас особливо цікавить звинувачення в тому, що Чуковський *лякає* дітей численними образами насильства [Див.: 2, 294]. Перед нами – яскравий приклад підтвердження актуальності протиставлення автором філософічних та тоталітарних антифобіальних дискурсів. Тут ми маємо справу з унікальним прикладом подвійної бінарної опозиції – в межах казки і в площині соціальної реальності.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Арьес Ф.* Человек перед лицом смерти: Пер. с фр. / Общ. ред. Оболенской Св.; Предисл. Гуревича А.Я. – М., 1992. – 528 с.
2. *Петренко Д.И.* Лингвистический витализм метапоэтики К.И. Чуковского / Под ред. д-ра филол. наук проф. К.Э.Штайн. – Ставрополь, 2011. – 482 с.
3. *Свендсен Ларс.* Философия страха / [Электронный ресурс]. http://bookz.ru/authors/lars-svendсен/filosofi_035/page-3-filosofi_035.html
4. *Столяр М.Б.* Советская смеховая культура. – К., 2011. – 301 с.
5. *Хайдеггер М.* Структура «не-по себе» // *Хайдеггер М.* Прологомены к

истории понятия времени. – Томск, 1998. – С.298–308.

6. *Чуковский К.И.* Серебряный герб. – Собр.соч. в 6 тт. – Т.1. – М., 1965. – С.19–159.
7. *Чуковский К.И.* Сказки. Собр.соч. в 6 тт. – Т.1. – М., 1965. – С.173–295.
8. *Carroll N.* The philosophy of horror or paradoxes of the heart / Noël Carroll – Routledge – New York & London, 2004. – 256 p.

Богун К.М. Онтологія жахливого та антифобіальні практики в літературних казках К. Чуковського.

Здійснено філософсько-естетичну реконструкцію розуміння феномену жахливого в літературних казках К. Чуковського. Виділено декілька типів антифобіальних дискурсів – філософічного змісту підтекстів автора щодо дійсної природи жахливого та святкових практик з елементами профанації сакралізованої історії боротьби зі злом. Розкрито сенс іронії К. Чуковського, спрямованої проти тоталітарних практик як псевдо-антифобіальних. Виявлено подвійну бінарну опозицію авторських та тоталітарних антифобіальних практик у площині літературної казки і в контексті дискусії К. Чуковського з представниками радянської педології. Підкреслено момент духовної інтуїції поета в розкритті динаміки жахливого на матеріалі тоталітарних практик.

Ключові слова: страх, жах, бінарна опозиція, антифобіальні практики, тоталітарні практики, легітиміація, симулякр.

Богун К.Н. Онтология ужасного и антифобильные практики в литературных сказках К. Чуковского.

Осуществлена философско-эстетическая реконструкция феномена ужасного в литературных сказках К. Чуковского. Выделено несколько типов антифобильных дискурсов – философичного содержания подтекстов автора относительно подлинной природы ужасного и праздничных практик с элементами профанации сакрализованной истории борьбы со злом. Раскрыт смысл иронии К. Чуковского, направленной против тоталитарных практик как псевдо-антифобильных. Выявлена удвоенная бинарная оппозиция авторских и тоталитарных практик в плоскости литературной сказки и в контексте дискуссии К. Чуковского с представителями советской педологии. Подчеркнут момент духовной интуиции поэта в раскрытии динамики ужасного на материале тоталитарных практик.

Ключевые слова: страх, ужас, бинарная оппозиция, антифобильные практики, тоталитарные практики, легитимация, симулякр.

Bogun K.M. Ontology of the horrible and the anti-phobia practices in the tales of K. Chukovsky.

The theme of the article is the philosophical-esthetical reconstruction of understanding of the phenomenon of horrible in the tales of Korney

Chukovsky. There are several types of the anti-phobia discourses – the author's philosophic subtexts that concern the real nature of the horrible as well as the «holiday practices» with the element of profanization of the sacred history of fighting evil. We show the meaning of Chukovsky's irony aimed at the pseudo-anti-phobia totalitarian practices. We also show the double binary opposition of the author's and totalitarian anti-phobia practices both in the literary tale and in the discussion of Chukovsky and the representatives of Soviet pedagogy. The importance of the poet's spiritual intuition in revealing the dynamics of the horrible on the material of the totalitarian practices is underlined.

Key words: fear, horror, anti-phobia practices, binary opposition, totalitarian practices, legitimation, simulacrum.

*О.О. Абакумова,
здобувач кафедри філософії,
НТУУ «КПІ»*

ГУМАНІСТИЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ДИСТАНЦІЙНОЇ ОСВІТИ

Проблема гуманізації освіти, а через неї і суспільства в цілому, висувається в ХХІ столітті як одна з найактуальніших для розвитку освітньої теорії і практики. Це цілком зрозуміло. Адже сучасний стан суспільного розвитку характеризується цілою низкою соціальних трансформацій. Процеси інформатизації і глобалізації, впливаючи на всі сфери суспільного життя, змінюють уклад життя, світогляд людей, систему суспільних та індивідуальних цінностей, формують нові взаємовідносини між людиною та світом, зумовлюють зміну вимог до кожного члена суспільства як особистості та працівника: до рівня його освіченості, професійної компетентності, технологічної й інформаційної культури.

Свого часу відомий німецький педагог і теоретик освіти Фрідріх Фребель зазначав, що існують епохи, коли освіта стає в центр суспільного інтересу. Безперечно, ми живемо саме в таку епоху і покладаємо на освіту великі надії. Сьогодні багато філософів освіти констатують, що для ефективної відповіді на історичні виклики ХХІ століття освіти необхідна зміна філософських світоглядних настанов, опрацювання нової філософії освіти, спрямованої на людину, її розвиток, задоволення її інтересів і потреб. І хоча питання про пріоритети розвитку освіти за сучасних умов та в більш віддаленій перспективі є далеко не однозначним і викликає нині жваві дискусії, беззаперечним є те, що нова освітня філософія, а відтак і новітні освітянські практики, мають спиратися на ідеали справжнього гуманізму, поваги до кожної людини, до особливостей її соціального та індивідуального буття, внутрішнього світу, життєвих цілей тощо.

У контексті гуманізації дослідницький інтерес автора викликає дистанційна освіта, яка протягом останніх десятиріч є невід'ємним явищем освітньої та інформаційної культури багатьох

країн світу. Привертає увагу той факт, що цей феномен зазвичай пов'язують не з культурністю і освіченістю людини, багатогранністю її діяльності, а з бурхливим розвитком комп'ютерних, інформаційних та комунікаційних технологій, глобальних інформаційних мереж, засобів телекомунікації та Інтернету. Його розглядають дещо інструментально – як комунікативний засіб доби інформаційної революції, що стала можливою завдяки таким чинникам, як поява цифрових способів обробки інформації; розвиток електроніки і супутникових технологій зв'язку; розробка інформаційних мережевих технологій, створення Інтернету та ін. Не людина опиняється в центрі уваги дослідників, а величезні обсяги інформації, які можливо нагромаджувати й передавати в будь-які куточки світу з колосальними швидкостями та з дуже низькими затратами. Ці технічні процеси немовби затуляють те, що йдеться про освіту, яка є соціальним інститутом відтворення і творення людини і суспільства. Важливо усвідомити, що дистанційну освіту визначає не стільки використання мультимедійних засобів, комп'ютерів та Інтернету, скільки ті можливості та перспективи, які вона відкриває для прогресу людини, розвитку її особистості та здатності до творчості. Осмислення даного феномену, його місця і ролі в освітніх стратегіях, адекватне усвідомлення його суті потребує широкого спектра досліджень, у тому числі – філософської рефлексії щодо гуманістичної сутності дистанційної освіти як освіти ХХІ століття.

Аналіз літературних джерел та наукових праць засвідчує, що методичні, дидактичні, психолого-педагогічні, організаційні, технологічні аспекти дистанційної освіти відображено у публікаціях достатньо повно (їхні автори – О. Андрєєв, Л. Бірюкова, А. Бухарова, Т. Вороніна, О. Густир, В. Жулкевська, М. Євдокимов, В. Іванова, В. Кінелєв, В. Лібін-Леван, М. Монахов, В. Овсянников, В. Солдаткін, Є. Полат, П. Стефаненко, Г. Татарчук, В. Тихоміров, А. Шабанов та ін.). Зокрема, дистанційну освіту як перспективний шлях розв'язання сучасних проблем розвитку освітньої діяльності досліджують такі вітчизняні науковці: В. Биков, В. Данильченко, Н. Дементієвська, К. Корсак, В. Кравець, В. Кремень, В. Кухаренко, Н. Морзе, О. Рибалко, М. Савченко, Н. Сиротенко, Л. Товажнянський, В. Хаскін та ін. Філософські питання дистанційної освіти розглядаються лише в окремих працях деяких українських авторів, серед них – А. Кузнецов, С. Сисоєва, Б. Шуневич, С. Якименко та ін.

Відаючи належне науковим розвідкам попередників, констату-

емо, що більшість досліджень мають прикладний характер і задовольняють вузькі потреби безпосередньої практики організації та впровадження дистанційної освіти. Філософське осмислення її сутності, теоретико-методологічних засад і гуманістичного освітнього потенціалу здійснено не повною мірою і потребує додаткової уваги.

Метою даної статті є розкриття гуманістичного потенціалу дистанційної освіти як об'єктивного феномену сучасної освітньої сфери. Теоретично усвідомити, що дистанційна освіта надає нові можливості для розвитку особистості, тобто для розв'язання пріоритетного завдання освіти, здійснення її сутнісного призначення, уможливлене практичне здійснення цього завдання.

Традиційно філософи розглядають гуманізм (від лат. *humanus* – людський, людяний) як світогляд, у центрі якого – ідея людини як найвищої суспільної цінності, її право на свободу, необмежений розвиток, самореалізацію своїх здібностей і талантів [5, 113]. Освітнє здійснення цих ідей полягає у спрямованості навчальних і виховних практик до людини, у створенні максимально сприятливих умов для оволодіння нею соціально нагромадженим досвідом, наукою і культурою для опанування обраної професії, а також для розвитку та прояву творчої індивідуальності, високих громадянських, моральних, інтелектуальних якостей, які б забезпечували соціальну захищеність і комфортне існування.

