

Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України

Передплатний індекс
49796

ISSN 2078-8142



МУЛЬТИВЕРСУМ

ФІЛОСОФСЬКИЙ АЛЬМАНАХ



ВИПУСК 1–2(167–168)

КИЇВ - 2019

Мультиверсум. Філософський альманах / Гол. ред. В. В.Лях. – Випуск 1–2 (167–168). – К., 2019. – 268 с.

Головний редактор – *В. В.Лях*, доктор філос. наук, професор
Заст. головного редактора – *А. В.Усик*, кандидат філос. наук
Відповідальний секретар – *Р. В. Самчук*, кандидат філос. наук

Редакційна колегія:

<i>В. О. Ананьїн</i>	д-р філос. н., проф., Ін-т філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України (<i>м. Київ, Україна</i>)
<i>Б. Вальденфельс</i>	д-р філос. н., проф., почесний проф. Рурського ун-ту (<i>м. Бохум, Німеччина</i>)
<i>А. М. Єрмоленко</i>	член-кор. НАН України, д-р філос. н., проф., Ін-т філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України (<i>м. Київ, Україна</i>)
<i>А. Ф. Карась</i>	д-р філос. н., проф., Львівський нац. ун-т ім. Івана Франка (<i>м. Львів, Україна</i>)
<i>М. М. Кисельов</i>	д-р філос. н., проф., Ін-т філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України (<i>м. Київ, Україна</i>)
<i>М. Д. Култаєва</i>	д-р філос. н., проф., Харківський нац. пед. ун-т ім. Г.С. Сковороди (<i>м. Харків, Україна</i>)
<i>Я. В. Любимий</i>	д-р філос. н., проф., Ін-т філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України (<i>м. Київ, Україна</i>)
<i>Н. Скерано</i>	д-р філос. н., проф. (<i>м. Нюрнберг, Німеччина</i>)
<i>Л. О. Филипович</i>	д-р філос. н., проф., Ін-т філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України (<i>м. Київ, Україна</i>)
<i>В. В. Хміль</i>	д-р філос. н., проф., Дніпровський нац. ун-т залізничного транспорту ім. акад. В. Лазаряна (<i>м. Дніпро, Україна</i>)

Затверджено до друку Вченою радою Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України (протокол № 2 від 19 лютого 2019 р.)

Свідцтво про державну реєстрацію: КВ № 15444-4016Р
Видання засноване 1998 р. та включено до Переліку наукових фахових видань України

Адреса редакції: 01001, м.Київ, вул. Трьохсвятительська, 4
Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України
e-mail: article@multiversum.com.ua web-сайт: <http://multiversum.com.ua>

© В.В.Лях, 2019

© Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, 2019

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

УДК 159.955.4:1 «652»

DOI 10.35423/2078-8142.2019.1-2.02

Я. В. Любивий,
доктор філософських наук,
професор, провідний науковий співробітник
Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України
e-mail: yaroslav.lyubiviy@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9929-7323>

ФОРМУВАННЯ ПОНЯТТЯ РЕФЛЕКСІЇ ЯК МЕХАНІЗМУ САМООРГАНІЗАЦІЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В АНТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ

Формування рефлексії як схеми мислення та тригера практичної дії у стародавньому світі було важливим чинником виникнення феномена «вісьового часу» (К.Ясперс). У цей період виникли мораль як рефлексія та регулятор вольової діяльності, логіка як рефлексивне відслідковування істинності руху думки, демократія як рефлексивне взаємовизнання громадянами гідності один одного, монотеїстичні релігії (юдаїзм, брахманізм, веданта, християнство, деякі школи будизму), а також класична філософія. Рефлексія як компонент самосвідомості стала важливим механізмом самоорганізації ідентичності, починаючи з вісьового часу. Сократ виявив необхідність рефлексивного усвідомлення відмінності загального від одиничного у процесі мислення та сприяв усвідомленню моралі як форми суспільної свідомості. Платон сформулював ідею мислення як бесіди душі із самою собою та рефлексивного осмисленого переходу від однієї ідеї до іншої у процесі мислення. Аристотель з'ясував, що відчуття, сприйняття, уява супроводжуються своєрідним сприйняттям-мисленням (усвідомленням, рефлексією), але останнє є вищим за природою, ніж перші, та, на про-

тивагу цьому, розум мислить божественне, що є однією природою з ним, і є мисленням мислення.

Ключові слова: *рефлексія, «вісьовий час», ідентичність, мораль, моральнісність, моральна рефлексія, етична рефлексія, соціальна рефлексія, «рефлексія рефлексії», самосвідомість.*

Виникнення соціальної ідентичності відбувалося ще у первісному соціумі у період доісторичного часу розвитку людства. Проте у «вісьовий час» (К. Ясперс) [29, с. 32–50], приблизно у VI–V ст. до н.е., відбувається формування феномена соціальної рефлексії як важливого компонента самовизначення ідентичності у процесах соціальної самоорганізації. Найбільш наочно це формування спостерігається у виникненні рефлексивного морального регулятора, без якого вже не могли здійснюватися надскладні суспільні процеси інтенсивного культурного міського життя стародавніх Греції, Індії та Китаю. У названих, віддалених величезними на той час відстанями, стародавніх цивілізаціях майже одночасно виникають мораль як дискурсивний практичний регулятор реальних складних соціальних процесів, та філософські вчення – як їх «теоретичне», світоглядне осмислення, пояснення та як життєвий орієнтир в якості певної онтологічної картини світу.

Формування поняття є виробленням певної ментальної схеми, за допомогою якої, з одного боку, осмислюється певний зміст, а з іншого – відшліфовується модель запуску (психологи кажуть – «тригера») енергії тієї чи іншої діяльності. Але, у найширшому контексті, формування поняття є самоорганізацією концентрованої структурної інформації, за допомогою якої обробляється поточна інформація, що поступає в систему з навколишнього середовища. Формалізовані поняття можуть містити невелику кількість інформації порівняно з інтуїтивно-екзистенційним знанням-буттям (декілька байт інформації формалізованого меседжу порівняно з мільйонами байт в інтуїтивному знанні), але вони є важ-

ливим засобом та важелем активної свідомої цілеспрямованої пізнавальної та практичної діяльності людини.

Поняття та інтуїтивне знання укорінені у бутті у тому сенсі, що їх співвідношення аналогічне корпускулярно-хвильовому дуалізму та/або корпускулярно-хвильовому континууму в субатомній фізиці. Енергія та інформація в субатомному світі нерозривні та взаємозалежні. Подібна взаємозалежність у людському досвіді існує між поняттями та інтуїтивним знанням. Здогадки про співвідношення поняттєвого та інтуїтивно-буттєвого знання висловлював ще Плотін, вважаючи Першоєдине чистою енергією, на відміну від *знання про нього*, що виражається у *понятті* Першоєдиного, яке людина може сформулювати *лише після* виходу зі стану екстатичного споглядання Першоєдиного як такого.

Сформульовані у мові поняття не можуть відобразити всю повноту дійсності, для чого необхідні особливі піднесені («абсолютні») стани свідомості, що зазначали ведантисти, використовуючи термін «самадхи», буддисти, використовуючи термін «нірвана», даоси, використовуючи термін «Дао», неоплатоніки, використовуючи термін «Першоєдине», та деякі інші мислителі, використовуючи певні духовні практики та піднесені стани й позначаючи їх відповідними термінами. Ці всі довербальні практики та стани є *невизначеними*, подібно до того, як у субатомній фізиці є невизначеною ситуація за інтерференційною решіткою, якщо її *не фіксує* спостерігач згідно з принципом спостережуваності Гейзенберга. Якщо ж спостерігач фіксує ситуацію за інтерференційною решіткою, то він бачить елементарну часточку («корпускулу»), а не невизначену хвилю.

Філософи зі стародавніх часів намагалися розпочинати категоріальне філософування з певних довербальних абсолютних високодуховних та високоморальних станів (самадхи, нірвана, екзистенція тощо), але, після обґрунтування певної системи («сітки», за Ф. де Сосюром) [27, с. 49, 52, 61] понять, переходили до практичної філософії – моралі та теоретичного осмислення моралі –

етики, як це було у Будди, Патанджалі, Лао Цзи, Конфуція, Сократа, Аристотеля. В абсолютних станах свідомості людина знаходиться у довербальному стані невизначеності наодинці з буттям, але укоріненість у світі й різноманітні потреби стимулюють її сформулювати певні конкретні й визначені поняття про навколишню дійсність і практично освоювати її, використовуючи ці поняття як інструменти. Відповідно в стародавній філософії формуються духовно-ментальні практики, що конституують феномени особистості, ідентичності разом з ментальними інструментами рефлексії, що стають важливими регуляторами цивілізованого соціуму.