Визнання цінності людини як особистості, її права на свободу, щастя, вільний розвиток і прояв своїх здібностей, утвердження її блага як критерію оцінювання діяльності соціальних інститутів, визнання рівності, справедливості, людяності нормою суспільних відносин між людьми – ці гуманістичні постулати інтегровані в принципи освіти України. Дистанційна освіта відкриває нові можливості для здійснення названих принципів.

Саме з таких позицій звернемо увагу на визначальні, на наш погляд, сутнісно-атрибутивні характеристики дистанційної освіти, які роблять її гуманістично спрямованою.

Засадничою щодо основ теорії та практики дистанційної освіти є ідея «відкритої освіти» [3, 24]. Ідеал відкритого, необмеженого доступу до освіти всіх і кожного філософи проголошували здавна. Проте лише сучасний розвиток інформаційних та комунікаційних технологій створив засоби для втілення його в життя. Йдеться насамперед про подолання простору та часу, неможливе для традиційної очної освіти (вимога відвідування занять у певному місці, в

призначений час). Сьогодні дистанційні технології дають змогу викладачам і студентам взаємодіяти на відстані, забезпечуючи інтерактивну комунікацію між ними в будь-який час з будь-якої точки планети. Долаються просторово-часові обмеження і вивільнюється час, який є багатством тою мірою, якою він сприяє цілісному, гармонійному розвитку кожної без винятку особистості, тобто її справжній творчості.

Дистанційна освіта спрямована на повнішу реалізацію рівності прав і можливостей у доступі до всіх видів, форм і рівнів освіти. В перспективі вона може стати загальнодоступною і забезпечити рівність умов для розвитку всіх здібностей і таланту кожної людини. Такі чинники, як стан здоров'я, місце проживання, соціальний статус або вік, не мають значення. Відтак згладжуються соціальні межі та надаються можливості здобути освіту всім і кожному. Для кожної людини розширюються можливості вибору оптимальних – за умовами життя, психофізіологічними особливостями і соціальним статусом – форм реалізації конституційного права на здобуття якісної освіти.

В усьому світі існують соціальні групи осіб з особливими освітніми потребами. Мова йде не лише про людей з фізичними вадами. Це й контингент спеціальних установ (наприклад, пенітенціарної системи), пенсіонери, жінки, що виховують маленьких дітей, та ін. Тобто всі ті громадяни, хто за своїми фізичними чи медичними, а також соціальними обмеженнями, життєвими обставинами не може навчатися в традиційних освітніх установах. До цих категорій належить також молодь, яка не може одержати високоякісну освіту в традиційній системі освіти через обмеженість пропускнуої спроможності останньої, необхідність суміщення навчання з роботою, географічну віддаленість від обласних центрів і престижних навчальних закладів. Дистанційна освіта надає таким людям чи не єдину змогу набути нового суспільного досвіду, знань, умінь, навичків, збагатити свій духовний світ і в перспективі змінити свій спосіб життя.

Ще один аспект відкритості та доступності дистанційної освіти полягає в тому, що комп'ютерні технології та Інтернет відкрили вільний доступ до найрізноманітнішої інформації у всесвітній мережі, фактично трансформували освітнє середовище: знання сьогодні мігрують з книжкових полиць у бібліотеках та з локальних комп'ютерів у навчальних класах до всесвітньої мережі. І в цій

глобальній аудиторії вони стають доступними кожному користувачу в будь-який час з будь-якої точки планети.

Викладачі і студенти усього світу спільними зусиллями сьогодні будують відкритий навчальний простір, освітнє середовище, що є потенційно необмеженим за обсягом ресурсів, які можуть бути застосовані в освітньому процесі. Новий рух відкритої освіти поєднав усталену традицію обміну ідеями між освітянами та інтерактивну культуру співпраці в Інтернеті. На переконання Джона Сілі Брауна, одного з провідних фахівців у сфері теорії і практики відкритої освіти, «за цифрової доби основою самоорганізації спільнот є Інтернет, який створює глобальну «платформу», що величезною мірою розширює доступ до всіх ресурсів, зокрема і до традиційних, і нових навчальних матеріалів. Інтернет також сприяє розвитку нової культури обміну, яка майже без обмежень допускає користування знаннями і участь у їх творенні» [2, 15]. Це – дуже важливий параметр дистанційної освіти, адже «життя людини, людей і суспільства – це завжди обмін, соціальна взаємодія. В якій би сфері соціального буття ця взаємодія не здійснювалась – це завжди обмін. Безпосередній і опосередкований. Речами, ідеями, почуттями, людьми. Економічний, політичний, педагогічний, науковий, екологічний, медичний, технологічний, культурний, будь-який. Обмін – це є продукування вищого надбання культури – спільності. А отже – особистості» [4, 98].

Практичні наслідки очевидні: доступні, якісні, адекватні освітні та навчальні можливості відкривають шлях для актуалізації освітнього потенціалу мільйонам людей з усього світу. Нові види Інтернет-ресурсів – соціальні мережі, блоги, вікі та віртуальні спільноти – дають змогу людям зі спільними інтересами знаходити одне одного, обмінюватися думками і працювати разом. Уможлижуються взаємне навчання, взаємна освіта, через спілкування і через взаємодію, спрямовану на вирішення певних проблем, виникає спільне розуміння. Найважливіший аспект такого взаємного навчання полягає в тому, щоб не тільки «навчатися чогось», а й «навчатися бути» повноцінним і повноправним учасником у чомусь. Цим створюються сприятливі умови для активної пізнавальної і творчої діяльності тих, хто навчається, для свободи наукового пошуку і думки, для самовираження та самотворення через знання з метою якнайповнішого самоздійснення. Тобто головне досягнення полягає не в доступі до інформації, а в доступі до людей, у культурі

вільного обміну і колективної роботи з різноманітними матеріалами. Адже діяльність є взаємодія з участю суб'єктивного фактора, ...взаємодія, що має цілевідповідний (доцільний) характер. Суб'єктом доцільності можуть бути «один», «багато» і «всі» [4, 87].

Гуманізм і демократизм дистанційної освіти виражаються також у відкритому індивідуальному плануванні навчання. Суть його полягає в тому, що студентам надається можливість самостійно сформувати з набору незалежних курсів-модулів індивідуальну навчальну програму, обрати власну освітню траєкторію, яка б якнайповніше відповідала особистісним освітнім та професійним інтересам, потребам, цілям, вимогам. Крім того, завдяки визнанню навчальної діяльності як невід'ємної складової способу життя людини в будь-якому віці, дистанційна освіта надає студенту практичну можливість навчатися, обираючи час, місце й темп навчання з урахуванням власних спромож, потреб, здібностей, психофізіологічних особливостей тощо. Від дистанційного студента не вимагають завершення жорсткої єдиної навчальної програми протягом певного відтинку часу – він самостійно вирішує, скільки курсів здатен опанувати паралельно, не змінюючи обраного ритму життя чи графіку роботи, тобто, не покидаючи зони особистісного комфорту.

Динамізм, притаманний сучасній цивілізації, потребує створення таких умов, за яких людина мала б можливість навчатися постійно: вдосконалювати свою освіту, підвищувати професійний рівень, оволодівати новими спеціальностями. Сьогодні виявляється стійка тенденція збільшення частки студентів, що поєднують навчання з трудовою діяльністю [1, 5]. На переконання автора, дистанційна освіта органічно вписується в загальну політику забезпечення можливостей безперервної і паралельної освіти, розширюючи коло потенційних студентів: здобути освіту в такий спосіб можуть жителі сільської місцевості чи регіонів, віддалених від вузівських центрів; представники професій, пов'язаних із мобільністю місця роботи; студенти, які хочуть паралельно здобувати освіту різних напрямів; військовослужбовці; керівники різного рівня або бізнесмени, які не мають можливості перервати свою основну роботу, іноземні громадяни та ін. Отже, дистанційну освіту можна розглядати як соціальну практику, яка відкриває нові перспективи для поширення знань та виступає основою професійної та соціальної мобільності особистості.

З огляду на це дистанційна освіта є справді масовою. Кількість

дистанційних студентів не є чітко визначеним параметром. Будь-яка їх чисельність може мати доступ до багатьох джерел та великого обсягу навчальної інформації, а також одночасно спілкуватися один з одним і з викладачем через засоби інформаційних технологій. Є змога залучити до навчання іноземних студентів і здобути освіту за кордоном. Реалізується взаємозв'язок з освітою інших країн. Перешкодою масовості дистанційної освіти є лише явище, відоме як цифровий розрив, або цифрова нерівність [3, 57]. Це стає перешкодою й для подальшого розвитку міжнародного співробітництва у сфері дистанційної освіти. Отже, нагальною є потреба розширення доступу до глобальних інформаційних ресурсів для значної кількості населення світу.

Гуманістичність дистанційної освіти виражається також у радикальній зміні взаємодії та взаємовідносин студента і викладача. Особливості організації навчального процесу на відстані полягають у зміщенні пріоритетів з викладання на самостійну роботу тих, хто має навчитись. Дистанційна освіта має особистісно-орієнтований характер. Викладач в ній виступає наставником, який спрямовує дії учня. Основним завданням викладача в дистанційному освітньому процесі стає: навчання студента самостійно здобувати знання й застосовувати їх на практиці, координація його навчальної діяльності, управління його самостійною роботою, організація взаємодії між студентами у навчальній спільноті, що можливо лише на засадах співробітництва. Викладач стає консультантом, який скеровує пізнавальний процес, здійснює індивідуальну корекцію курсу, підтримує прагнення студентів до знань і мотивацію до навчання на відстані. При цьому він має коригувати і свій педагогічний вплив через зворотний зв'язок. Оскільки сфера дистанційного навчання постійно поповнюється численними дослідженнями та відкриттями, то викладач виступає як науковець у інноваційній діяльності, вдосконалюванні технологій та постійному підвищенні кваліфікації.