Вперше поняття рефлексії запровадив Дж. Лок, вважаючи, що пізнання здійснюється за допомогою відчуттів та рефлексії [16, с. 154–155, 157, 168]. Важливим механізмом розгортання філософських категорій для Г. Гегеля було поняття рефлексії як усвідомлення основи, підвалини думки й перехід до глибшого і ширшого рівня її обґрунтування [9, с. 163; 8, с. 95, 98, 126]. На основі рефлексованої у саму себе волі людина стає особистістю [10, с. 334]. Рефлексія волі у себе та для себе суцятотожність у протиставленні до у-себе-буття визначає особу як суб'єкт [11, с. 154]. Від часів Г. Гегеля основним методом філософії почали вважати рефлексію як усвідомлення розгортання мислення, а ще точніше – розгортання його в цілісності з його усвідомленням [19, с. 3]. Для Гусерля рефлексія є специфічною інтенціональністю і пов'язана з феноменологією внутрішнього сприйняття часу, вона є рефлексією над минулими переживаннями (ретенція) або над майбутніми (протенція) [13, с. 162; 14, с. 34–36]. У другій половині ХХ ст. концепт рефлексії почали використовувати у позитивістському та біхевіористському аспекті для з'ясування взаємодії між суб'єктами, коли кожний із них виробляє модель того, які наміри та мотиви мають інші індивіди, котрі можуть бути його партнерами чи конкурентами, а також визначає, які когнітивні моделі про його мотиви та наміри мають особи, з котрими він вза-

ємодіє [15]. Український філософ М. О. Булатов досить ґрунтовно досліджує поняття рефлексії в історико-філософському аспекті, починаючи від античної настанови «Пізнай самого себе», та Аристотелевого «мислення мислення» до ґрунтовного дослідження механізму рефлексії у філософії Г. Гегеля та інших філософів. М. О. Булатов включає поняття рефлексії в один контекст із поняттями самосвідомості, самопізнання, а також процедурою співвідносності елементів мислення та дійсності [3, с. 425–426]. Виходячи з ідей М. О. Булатова, поняття рефлексії необхідно більш прискіпливо розглядати ще й у практичному аспекті як механізм свідомості, що контролює прийняття вольових рішень свідомості на основі ментальних дій, що тією чи іншою мірою осмислені. Практична рефлексія є важливим моментом морального вибору, коли на основі тих чи інших цінностей та світоглядних переконань людина здійснює певне вольове зусилля. Моральну рефлексію нерідко супроводжує ще й етична рефлексія, пов'язана з етичним наративом спільноти, до якої ця людина належить. До того ж певне ядро морального стрижня людини становить не лише моральна свідомість, що спирається на категорії добра, обов'язку, відповідальності, справедливості, а й, як зазначає В. А. Малахов, моральна самосвідомість, що спирається на феномени честі, гідності, сумління (совісті), каяття, сорому [20, с. 181–215]. В історичному аспекті моральна самосвідомість у масовому масштабі сформувалася у протестантській етиці. У цьому сенсі можна казати й про рефлексію рефлексії, яка переходить у поняття самосвідомості.

У релігійно-містичних практиках, починаючи ще від вісьмого часу, різні форми аскетизму неможливі без осмислених переконань, що переходять у вольові імпульси. Уже у XX ст. у концепції З. Фрейда рефлексія проявляється як контроль свідомості над морально значущими діями індивіда. Проте він показав, що у підґрунті свідомих дій лежать підсвідомі механізми психіки та надсвідомі механізми культури. На основі дослідження колектив-

ного несвідомого К.Юнгом можна констатувати існування ще й колективної рефлексії у вигляді певних соціальних норм та механізмів, які тією чи іншою мірою проявляються в індивідуальній свідомості.