У контексті дистанційної освіти важливі такі активні методи навчання, як: навчання у співробітництві, креативне навчання, метод проектів та ін., котрі, безперечно, стимулюють студента до самостійної наполегливої творчої роботи, спрямовують на розвиток критичного мислення, пошук знань, що дають змогу підвищити освітній процес до рівня активної соціальної співтворчості, поєднати навчання з науково-дослідницькою роботою. Пріоритет діяльнісного змісту перед інформаційним, принцип дієвих критеріїв оцінювання,

продуктивна орієнтація навчання також сприяють активізації діяльності учнів. Завдяки таким заходам, як заняття за допомогою чату, веб-форуми та телеконференції, студенти можуть підтримувати зв'язок одного з одним, ділитися ідеями і досвідом, вносити пропозиції, порушувати питання і разом шукати відповіді на них.

У підсумку зазначимо, що визначальні особливості дистанційної освіти засвідчують її гуманістичну сутність у принципово іншому, відмінному від суцього нині, підході до людини та її розвитку. Кореляція соціального та індивідуального, особистісного та суспільного, бажаного та належного, інноваційного та нормативного у навчальній діяльності; взаємодія викладача і студента на засадах співробітництва при домінантності самостійності в організації навчання; відповідність графіку і розподілу навчального часу індивідуальним, особистісним нахилам, устремлінням, бажанням, здібностям тощо; імператив самоорганізованих спільнот, колективної дії і обміну; взаємне навчання, взаємна освіта, через спілкування і через взаємодію, безперервність і різноманітність, відкритість і доступність освіти, рівність прав і можливостей – все це вимагає визнати наявність у дистанційній освіті значного гуманістичного потенціалу, який необхідно й надалі актуалізувати.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Андреев А.А.* Дистанционное обучение: сущность, технология, организация. – М., 1999. – 196 с.
2. Відкрита освіта: Колективний розвиток освіти через відкриті технології, відкритий контент і відкрите знання / За редакцією Тору Ійосі та М.С.Віджая Кумара. Передмова Джона Сілі Брауна. Переклад з англійської Андрія Іщенка та Олександра Насика. – К., 2009. – 256 с.
3. Информационные и коммуникационные технологии в дистанционном образовании : Специализированный учебный курс / пер. с англ. / Майкл Г. Мур, Уэйн Макинтош, Линда Блэк и др. – М., 2006. – 632 с.
4. *Новіков Б.В.* Творчість як спосіб здійснення гуманізму. – К., 2006. – 308 с.
5. Соціальна філософія: Короткий Енциклопедичний Словник. – Київ; Харків, 1997. – 400 с.

Абакумова О.О. Гуманістичний потенціал дистанційної освіти.

Стаття присвячена актуальній проблемі гуманізації освіти, у контексті якої дослідницький інтерес автора викликає дистанційна освіта як

об'єктивний феномен сучасної освітньої сфери. Метою є розкрити гуманістичний потенціал дистанційної освіти. Переважна увага приділяється соціально-філософському осмисленню визначальних сутнісно-атрибутивних характеристик дистанційної освіти. Автор обґрунтовує положення про те, що гуманістичний потенціал дистанційної освіти розкривається у принципово іншому, відмінному від наявного досі, підході до людини та її розвитку, а саме – в забезпеченні умов самоздійснення особистості в усіх її сутнісних та унікально-неповторних вимірах.

Ключові слова: освіта, дистанційна освіта, гуманізм, гуманізація освіти.

Абакумова Е.О. Гуманистический потенциал дистанционного образования.

Статья посвящена актуальной проблеме гуманизации образования, в контексте которой исследовательский интерес автора вызывает дистанционное образование как объективный феномен современной образовательной сферы. Цель – раскрыть гуманистический потенциал дистанционного образования. Значительное внимание уделяется социально-философскому осмыслению определяющих сущностно-атрибутивных характеристик дистанционного образования. Автор обосновывает положение о том, что гуманистический потенциал дистанционного образования раскрывается в принципиально ином, нежели существующий, подходе к человеку и его развитию, а именно – в обеспечении условий самореализации личности во всех ее сущностных и уникально-неповторимых измерениях.

Ключевые слова: образование, дистанционное образование, гуманизм, гуманизация образования.

Abakumova O.O. Humanistic potential of distance education.

This article is devoted to the up-to-date problem of humanization of education in the context of which the author's research interest is distance education as an objective phenomenon of modern educational sphere. The purpose of the article is to outline the humanistic potential of distance education. In this regard, the emphasis is upon social and philosophical understanding of the defining essential-and-attributive characteristics of distance education. The author substantiates the statement about humanistic potential of distance education, that is revealed in a fundamentally different way than previous, approach to human and its development, namely in ensuring self-fulfillment of an individuality in all its essential and unique dimensions.

Key words: education, distance education, humanism, humanizing of education.

МОДЕРНІЗАЦІЯ ЗМІСТУ ФАХОВОЇ ПІДГОТОВКИ ІНЖЕНЕРНИХ КАДРІВ

Однією із сучасних концепцій, яка може бути покладеною в основу філософії підготовки інженерів, є формування національної гуманітарно-технічної та управлінської еліти. Зміст цього поняття, його спрямованість відображають орієнтацію на підготовку не певного вузького елітарного прошарку випускників, а прагнення підтягнути всю цю масу до рівня еліти. На переконання науковців, саме висока професіональна компетентність фахівців у поєднанні з їх належною світоглядною і соціально-гуманітарною, насамперед психолого-педагогічною та управлінською, підготовкою, з прищепленням їм високої духовності та морально-етичних переконань здатні забезпечити відповідність сучасним суспільним вимогам [1, 6].

Обсяг і зміст підготовки інженерних кадрів ґрунтуються на відповідному розумінні самого поняття «інженер», що саме вкладається в це поняття за тих чи інших історичних умов.

Аналіз літератури показав, що традиційне розуміння поняття «інженер» складається з того, що інженер – особа, яка створює проекти майбутніх технічних систем або процесів, їх експлуатації, ремонту, ліквідації, модернізації відповідно до бажання замовника. Замовником може бути організація, фізична особа, суспільство в цілому і сам інженер. Що ж до інженерії, то багато дослідників вважають, що це діяльність, яка пов'язана із застосуванням наукових знань з метою створення штучних технічних об'єктів і матеріальних цінностей. Інженер асоціюється, насамперед, з технікою, машинами та технічними засобами [2, 86]. Але таке розуміння природи інженерної діяльності змінювалося мірою того, як змінювалися суспільне виробництво, соціальна практика, а також наука. Таким чином, до інженерної діяльності стали відносити не тільки знання про технічні засоби та об'єкти, але й знання, пов'язані з економікою та організацією інших процесів та систем.

Діяльність фахівців технічних галузей знань вельми різнопланова. Вона вимагає різноманітних глибоких знань законів природи й закономірностей розвитку суміжних галузей прикладної науки і

техніки, умінь та навичок для того, щоб виконувати та супроводжувати конкурентоспроможні розробки технічних пристроїв, систем, комплексів, технологій. Інженери покликані планувати й здійснювати всі етапи життєвого циклу взірців нової техніки, починаючи з виявлення суспільних потреб, проектування, виробництва, експлуатації і закінчуючи зняттям з виробництва та утилізацією [3, 112]. У результаті їм доводиться постійно вирішувати багатофакторні й багатокритеріальні завдання приймати проектні і управлінські рішення при неповній і не завжди достовірній вхідній інформації.

Таким чином, для того щоб визначити зміст та обсяг професійної підготовки інженерних кадрів, треба визначити, насамперед, що саме вкладається сьогодні в поняття «інженер», і окреслити детермінанти побудови структури інженерної освіти, виходячи із суспільно-економічних потреб підготовки фахівця. Сучасна праця, як правило, пов'язана з інтелектуальними діями. Інженер має справу зі складними технологічними процесами і технікою, які вимагають від нього уваги, обробки інформації, що надходить, ухвалення адекватних рішень. Сучасний інженер – це професіонал, що думає, активно діє і спрямовує технологічний процес. Більше того, він усе активніше залучається до управлінської діяльності. Як свідчить японський досвід, активне залучення тих, хто працює на користь фірми, для вдосконалення підприємства і підвищення якості продукції, дає величезний економічний і соціальний ефект [4, 119].

В. Ледньов розглянув питання про детермінанти структури змісту практичної професійної освіти. Він виділив дві детермінанти, які визначають зміст підготовки майбутніх фахівців і полягають у тому, що: 1) структура практичної освіти в її послідовному ступеневому вираженні детермінується структурою поетапного освоєння діяльності, в якій виділяються чотири основні етапи, що спираються на вихідне поступове вдосконалення знання алгоритму діяльності; 2) система «наскрізних» компонентів змісту практичної освіти визначається структурою діяльності, що освоюється.

В. Ледньов виділив такі етапи практичного навчання: попередній (або нульовий) – створення орієнтовної основи – засвоєння алгоритму дії (діяльності); 1-й – оволодіння певним видом діяльності – формування базисних операцій, що становлять основу майбутнього уміння; 2-й – удосконалення навичок виконання базисних операцій попереднього етапу та освоєння нових операцій, а також освоєння простих комплексних робіт, які охоплюють певний набір

операцій; 3-й – освоєння складних комплексних робіт на такому рівні, коли людині можна довірити самостійну роботу; 4-й етап – оволодіння діяльністю на рівні майстерності, тобто її творче освоєння.

Проте автор зазначає, що останній етап не належить до професійної підготовки в умовах навчального закладу, оскільки майстерність набувається в процесі професійної діяльності [5, 337].

Практична реалізація сучасних методів навчання фахівців інженерного профілю з наукоємних спеціальностей вимагає комплексного підходу до створення навчально-лабораторної бази та інтегрованих освітніх технологій, орієнтованих на можливості цієї бази. Зазначені фактори визначають стратегію пріоритетного розвитку системи освіти й засоби її реалізації, методи навчання, зокрема дистанційні, розвиток науково-дослідної та науково-технічної діяльності в системі освіти, інтеграцію науки та освіти; організацію виробництва навчального й наукового устаткування, приладів і засобів навчання різного призначення тощо [6].