Рефлексія реалізується у соціумі насамперед як моральна рефлексія. Якщо до вісьового часу у взаємовідносинах між членами соціуму стихійно, в «автоматичному режимі», спрацьовували моральнісні норми поведінки людини, то з певного моменту часу у суспільстві, як ми вже відзначали, виникає мораль як рефлексивне осмислення моральнісних норм і вибір на основі певних критеріїв та цінностей способів морально мотивованої дії. Рефлексія тут є дистанціюванням від базових норм моральнісності, перетворення їх на *об'єкт* осмислення й оцінки. Рефлексивна свідомість тут підноситься на більш високий рівень, ніби на «другий поверх», з якого здійснюється осмислення та оцінювання, а також вибір моделі подальшої моральної дії, вчинку. Але у більш широкій перспективі рефлексія може бути не лише моральною, а й інтелектуальною, феноменологічною, естетичною, соціальною тощо. У конкретній соціальній дії можуть бути одночасно присутніми декілька різновидів рефлексії.

Однією з найважливіших особливостей рефлексії є її рекурсивність – цілеспрямована оберненість на саму себе, саморегулювання вольовим свідомим зусиллям. Це є своєрідною рефлексією рефлексії. У такому разі рефлексія є самосвідомою рефлексією, обґрунтування та самообґрунтування якої може продовжуватися нескінченно. Але якщо провести своєрідну редукцію нескінченного самообґрунтування, то самосвідома рефлексія є просто самосвідомістю як сприймануваний факт свідомості. Але при спробі «пояснити» самосвідомість для самої себе у мові, виникає парадокс нескінченного обґрунтування, як це спостерігається у філософії Нового часу (Гоббс, Гассенді та ін.).

Рефлексія, спираючись на самісні абсолютні виміри (або стани) свідомості, конститує самосвідомість. Природною базою

самосвідомості є душа (як її розумів Аристотель), але не лише як ентелехія, життєвий принцип, а й як розумна душа. Рефлексія «додає» до абсолютного (невербального, несловесного) стану (самадхи, нірвани, екстазу) вербальні визначення і конституює як поняття такого стану, так і фіксовану у словесних визначеннях самосвідомість, яку можна ще тлумачити як виражену у мові (здебільшого у природній мові) екзистенцію. Самосвідомість є глибинним ядром ідентичності, навколо якого утворюються практично орієнтовані виміри ідентичності. Більш менш повне поняття самосвідомості в європейській філософії формується, починаючи від Аристотеля і завершуючи Плотіном, а в індійській філософії – починаючи від Будди та Патанджалі і завершуючи Шанкарою.

Потенціальна можливість самосвідомості укорінена у природі Всесвіту. Самоорганізація кожної системи, починаючи від Великого Вибуху, здійснюється шляхом самореференції і може бути описана за допомогою рекурсивних функцій. Особливо наочно цей процес проявляється у саморегуляції живих систем на основі коду ДНК. Людина і суспільство є саморегулюючими та самокерованими системами, і внутрішнім рушійним чинником цих систем є самосвідомість на індивідуальному рівні, і ідентичність – на індивідуально-колективному.

Ідентичність людини існувала ще у первісному суспільстві у вигляді тотемної ідентичності, а у мезоліті та неоліті – у вигляді магічної або міфологічної, але починаючи з вісьового часу вона стає дедалі більш раціоналізованою й рефлексивною. Враховуючи біосоціальну природу людини, ідентичність є, насамперед, сімейно-родовою, зважаючи на відмінності родових традицій по лінії батька та лінії матері у свідомості дитини, а також і набута ідентичність у період первинної соціалізації у соціальному середовищі перших років життя. Із вторинною соціалізацією, оволодінням професійними знаннями та навичками, ідентичність може залишатися незмінною, або змінюватися. Останні десятиліття сві-

тового розвитку характеризуються кризою ідентичності та, подекуди, карколомними її змінами.

У стародавній філософії відбувається формування самосвідомості як ядра ідентичності та інтенсифікація рефлексивності соціокультурних вимірів ідентичності. Така важлива риса ідентичності, як взаємне визнання громадян як гідних осіб в античній демократії неможлива без відповідної соціальної рефлексії та індивідуальної саморефлексії та самосвідомості.

У даному дослідженні важливо відокремити реальні живі феномени екзистенції, самосвідомості від зафіксованих у певній термінології понять про них у тих чи інших філософських текстах. Водночас, важливі поняття, ідеї, що виокремлені філософським мисленням і зафіксовані у суспільних нормах, набувають певної дієвої сили і впливають на саморегуляцію соціуму. Суспільні організми, що виробили більш досконалі й апробовані механізми саморегуляції, які надбудовані над стихійною самоорганізацією соціуму, мають суттєві конкурентні переваги над тими суспільствами, в яких такі механізми менш досконалі.