Така гнучкість властива значною мірою блочно-модульній професійній підготовці, яка здебільшого впроваджується та діє в технічних навчальних закладах України завдяки приєднанню до Болонського процесу. Досягненню професійної кваліфікації, що базується на компетенції, відповідають професійна підготовка, перепідготовка і підвищення кваліфікації, що проводяться на основі поділу змісту навчання на окремі модулі. Модульна одиниця розглядається як самостійна частина модуля, що містить такий обсяг навчального матеріалу, який дає змогу стати професійно компетентним. Сукупність загальнопрофесійного, професійного і загальноспеціального блоків конкретної професії становить основу професійного циклу навчання та уможливають створення навчальних програм для підготовки кадрів у професійних школах, в яких проходить підготовка широкопрофільних професій [7, 25]. Зміст блоку повинен включати, з одного боку, найновітніші національні та зарубіжні здобутки з даного професійного напрямку, а з іншого – інформацію про технології, які використовуються в регіоні розміщення даного закладу.

Важливим фактором також є те, що, відповідно до нових Державних освітніх стандартів, значна частина роботи з освоєння навчального матеріалу переноситься на позааудиторну, самостійну роботу студента. При цьому зміст та обсяг програм із технічних дисциплін практично не зазнають істотних змін. Невідповідність

між обсягом знань, які повинен засвоїти студент, і часом, що відводиться на цю роботу, змушує викладачів шукати нові методи роботи, які дали б можливість уникнути зниження якості підготовки фахівців. Гострота цих проблем посилюється при переході на нові принципи в організації навчання, тому додатково виникає потреба у підготовці засобів навчально-методичного та матеріально-технічного забезпечення на новій технологічній основі [3, 114].

Загальний зміст інженерної освіти складається з двох складових: техніко-технологічної, яка формує професійні компетентності інженерів за принципом «фундаментальні науки – технічні науки», і соціально-гуманітарної, яка формує світогляд майбутнього інженера як члена суспільства, надає йому соціологічні, психологічні, правові та інші знання. Але знання, які отримує майбутній інженер під час реалізації змісту циклу соціально-гуманітарних дисциплін, не є специфічними для інженерної діяльності [2, 87].

Але, якщо вимоги, зазначені в посадових інструкціях (вміти практично використовувати набуті знання в умовах промислового виробництва; вміти робити аналіз, синтез, порівняння, систематизацію, прогнозування тощо; мати уміння та навички самостійної праці з фаховою літературою, у тому числі іноземною, з метою здійснення патентного пошуку та пошуку інформації про нові розробки для модернізації виробництва; вміти вчитися впродовж усього життя з метою підвищення своєї кваліфікації), практично враховуються повністю у циклах природничонаукових і технічних дисциплін діючих ОПП, а також вимоги мати такі *особистісні* якості, як самостійність, відповідальність, організованість, цілеспрямованість, бути здатним організовувати своє життя відповідно до соціально-значущих уявлень про здоровий спосіб життя; спілкуватися рідною та іноземною мовами) практично теж враховуються у циклі гуманітарних і соціально-економічних дисциплін, та вимоги тих самих інструкцій бути здатним співпрацювати, керувати людьми та бути здатним знаходити рішення соціальних професійних завдань та ін. практично не враховуються [8, 170]. Отже, треба розширити зміст інженерної освіти так, щоб поліпшити здатності та навички, які передбачено циклом соціально-гуманітарних дисциплін.

Відповідно до діючих стандартів вищої освіти, випускники технічних ВНЗ різних напрямів підготовки (Галузевий стандарт вищої освіти України) повинні відповідати вимогам освітньо-кваліфікаційної характеристики фахівця. При цьому конкретні види професійної

діяльності випускників визначаються змістом освітньо-професійних програм. Визначальною відмінністю технічної освіти є необхідність організації та проведення лабораторних робіт (практикумів) із застосуванням реального дослідницького устаткування. Визначення лабораторного практикуму як форми навчального заняття наведено у Положеннях МОН України відповідно до форми навчання студентів. Лабораторне заняття – форма навчального заняття, під час якого студент під керівництвом викладача особисто проводить натурні або імітаційні експерименти чи досліди з метою практичного підтвердження окремих теоретичних положень даної навчальної дисципліни, набуває практичних навичок роботи з лабораторним устаткуванням, обладнанням, обчислювальною технікою, вимірювальною апаратурою, методикою експериментальних досліджень у конкретній предметній галузі [9].

Традиційно навчально-лабораторна база з інженерних спеціальностей містить дорогі вузькоспеціалізовані стенди. При цьому можливості здобуття практичного досвіду з проектування, налагодження та експлуатації систем обмежені, а набуті навички мають не системний, а фрагментарний характер. Отже, необхідно на принципово новій основі при значно менших витратах розв'язувати проблеми створення й модернізації сучасного навчально-лабораторного забезпечення та його постійний розвиток. На сьогодні особливої актуальності набули лабораторні практикуми, що ґрунтуються на використанні ІКТ [6].

Сьогодні розуміння структури професійної діяльності інженера не може вважатися однозначним і тому не дістало належного відображення в існуючій системі його фахової підготовки у навчальних закладах вищої технічної школи. Хоча цілком зрозуміло, що розробка цих проблем набуває великого значення для інформаційного психолого-педагогічного забезпечення практики управління фаховим самовизначенням, фаховою підготовкою, вихованням і самовдосконаленням майбутніх інженерів-професіоналів. Сучасного інженера потрібно розглядати як фахівця, для системи знань і вмінь якого характерна цілісність у розумінні проблем – на фактологічному, теоретичному й рефлексивному рівнях. Фактологічний рівень пов'язаний зі знанням і вмінням орієнтуватися в усій емпіричній базі своєї професії, теоретичний – зі знанням принципів функціонування об'єкта, а рефлексивний – із розумінням походження цих принципів, володінням методологією пізнання й конструювання [10, 13].

Аналіз функцій та посадових обов'язків інженерів дає можливість з'ясувати, що метод формування змісту інженерної освіти можна назвати методом від функцій. Цей метод включає посадові функції інженера, типові завдання у науковій, проектно-конструкторській і виробничій діяльності, а він також передбачає оволодіння уміннями, корисними для вирішення цих завдань. Зміст таких умінь реалізується через цикл природничих та технічних наук. Він відображається у відповідних освітньо-кваліфікаційних характеристиках та в освітньо-професійних програмах підготовки інженерів різноманітних галузей науки та виробництва.

Але, на думку І. Кузьміченко, порівняння навчальних планів і програм навчальних дисциплін інженерних спеціальностей, які було складено в останні десятиліття на основі функціонального та об'єктного методів, не виявляє принципової різниці ні між номенклатурою навчальних дисциплін циклів природничонаукової, професійної та практичної підготовки, ні між програмами цих дисциплін [8, 165]. Об'єкт діяльності і діяльність із цим об'єктом (функції) пов'язані системно, і тому можна стверджувати, що при формуванні змісту інженерної освіти досі систематично не враховуються певні реально існуючі властивості об'єкта інженерної діяльності та функції інженера, що зумовлені цими властивостями. Також, вивчаючи перелік і зміст дисциплін гуманітарного та соціально-економічного циклу, які включені до змісту вищої інженерної освіти, можна помітити, що, на відміну від циклу дисциплін технічного напрямку, вони формуються без урахування специфіки інженерної діяльності та функцій інженера. Вони мають на меті всебічне збагачення студентів загальними знаннями й вміннями, розвиток їх як особистостей, їхніх талантів, розумових і фізичних здібностей, виховання у них високих моральних якостей, формування громадянської свідомості та здатності до самовизначення та самореалізації, але не пов'язані з професійною діяльністю інженера.

Таким чином, аналіз фахової складової професійної підготовки майбутніх інженерів у ВНЗ свідчить про наявність певних проблем, а саме: розбіжність між обсягом необхідної інформації та часом, відведеним на її засвоєння. Це пов'язано із застосуванням нових інформаційних технологій, прискореним впровадженням науки у виробництво, появою зарубіжної техніки на українському ринку і т.ін.; введенням до навчальних планів нових дисциплін (як правило, суспільно-гуманітарного характеру), що призводить до

зменшення годин, відведених на вивчення фундаментальних і фахових дисциплін, а в зв'язку з цим спричинює недостатній рівень математичної підготовки; поява нового устаткування та сучасних технологій не дає змоги вилучити з навчальних курсів інформацію про вітчизняне обладнання, оскільки воно продовжує використовуватися в сучасному виробництві. Завдяки цьому відбувається постійне збільшення навчального матеріалу, а час на його вивчення зменшується; виникає суперечність між низьким рівнем загальноосвітньої підготовки абітурієнтів і вимогами до фахівця на сучасному ринку праці. Це зумовлено тим, що в середній школі досі переважають репродуктивні методи навчання, які не розвивають творчий потенціал учня [11, 133].

До основних чинників, які негативно впливають на ефективність системи підготовки інженерних кадрів, можна віднести: недостатній рівень підготовки в загальноосвітніх школах, вищих професійних училищах, коледжах, ліцеях, що не дає змоги відбирати найбільш здібних учнів для подальшого навчання у ВНЗ; недостатню допомогу й участь галузевих інститутів, відомств, підприємств, конструкторських бюро у підготовці спеціалістів; слабку лабораторну базу кафедр ВНЗ, що негативно впливає на якість навчального процесу; недостатнє володіння спеціалістами комп'ютерною технікою, іноземними мовами, навичками управління виробництвом у сучасних умовах; відсутність у молодих спеціалістів глибоких системних і якісних знань; низьку оплату праці науково-педагогічного складу ВНЗ, що не сприяє творчому підходу, самореалізації та віддачі у навчальному процесі; нестачу сучасної науково-технічної літератури та підручників; низьке фінансування науки та освіти в Україні; міграцію кваліфікованих спеціалістів до західних країн [12, 299]. Сюди ж треба додати зневажливе, а в деяких випадках навіть негативне ставлення окремих фахівців до комплексу гуманітарних дисциплін.

Отже, істотне прискорення темпів науково-технічного прогресу в умовах глобалізації та інформаційної революції вимагають якнайшвидшого усунення зазначених суперечностей і не тільки регулярного перегляду змісту професійної підготовки, а й підвищення ролі фундаментальної освіти фахівців. Слід відновити єдність світоглядної, спеціальної і соціально-гуманітарної підготовки, забезпечити реальне оволодіння студентами комплексом філософсько-психологічних дисциплін та іноземними мовами. Особливого значення

сьогодні набувають активне формування впровадження управлінських компетенцій фахівців, розвиток їхньої загальної та професійної культури, вміння працювати з людьми, здатності до активного ведення виховної діяльності.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Пономарьов О.С.* Логіка формування гуманітарно-технічної еліти в системі нової філософії інженерної освіти // Наук. праці Миколаївського держ. гум. ун-ту ім. П.Могили. – Сер.: Педагогічні науки. – 2004. – Т.36. – Вип. 23. – С.44.
2. *Горбильова О.В.* Аналіз теоретико-методологічних підходів до підготовки інженерів в Україні // Наукові праці ДонНТУ. – Сер.: Педагогіка, психологія і соціологія. – 2013. – № 1 (13). – С. 86.
3. Информатизация образования: направления, средства, технологии: Учеб. пособие. – М., 2004. – 868 с.
4. *Серьожникова Р.К.* Аналіз тенденцій професійно-гуманітарної підготовки майбутнього інженера у зарубіжному досвіді // Наук. праці Донецького нац. техн. ун-ту. – Сер.: педагогіка, психологія і соціологія. – Вип. 8 – Донецьк, 2010. – С. 119.
5. *Разумовська Н.Р.* Специфіка професійної підготовки майбутніх інженерів-педагогів // Педагогіка формування творчої особистості у вищій і загальноосвітній школах. – 2013. – Вип. 29 (82). – 340 с.
6. *Чорний О.П.* Особливості процесу підготовки фахівців інженерних спеціальностей // [Електронний документ] Інженерні та освітні технології в електротехнічних і комп'ютерних системах. – 2013. – № 2. – С. 9–12. – Режим доступу: <http://eetecs.kdu.edu.ua>
7. *Сисоєва С.О.* Реалізація стандартів професійних кваліфікацій: досвід Республіки Польща // Наук. праці: наук.-метод. журнал. – Т.75. – Вип.62. Педагогічні науки. – Миколаїв, 2007. – С. 190–191.
8. *Кузьміченко І.* Формування змісту інженерної освіти: ретроспективний аналіз // Педагогіка і психологія професійної освіти. – Львів, 2010. – №5. – 267 с.
9. Про затвердження Положення про організацію навчального процесу у вищих навчальних закладах: Наказ МОН України від 02.06.1993 р. №161 / [Електронний документ] – Режим доступу: zakon.rada.gov.ua
10. *Ігнатюк О.А.* Теоретичні та методичні основи підготовки майбутнього інженера до професійного самовдосконалення в умовах технічного університету : Автореф. дис...д-ра пед. наук 13.00.04; Харківський нац. пед. ун-т ім. Г.С.Сковороди. – Харків, 2010. – С. 13.
11. *Гельфанова Д.* Особливості фахової підготовки майбутніх інженерів-педагогів // Наукові записки ТНПУ ім. В. Гнатюка. Сер. Педагогіка. –

Тернопіль, 2009. – №3 : Спецвипуск. – С. 133.

12. Дніпровська Т.В. Проблеми підготовки інженерних кадрів у вищій школі / Т.В.Дніпровська, Т.О.Кононова // Вестник НТУ «ХПИ» : Проблеми та перспективи формування національної гуманітарно-технічної еліти. – 2010. – №27. – С. 299.

Войдыло Я. Модернізація змісту фахової підготовки інженерних кадрів.

В статті аналізується обсяг та зміст фахової підготовки інженерних кадрів у відповідь на виклики глобалізації та інформаційної революції; розглядається інженерна діяльність, яка містить знання про технічні засоби та об'єкти, пов'язані з організацією та економікою інших систем і процесів. Автор наголошує на єдності предметно-технічного циклу з гуманітарним. Він прогнозує посилення ролі гуманітарної підготовки майбутніх інженерів. Досліджуються зміст інженерної освіти, складові, які формують майбутнього інженера-професіонала. Звертається увага на професійну підготовку майбутніх інженерів. У статті висвітлюються проблеми з розбіжністю між обсягом необхідної інформації та кількістю годин на її вивчення. Суспільство вимагає підготовки інженера-лідера, представника не лише технічної еліти, а й громадянської, організатора колективу, вихователя, наставника молоді.

Ключові слова: людина, освіта, інженерна діяльність, предметна підготовка інженера, модернізація гуманітарної освіти.

Войдыло Я. Модернизация содержания профессиональной подготовки инженерных кадров.

В статье анализируются объем и содержание профессиональной подготовки инженерных кадров в ответ на вызовы глобализации и информационной революции; рассматривается инженерная деятельность, которая содержит знания о технических средствах и объектах, связанных с организацией и экономикой других систем и процессов. Автор подчеркивает единство предметно-технического цикла с гуманитарным, прогнозирует усиление роли гуманитарной подготовки будущих инженеров. Исследует содержание инженерного образования, его составляющие, которые формируют будущего инженера-профессионала. Обращается внимание на профессиональную подготовку будущих инженеров. В статье освещаются проблемы с расхождением между объемом необходимой информации и количеством часов на изучение. Общество требует подготовки инженера-лидера, представителя не только технической элиты, но и гражданской, организатора коллектива, воспитателя, наставника молодежи.

Ключевые слова: человек, образование, инженерная деятельность, предметная подготовка инженера, модернизация гуманитарного образования.

Voydylo I. Modernization of contents of expert training of engineers.

Scope and content of expert training of engineers in response to the challenges of globalization and information revolution were reviewed; engineering activities, which includes knowledge of the technical means and objects related to the organization and the economy of other systems and processes were considered; author emphasizes the unity of the subject-technical cycle with humanitarian, predicts strengthening the role of humanitarian training of future engineers; content of engineering education, which consists of several components, which forms future professional engineer was analyzed; attention is drawn to the training of future engineers and its component where a number of problems with discrepancy between the amount of information required and the number of hours of study was detected; society demands training of engineer-leader, representative of elite not only technical, as well as civil, team organizer, educator, mentor for young people.

Key words: human being, education, engineering activities, subject training of engineer, modernization of humanitarian education.

О.В. Рибщун,
кандидат соціологічних наук,
доцент кафедри політології і соціології
К-ПНУ імені Івана Огієнка

ІНСТИТУЦІОНАЛІЗАЦІЯ УКРАЇНСЬКОЇ АКАДЕМІЧНОЇ СОЦІОЛОГІЇ (друга половина 70-х рр. ХХ ст.)

У 70-х рр. минулого століття основою академічної соціології в Радянській Україні був Інститут філософії АН УРСР. В його структурі діяла низка підрозділів соціологічного профілю, значна частка планових тем теж мала відверто соціологічний характер. Особливо чітко це простежується в другій половині 70-х рр., коли почала соціологізуватись більшість проблематики інституту (для цього склалися певні передумови: молодь, яка прийшла наприкінці 60-х рр., утвердилися в досвіді та званнях/ступенях, а відносно успішні попередні результати стимулювали держзамовлення і т.д.). Зрештою (вже на початку 80-х рр.) це зумовило формування на базі інституту Відділення соціології. Що ж являв собою цей достатньо успішний для вітчизняної академічної соціології період, як відбулося його остаточне утвердження? Спробуємо його охарактеризувати, використовуючи для цього як базову раніше не публіковану звітну документацію інституту за період десятиї п'ятирічки (1976–80 рр.).

Про сильну соціологізацію вітчизняної філософії у означений період свідчать вже перші тези вступної частини звіту за 1976–80 рр.: «з'їзд КПРС передбачає перед радянською *суспільною* наукою завдання надзвичайної теоретичної та практичної значимості...» [1, 2]. Як бачимо, як основоположне завдання/напрямок Інституту філософії вважався розвиток саме суспільствознавства (хоча вже діяла надзвичайно потужна школа логіки пізнання, активно вивчались проблеми теоретичного природознавства тощо). Конкретизуючим підтвердженням цього є те, що в другій пол. 70-х рр. Інститут мав здійснювати:

- вивчення теоретичних проблем розвиненого соціалізму, закономірностей його транзиту в комунізм;
- розробку проблем оптимізації суспільних відносин, формування

- «нової людини», розвитку соціалістичного способу життя, вивчення громадської думки;
- вивчення проблем науково-технічної революції;
- критику антикомунізму, ревізійних теорій.

Якщо не брати до уваги ідеологічного чинника, названа проблематика практично є цілком повністю суспільною, а в чомусь вже чітко соціологізованою. Причому процес такої соціологізації здійснювався достатньо системно, навіть планомірно. Так, уже 1975 р. для шести планових тем інституту було здійснено корекцію назв та дослідницької проблематики, відкрито кілька абсолютно нових позапланових тем (зокрема, було відкрито як додаткові теми «Соціально-етичні проблеми управління як сфера діяльності», «Українсько-болгарські філософські зв'язки другої половини ХІХ – початку ХХ століть», у перспективний план соціально-економічного розвитку м. Києва на 1976–80 рр. включено додатковий розділ «Комуністичне виховання»).

Загалом за визначений нами період у Інституті філософії було розроблено 28 тем, значна частина яких, як ми вже зазначили, мала відверто соціологічний зміст. Так, у рамках напряму «Філософські проблеми сучасного природознавства та суспільних наук» в руслі діалектичного матеріалізму зроблено системний аналіз проблеми світогляду на рівнях культури соціуму та особистісної соціалізації. За результатами досліджень опубліковано низку монографій [8; 10; 21; 27; 31] та проведено Всесоюзний симпозіум «Світоглядний аспект законів та категорій матеріалістичної діалектики» (листопад, 1979 р.). В 1979 р. актуальність напряму було підкреслено редакційною статтею в журналі «Комуніст» [19]. Окрім того, вивчались методологічні проблеми соціального прогнозування, закономірності взаємозв'язку соціального пізнання та соціальної практики (в соціологічному аспекті).

Чимала увага приділялась питанням теорії праці в системі соціалістичного способу життя (під узагальнюючим тематичним циклом «Діалектика праці при соціалізмі»). При цьому було визнано роль науково-технічної революції у зміні характеру та змісту праці, здійснено серйозну ревізію (у формі критики) провідних західних теорій модернізації [7; 17; 22; 25]. Здійснено соціологічні дослідження кваліфікації праці та її впливу на соціальні орієнтації особистості, престижу масових професій та впливу цього чинника на відтворення і розвиток соціально-професійної структури соціуму,

розроблено методики виявлення та раціонального розподілу трудових ресурсів [2; 28]. Стрижневою ідеєю досліджень був розгляд праці в системі соціалістичного способу життя відповідно до марксистського формаційного підходу. Працю розглядали як конкретно-специфічну суспільну форму, що пов'язує працівника з засобами виробництва. Історична зумовленість певного типу праці при цьому обґрунтовувалась формою власності на засоби виробництва, головним соціальним параметром праці визначався характер та спосіб поєднання особистісних і матеріальних чинників виробництва. На основі емпіричних даних науковці зробили спробу розглянути працю в умовах розвиненого соціалізму, з'ясувавши її роль у системі існуючих суспільних відносин. Безпосередньо соціологічний блок досліджень реалізовував відділ конкретно-соціологічних досліджень (під керівництвом В. Чорноволенка) у форматі окремих планових тем:

– «Кваліфікація праці та соціальні орієнтації особистості в соціалістичному суспільстві». Дослідження передбачало встановлення взаємозв'язків між розвитком трудових потенцій працівника (освіта, кваліфікація), його ціннісними орієнтаціями та реальною поведінкою в сфері праці та у невиробничій сфері.

– «Розробка методів визначення соціальних засобів відтворення трудових ресурсів та їх раціонального розподілу» (тема виконувалась на розпорядження Ради Міністрів УРСР та Президії АН УРСР). В рамках теми було апробовано вибірку для репрезентативного опитування зайнятого населення Києва, при цьому вперше у вітчизняній практиці здійснено комбінування інтерв'ю та поштового опитування. За результатами було підтверджено гіпотезу про те, що в сім'ях неоднакового соціального типу формуються різні трудові орієнтації дітей, що врешті призводить до відповідного наповнення типових спеціальностей. Щоб виправити ситуацію, розроблено комплекс пропозицій щодо корекції статистики трудресурсів шляхом впровадження системи додаткових показників, що передбачало можливість більш диференційованого (за характером і кваліфікацією) наповнення робочих вакансій вихідцями з різних соціальних типів сім'ї. За результатами виконання теми додатково підготовлено доповідні записки для ЦК КПУ та Держплану УРСР з конкретними рекомендаціями щодо корекції статистики праці та планування зайнятості.

– «Комуністичне виховання трудящих» (проект розроблявся

на замовлення київського міськкому КПУ в рамках підготовки комплексного плану соціально-економічного розвитку м. Києва на 1976–80 рр.). В кінцевому дослідження цього напрямку вилились у систематичне вивчення ціннісних орієнтацій, під яке було навіть утворено самостійний відділ досліджень соціально-професійних орієнтацій (під керівництвом В. Оссовського).

Ще один соціологічний відділ (утворений фактично під обслуговування проблематики соціології праці) – соціально-психологічних проблем управління (під керівництвом К. Грищенка) в означений нами період працював над двома плановими темами «Соціальні та соціально-психологічні фактори поліпшення трудової дисципліни, методів і стиля керівництва у виробничих колективах Чорноморського суднобудівного заводу» та «Соціально-етичні проблеми управлінської діяльності в умовах автоматизованої системи управління (АСУ)».

Як ми вже зауважували, в 70-х рр. в інституті вже існувала потужна школа логіки наукового пізнання. Тому закономірно, що дослідження у цьому напрямі теж продовжувались. Так, було зроблено серйозні напрацювання з методології теоретичного природознавства, розроблено гносеологічну структуру наукового знання, логічно досліджувались категоріальні структури мислення [3; 14; 15; 29]. Конкретніше, можемо зазначити, що протягом п'яти років відділ логіки наукового пізнання, очолюваний М. Поповичем, здійснив чимало напрацювань у галузях формальної логіки та культурології. Привертає увагу широкий діапазон методів, з якими експериментували вчені: формальний аналіз логічної структури наукового знання, історико-культурні, семіотичні методи. І все це застосовувалось у жорстких методологічних стандартах марксистської теорії пізнання. Не менш цікавою виявилась ще одна тема цього відділу – «Шляхи формування нового знання в умовах НТР». Отримано доволі оригінальні та значущі (навіть з погляду сьогодення) результати: дано загальну характеристику процесу творення нового знання (інноваційного продукту) в умовах науково-технічної революції, в умовах «індустрії експерименту»; проаналізовано евристичні можливості наукових теорій, науково-дослідних програм, стилів мислення; на зразках теоретичної фізики продемонстровано зміни в категоріальній структурі мислення; запропоновано новий варіант семантичної теорії інформації.

Інший важливий напрям у досліджуваній період – «Формування та розвиток соціалістичних націй і національних відносин в СРСР.

Сучасні національні процеси та проблеми інтернаціоналізації». Окрім обґрунтування радянського народу як нового типу суспільно-історичної формації (в рамках ідеологічних стандартів марксизму), представлено низку досліджень проблем етнонаціональних відносин (у масштабах СРСР), а також здійснюється концептуалізація таких соціальних явищ, як інтернаціоналізм та патріотизм (також у системах соціалістичного способу життя) [12; 23]. Зокрема, для обґрунтування соціально-класової основи радянського народу як нового історичного типу обґрунтовується доволі суперечливий закон інтернаціоналізації, для чого здійснюється доволі серйозний аналіз системи соціалістичного виховання [6].

Наступний напрям – «Закономірності розвитку духовного життя суспільства в період переростання соціалізму в комунізм. Проблеми етики в комуністичній моралі. Особистість і суспільство». Було досліджено зміст, причини появи, тенденції розвитку комплексу соціально-психологічних явищ. Зокрема, розроблено методологію дослідження свят та обрядів, соціально-етичних проблем управління, досліджено закономірності формування атеїстичного світогляду під впливом науково-технічної революції, релігійне життя в Західній Україні (над цим працював колектив Івано-Франківського відділення відділу наукового атеїзму), у комплексний план соціально-економічного розвитку Києва введено новий розділ «Комуністичне виховання робітників» [4; 9; 13; 26; 30]. Чи не найбільш успішним виявився відділ філософських проблем соціальної психології (на його основі якраз у цей час формується потужна сучасна школа вітчизняної соціальної психології). Головну увагу відводилось на розробку методологій дослідження способу життя особистості, соціальної групи як суб'єкта діяльності. При цьому дуже активно освоювався сучасний західний досвід, що вдало ширмується набором публікацій в рамках критики методологічних основ буржуазної соціології та соціальної психології. Теоретичні напрацювання базувались на емпіричних даних (за результатами досліджень ставлення до праці робітників кількох підприємств Печерського району Києва, трудової дисципліни на Південно-Західній залізниці). Головну увагу було приділено вивченню способу життя за допомогою системного аналізу таких категорій, як рівень, якість, стандарт, уклад життя, життєдіяльність, стиль життя, концепція життя, життєва програма, життєвий план, життєве кредо, життєва позиція, життєвий шлях та ін.

Не менш продуктивним виявився відділ наукового атеїзму, де

працювали над кількома плановими темами. Виконуючи одну з них («Науково-технічна революція та формування атеїстичного світогляду»), науковці намагалися довести, що вплив науково-технічного прогресу на формування атеїстичного світогляду є визначальним. У процесі роботи над іншою («Розробка методики і рекомендацій щодо впровадження нової радянської обрядовості серед різних категорій населення та визначення форм і методів підвищення ефективності існуючої обрядовості», спецзамовлення Ради Міністрів УРСР) розроблено програму підготовки кадрів-виконавців обрядів (програму було схвалено Радміном УРСР), підготовлено перспективний план розвитку радянської обрядовості в м. Києві (прийнятий Київським міськвиконкомом), підготовлено доповідні записки щодо методики впровадження та підвищення ефективності радянських обрядів (для Ради Міністрів та Київського міськкому партії).

В рамках наукового напрямку «Історія філософії, суспільно-політичної думки та світової культури, історії релігії та наукового атеїзму» здійснювались дослідження історії філософської думки в Україні, філософії марксизму-ленінізму, болгарської філософії ХІХ–ХХ ст. [5; 11; 16; 18]. Реалізовано кілька масштабних культурологічних досліджень (філософських культур радянських народів) з метою підтвердження теоретичних постулатів про спільне слов'янське походження.

У формі критики здійснювалась активна ревізія західних теорій [20; 24]. Безпосередньо цим напрямом опікувався відділ сучасної зарубіжної філософії. У комплексному дослідженні «Сучасні зарубіжні ідеологічні течії, критика буржуазної ідеології, антикомунізму, реформізму та ревізіонізму» було проаналізовано «ідеологію споживання», «філософію процесу» А. Уайтхеда, гносеологічний плюралізм К. Поппера та його доктрину «плюралістичного суспільства», так звані дилеми раціоналізму та ірраціоналізму, сциєнтизму та неогуманізму, культурні та ідеологічні практики елітарної і масової культур та ін.

Та чи не найбільш значущим був цикл робіт за результатами фундаментального соціологічного проекту – дослідження ефектів науково-технічної революції. Унікальність проекту полягала в тому, що, попри формальну ілюзію опору на марксизм, насправді теоретичною основою його постала ультрасучасна на той період західна теорія модернізації. Дослідницьку групу врешті було навіть відзначено премією АН УРСР. Тематика була наскрізною, що ми вже (досі ще не конкретизуючи цього) частково відзначили, аналізуючи деякі з

напрямів діяльності окремих відділів інституту (як-от – відділів логіки наукового пізнання, наукового атеїзму, соціально-психологічних проблем управління та ін.)

Маємо зауважити, що інтерес до соціології в 70-ті рр. (попри те, що це був апогей режимного «застою») простежується неабиякий. Так, окрім великої кількості книг, про що вже йшлося раніше, за кілька років опубліковано понад десяток популярних брошур, понад сотню статей, співробітники інституту регулярно виїздили в установи та на підприємства з лекціями, виступали по радіо та телебаченню. Замовники досліджень – Рада Міністрів УРСР (2 теми), Київський міськком партії (6 тем), АН УРСР (2 комплексні програми), Чорноморський суднобудівний завод (1 госп договірна тема). За окремими напрямами Інститут філософії або ж його окремі підрозділи фігурують як координуючі. Так, до виконання науководослідних тем відділу історичного матеріалізму залучено викладачів вишів (Київського, Московського університетів, Київського театрального інституту), вчених із Болгарії та Німеччини; відділу естетики – викладачів Київського університету, науковців Інституту мистецтвознавства, фольклору та етнографії, союзного Інституту філософії; своєю чергою, співробітники відділу залучались до спільного проекту Інституту суспільних наук АН УРСР (Львів). Координаційна діяльність відділу філософських проблем природознавства здійснювалась одразу за кількома напрямами: загальна координація наукової роботи, координаційна діяльність в рамках Наукової ради АН УРСР, методологічні семінари при Президії АН УРСР, спільні конкретні проекти з Київським університетом. Із соціологічних відділів особливу роль відігравав відділ конкретно-соціологічних досліджень (наприкінці періоду реорганізований у відділ соціологічних досліджень праці), на який було покладено функції координації всіх колективів соціологів як академічних підрозділів, так і вишів, відомчих НДІ, підприємств та відомств. Ці функції відділ виконував під прямим керівництвом Інституту соціологічних досліджень АН УРСР як головного соціологічного центру країни. Окремо слід відзначити участь співробітників відділу в роботі координаційної ради Держплану УРСР та АН УРСР із соціального планування. У цей час розробляються також стандарти програмного опрацювання соціологічної інформації, для чого налагоджуються тісні виробничі зв'язки з вітчизняним Інститутом кібернетики (складено окремий договір про науково-технічну співпрацю з конструкторським бюро

математичних машин та систем), Обчислювальним Центром Білоруського держуніверситету, ОЦ Інституту економіки АН УРСР та його одеської філії, Київським університетом (кафедра теорії ймовірності та математичної статистики), Міністерствами торгівлі та освіти УРСР. Відтак можна виявити якісь власні, специфічні координаційні функції практично в кожного іншого відділу Інституту.

Закцентуємо увагу ще на кількох аспектах розвитку вітчизняної академічної соціології в другій половині 70-х рр. Йтиметься про видавничу активність, про обсяги друкованої продукції за результатами реалізованих досліджень (при цьому не будемо визначати частку саме соціологічних праць, оскільки, як вже можна було зрозуміти, фактично вся планова проблематика Інституту філософії у досліджуваній період мала певною мірою соціологічний зміст) та про наукові конференції і симпозиуми, що проводились на базі цієї установи. Всього за досліджуваній період Інститут філософії опублікував 920 наукових праць загальним обсягом 1700 друкованих аркушів: 77 монографій, 18 збірок, 58 брошур, понад 770 статей [1, 69–77]. Водночас у 1976–80 рр. відбувалися всесоюзні симпозиуми з логіки і методології науки, матеріалістичної діалектики, всесоюзна конференція з історії радянської філософії та суспільної думки, республіканська конференція з питань соціального передбачення, круглий стіл Інституту філософії та Союзу письменників України, присвячений проблемам формування нового типу людини, діяла радянсько-німецька двостороння комісія філософів. Лише в одному 1980 р. організовано близько десяти республіканських наукових форумів спільно із Союзом кінематографістів України, товариством «Знання», обкомами та міськкомами партії, Республіканською радою народних університетів, Українським відділенням Інституту філософії АН СРСР, київськими, одеськими, запорізькими вишами.

Підводячи підсумки, можемо констатувати, що період 70-х рр., особливо друга його половина (десята п'ятирічка), став «золотим» для вітчизняної академічної соціології. В цей час в умовах підвищеної затребуваності на соціологічне знання спостерігається фактична соціологізація проблематики усіх наукових підрозділів Інституту філософії, під егідою якого соціологія перебувала. Звісно, єдиною теоретико-методологічною основою досліджень (це не підлягало поки перегляду) лишився марксизм. Водночас активно освоювався комплекс західних соціологічних та психологічних концептів, а усі

власні напрацювання підкріплювалися емпіричними даними. Фактично в цей час закладаються серйозні інституційні основи, що надалі стали опорними для Відділенні соціології і, врешті, – для академічного Інституту соціології, створеного через десятиліття.

ЛІТЕРАТУРА

1. ДАІФ. – Оп.1. – Спр.1342. Отчет о научной и научно-организационной деятельности института за 1980 год и X пятилетку. 1976–1980 годы. – 130 с. ДАІФ – назва умовна, мається на увазі документальний фонд архіву Інституту філософії НАН України (матеріали радянської доби (40–80-ті рр.)), з яким автору вдалось ознайомитись, готуючи свого часу фактологічну основу дисертаційного проекту «Українська соціологія: традиції, чинники, орієнтири розвитку (60-ті рр. ХХ – поч. ХХІ ст.)». Найбільш значимою тут для нас є саме вказана справа за №1342. Матеріали архівних звітів представлені здебільшого російською мовою, нами будуть використовуватися перекладені на українську витяги. Переклад авторський, максимально наближений до оригінального тексту.
2. Аза Л.А. Ценностные ориентации рабочей молодежи / Л.А. Аза, В.Н.Поддубный, А.А.Ручка. – К., 1978. – 201 с.
3. Актуальные проблемы логики и методологии науки / Отв. ред. М.В.Попович. – К., 1980. – 335 с.
4. Гаврилюк П.И. Эстетическая культура и социальный прогресс. – К., 1978. – 244 с.
5. Головаха І.П. Філософія на Україні періоду будівництва соціалізму / І.П.Головаха, П.Т.Манзенко. – К., 1980. – 177 с.
6. Гончарова В.Н. Интернационализация общественной жизни как диалектический процесс. – К., 1978. – 151 с.
7. Диалектика становления коммунистического труда / Отв. ред. В.А. Буслинский. – К., 1978. – 303 с.
8. Диалектический и исторический материализм – философская основа коммунистического мировоззрения. – К., 1977. – 346 с.
9. Закович Н.М. Советская обрядность и духовная культура. – К., 1980. – 218 с.
10. Иванов И.П. Человеческая деятельность – познание – искусство. – К., 1977. – 251 с.
11. Идейные связи прогрессивных мыслителей XVII – начала XVIII вв. / Отв. ред. В.Н.Ничик – К., 1978. – 190 с.
12. Интернациональное и национальное в социалистическом обществе. – К.: Наукова думка, 1976. – 331с.
13. Искусство и творческая деятельность / Отв. ред. В.И.Мазепа. – К.: Наукова

- думка, 1979. – 311с.
14. Категории диалектики, их развитие и функции / Отв. ред. В.П. Иванов. – К., 1980. – 364 с.
 15. Логико-философский анализ понятийного аппарата науки / Отв. ред. М.В. Попович. – К., 1977. – 224 с.
 16. Н.Г. Чернышевский и философская мысль на Украине / Отв. ред. П.Т. Манзенко. – К., 1978. – 175 с.
 17. Научно-техническая революция и современное естествознание / Отв. ред. Н.П. Депенчук. – К., 1978. – 456 с.
 18. *Ничик В.М.* Из истории отечественной философии конца XVII – начала XVIII в. / В.М. Ничик – К.: Наукова думка, 1978. – 298с.
 19. О состоянии и направлениях философских исследований // Коммунист. – 1979. – №15.
 20. *Соболь О.Н.* Критика философских концепций американской «культурной антропологии». – К., 1978. – 99 с.
 21. Социально-исторические и мировоззренческие функции философских категорий. – К., 1977. – 342 с.
 22. Социалистический образ жизни и всестороннее развитие личности. – К., 1979. – 343 с.
 23. Становление советского народа и развитие социалистических наций / Отв. ред. В.Е. Евдокимов. – К., 1978. – 253 с.
 24. *Табачковский В.Г.* Критика идеалистических интерпретаций практики. – К., 1976. – 264 с.
 25. Філософсько-соціологічні проблеми сучасної науково-технічної революції. – К., 1976.
 26. Художественная деятельность. Проблема субъекта и объективной детерминации / Отв. ред. В.И. Мазепа. – К., 1980. – 295 с.
 27. Человек и мир человека. – К., 1977. – 339 с.
 28. *Черноволенко В.Ф.* Престиж профессий и проблемы социально-профессиональной ориентации молодежи / В.Ф. Черноволенко, В.Л. Оссовский, В.И. Паниотто. – К., 1979. – 214 с.
 29. *Шинкарук В.И.* Единство диалектики, логики и теории познания / В.И. Шинкарук. – К., 1977. – 367 с.
 30. *Шудря Е.П.* Художественное предвосхищение будущего. – К., 1978. – 246 с.
 31. *Яценко А.И.* Целеполагание и идеалы. – К., 1977. – 275 с.

Рибизун О.В. Институціоналізація української академічної соціології (друга половина 70-х рр. XX ст.).

У статті на основі раніше не публікованих джерел (звітних справ радянської доби Інституту філософії НАН України) аналізується розвиток вітчизняної соціології у період десятої радянської п'ятирічки (друга половина 70-х рр. XX ст.). Інтерес саме до цього періоду пояснюється факти-

чною соціологізацією наукової проблематики Інституту філософії. Означений час автор розуміє як надзвичайно успішний в плані інституціоналізації вітчизняної соціології, коли вже було подолано частину її ранніх труднощів (кадрову недостатність, теоретико-методологічну незрілість та ін.) і почали закладатися серйозні інституційні основи, що надалі стали опорними для Відділенні соціології і, врешті, – для самостійного академічного Інституту соціології.

Ключові слова: українська академічна соціологія, українська соціологія радянської доби, інституціоналізація української соціології.

Рыбцун А.В. Институционализация украинской академической социологии (вторая половина 70-х гг. XX ст.).

В статье на основании ранее не публикуемых источников (отчетных материалов Института философии НАН Украины советского периода) анализируется развитие отечественной социологии в годы десятой советской пятилетки (вторая половина 70-х гг. XX в.). Интерес именно к этому периоду объясняется фактической социологизацией научной проблематики Института философии. Указанный период автор понимает как чрезвычайно успешный в плане институционализации отечественной социологии, так как уже была преодолена часть ее ранних трудностей (кадровая недостаточность, теоретико-методологическая незрелость и др.) и как раз закладывались серьезные институциональные основания, в дальнейшем ставшие опорными при создании Отделения социологии и, в итоге, – самостоятельного академического Института социологии.

Ключевые слова: украинская академическая социология, украинская социология советской эпохи, институционализация украинской социологии.

Rybschun O. Institutionalization Ukrainian academic sociology (late 70's. XX century).

In the article on the basis of previously unpublished sources (archival sources of the Institute of Philosophy NAS of the Soviet period) sociology development of the Soviet years, the X Five Year Plan (second half of 70-ies.) is analyzed. The interest to this period is explained by the actual scientific sociologization of problems of the Institute of Philosophy. In fact, the period is understood by us as extremely successful in terms of sociology institutionalizing. The early difficulties (lack of human resources, theoretical and methodological immaturity, etc.) were decided and fundamental institutional base was laid. In further it will be the base of the Department of sociology, and as a result – the independent academic Institute of Sociology.

Key words: Ukrainian academic sociology, Ukrainian sociology of the Soviet Era, the institutionalization of Ukrainian sociology.

З М І С Т

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

Сігов О.К.

ФЕНОМЕН СВІДЧЕННЯ І ПРАКТИКА
УВАГИ У ФІЛОСОФІЇ СИМОНИ ВЕЙЛЬ 3

Клочков І.В.

UMBRIS IDEARUM І МЕТАФІЗИКА
БЕЗКІНЕЧНОГО ДЖОРДАНО БРУНО 16

Капранов С.В.

ФІЛОСОФІЯ БУСІДО ЯК АНТРОПОЛОГІЯ
(НА МАТЕРІАЛІ «ХАґАКУРЕ») 26

Лямець А.М., Якубова Т.А.

МАТЕРІАЛИ ПРО ФОМУ АКВІНСЬКОГО (1225 або 1226–1274)
У ПОЛЬСЬКОМОВНОМУ ТА ФРАНКОМОВНОМУ
ФОНДАХ ВІДДІЛУ БІБЛІОТЕЧНИХ ЗІБРАНЬ
ТА ІСТОРИЧНИХ КОЛЕКЦІЙ НБУВ 35

Множинська Р.В.

КАЛПМАХ І ГРИГОРІЙ САНОЦЬКИЙ. (ДО ПИТАННЯ ПРО
УКРАЇНСЬКО-ІТАЛІЙСЬКІ ФІЛОСОФСЬКІ ЗВ'ЯЗКИ В XV СТ.) 50

ЛОГІКА, МЕТОДОЛОГІЯ НАУКИ І СОЦІАЛЬНОГО РОЗВИТКУ

Комаха Л.Г.

МЕТАФОРА «СМИСЛУ» В АРГУМЕНТАХ
ЛОГІЧНОГО АНАЛІЗУ: ЗНАК – ІДЕЯ – РЕФЕРЕНТ 56

Омельченко Ю.О.

КОНЦЕПТОСФЕРА «ІНТЕРНЕТ
«РОЗУМНИХ» РЕЧЕЙ» ТА ЇЇ ФІЛОСОФСЬКИЙ СМИСЛ 65

Дерев'яно А.В.

ІНВЕРСІЯ ПРОЦЕСІВ,
НАСЛІДКІВ І УСВІДОМЛЕННЯ РЕВОЛЮЦІЇ 75

ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ ТА РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Бліхар В.С.

ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНІ ВІДНОСИНИ: ТОЛЕРАНТНІСТЬ В
УКРАЇНСЬКОМУ СОЦІАЛЬНО-КУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРІ 84

Квік Л.В.

ЗАСАДНИЧІ ЧИННИКИ СУСПІЛЬНОГО МИРУ
У ВЧЕННІ ПАПИ БЕНЕДИКТА XVI 94

<i>Леценко А.М.</i> ФУНКЦІОНАЛЬНІСТЬ ХРИСТІЯНСЬКОГО САКРАЛЬНОГО МИСТЕЦТВА	102
<i>Шевченко С.Л.</i> ОСОБЛИВОСТІ РОЗУМІННЯ М. ВЕСТФАЛЕМ ІДЕЙ С. К'ЄРКЕГОРА	110
<i>Рогинская М.А.</i> СМЫСЛ МИРА И ЧЕЛОВЕКА. НАУКА И РЕЛИГИЯ В МЕТАФИЗИЧЕСКОМ НАРРАТИВЕ ПОЛЬСКИХ УЧЕНЫХ	123
ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ ТА ЕТИКА	
<i>Науменко В.В.</i> ЕТИЧНИЙ ЗМІСТ КОНЦЕПЦІЇ СИМВОЛІЧНОГО ІНТЕРАКЦІОНІЗМУ ДЖ.Г. МІДА	138
<i>Богун К.М.</i> ОНТОЛОГІЯ ЖАХЛИВОГО ТА АНТИФОБІАЛЬНІ ПРАКТИКИ В ЛІТЕРАТУРНИХ КАЗКАХ К. ЧУКОВСЬКОГО	149
ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ	
<i>Абакумова О.О.</i> ГУМАНІСТИЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ДИСТАНЦІЙНОЇ ОСВІТИ	160
<i>Войдило Я.</i> МОДЕРНІЗАЦІЯ ЗМІСТУ ФАХОВОЇ ПІДГОТОВКИ ІНЖЕНЕРНИХ КАДРІВ	169
СОЦІОЛОГІЯ	
<i>Рибцун О.В.</i> ІНСТИТУЦІОНАЛІЗАЦІЯ УКРАЇНСЬКОЇ АКАДЕМІЧНОЇ СОЦІОЛОГІЇ (ДРУГА ПОЛОВИНА 70-Х РР. ХХ СТ.)	179

ПРАВИЛА ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ (нагадування для авторів)

Редакція філософського альманаху «Мультиверсум» приймає до друку статті з різних аспектів філософії та соціології.

1. Статті подаються українською мовою.

2. Текст статті має бути набраний у редакторі MS Word у форматі *.doc, *.docx або *.rtf; шрифт Times New Roman; кегль 14; міжрядковий інтервал – полуторний; поля – 2 см; вирівнювання по ширині; абзацний відступ – 1,25 см; без нумерації сторінок; без колонтитулів; без переносів. Обсяг статті не має перевищувати 12 стор. формату А4 друкованого тексту (20 тис. знаків із урахуванням пробілів).

3. На першій сторінці статті необхідно вказати українською: прізвище, ім'я та по-батькові автора (повністю); науковий ступінь, звання (якщо є); посаду; організацію (місце навчання).

4. У списку літератури вказати лише ті джерела, на які є посилання в тексті. Всі посилання в тексті статті мають бути пронумеровані за наскрізною нумерацією з вказівкою номера сторінки й узяті в квадратні дужки. Джерела у списку літератури не повторювати.

5. Графіки, діаграми, рисунки, схеми, таблиці мають бути виконані й роздруковані в чорно-білому варіанті.

Рисунки (графіки, діаграми, фото та ін.) подаються в тесті лише у форматі *.bmp чи *.jpg (бажано надавати їх ще й окремим файлом на електронному носії). Рисунки, зроблені із застосуванням засобів MS Word не допускаються.

Формули виконують у редакторі формул Microsoft Equation чи подаються у форматі рисунка.

Таблиці подаються у книжній орієнтації

6. До статті на окремих носіях додаються:

1) відомості про автора із зазначенням контактного телефону та адреси електронної пошти;

2) анотації до статті трьома мовами: *українською, російською й англійською* із зазначенням (відповідно трьома мовами): ПпБ автора, назви статті, ключових слів;

3) рецензія, в якій міститься рекомендація статті до друку, підписана кандидатом (доктором) філософських наук.

7. Статтю з додатками подають у редакцію на електронному (дискета 3,5" (диск) з вказаними прізвищем автора, назвою статті та датою написання) та паперовому (А4) носіях в одному примірнику. Роздрукований примірник статті та її електронний варіант мають бути ідентичними.

8. Редакційна колегія залишає за собою право на редакційні виправлення без узгодження з автором. Відповідальність за достовірність поданої інформації та точність цитованого тексту несе автор статті.

ЗРАЗКИ ПОСИЛАНЬ НА ЛІТЕРАТУРНІ ДЖЕРЕЛА

На книги:

Тейлор Ч. Етика автентичності. – К. : Дух і літера, 2002. – 128 с.

На статті з журналів і газет:

Жулай В. Аналіз створення контексту у С. Кіркєгора // Філософська думка. – №3. – 2006. – С.46–64.

На статті з книг:

Ясперс К. Комунікація // *Ситніченко Л.А.* Першоджерела комунікативної філософії. – К. : Либідь, 1996. – С. 132–148.

Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости // *Шопенгауэр А.* Свобода воли и нравственность. – М. : Республика, 1992. – С.260–420.

Редакція попереджає, що статті, оформлені з порушенням цих вимог, до друку не прийматимуться.

НАУКОВЕ ВИДАННЯ
Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

**Мультиверсум.
Філософський альманах**

ВИПУСК 7–8 (145–146)

Літературні редактори: *Л.Я. Ловкая, Я.Б. Попова,*
Комп'ютерна верстка: *І.Б. Ничай*
Обкладинка: *В.С. Соловійова*

Підписано до друку 27.10.2015.
Формат 60х90 1/16. Папір офс.
Друк офс. Гарнітура Times.
Ум.-друк. арк. 12,12. Обл.-вид. арк. 10,66.
Наклад 300 прим. Ціна договірна

Український Центр духовної культури
01001, Київ-1, вул. Софіївська, 10

КИЇВ-2015