Самосвідомість має свою феноменологію. Людина усвідомлює власну самосвідомість як самоочевидний внутрішній досвід. Однак, також є очевидним, що у контрольованому свідомості внутрішньому досвіді з-під горизонту свідомості спонтанно маніфестують себе трансцендентальні форми сприйняття та мислення, мотиви та прагнення, а також трансцендентні устремління людської екзистенції. Це трансцендування викликає у людини потребу у метафізичному поясненні та обґрунтуванні. Такі пояснення та обґрунтування спираються на науку та філософію науки, зокрема ідею Великого вибуху разом з антропним принципом сучасної науки, біоцентризм Р. Ланца, фрактальну геометрію Б. Мандельбротта, ідею голографічного Всесвіту Д. Бома, синергетичну методологію І. Пригожина та Г. Хакена, застосування системно-самоорганізаційного підходу до дослідження суспільства у Н. Лумана тощо. У такому контексті зрозуміло, що принципова

можливість факту самосвідомості закладена у рекурсивних характеристиках буття та в антропному принципі ще від часів Великого вибуху, що від самого початку передбачає існування Спостерігача. Суттєвим доповненням цього підходу є ідея біоцентризму, згідно з якою у базові світові константи з необхідністю закладено виникнення Спостерігача разом з необхідною проміжною ланкою для його існування – самоорганізацією життя. Відчуття власного життя є важливим компонентом у сприйнятті факту свідомості та самосвідомості, хоча у самосвідомості є інтуїція про те, що моє Я, мій «дух», не тотожні моєму тілу (останнє відзначав ще Р. Декарт).

Самоорганізацію соціуму у XXI ст., у період відчутних екологічних криз, необхідно розглядати в контексті самоорганізації біоценозу людини та самоорганізації біосфери планети в цілому. Некоректно твердити про самосвідомість соціального організму як факт свідомості у буквальному сенсі як про самосвідомість якогось Левіафана. Самосвідомість соціального організму виражається у вигляді певних рекурсивних соціальних механізмів адаптації до природного середовища та конкуренції з іншими соціальними організмами з приводу того, щоб ця адаптація була більш екологічною та з меншою витратою невідновлюваної енергії та людської праці. Ці рекурсивні соціальні механізми реалізуються через посередництво певних соціальних інститутів за допомогою тих чи інших соціальних норм та цінностей. Проте, у свідомості окремих соціальних агентів названі рекурсивні механізми можуть сприйматися як рефлексивна квазі-самосвідомість та ідентичність соціальних суб'єктів – соціальних груп, етносів, культур, цивілізацій суспільств у межах національних держав. Але така квазі-самосвідомість може уявлятися в свідомості окремих індивідів як реальна.

Розвиток комунікативних технологій ускладнює самоорганізацію суспільства. На кожному більш високому рівні самоорганізації конституюється більш складна рефлексивна саморегуляція і

відповідна самосвідомість. К. Фухс виокремив кілька ієрархічних рівнів самоорганізації суспільства у вигляді відповідних рівнів самоорганізації політичної системи суспільства. Щоб ефективно відбувалась самоорганізація політичної системи суспільства [32] потрібна ефективна самоорганізація соціальних протестів як чинників інноваційного розвитку [34]. Але щоб ефективно відбувався соціальний протест, необхідна ефективна самоорганізація кіберпротесту [33], що конститується на більш високому рівні самоорганізації. Відповідно мають бути ефективно самоорганізована інтернет-комунікація як тригер соціального протесту [30], а для цього на ще більш високому рівні має бути ефективний менеджмент знання як основа самоорганізації інтернет-спільнот [31]. Іншими словами, у справжній еліті суспільства (а не у квазі-еліті) має існувати самокомунікація як елемент інноваційного знання. Кожний з цих рівнів соціальної самоорганізації має власну мережу комунікації, групової (мережевої) свідомості та рефлексивної самосвідомості, що реалізується у свідомій комунікативній діяльності найбільш компетентних представників еліти (лідерів суспільної думки, що здатні інноваційно мислити). У сучасному суспільстві функціонування рефлексивної самосвідомості є дуже складним багатовимірним процесом, що спирається на практичне застосування досліджень соціогуманітарних наук. Формування ж цього процесу розпочалося у вісьовий час і знайшло своє відображення в античній філософії.

1. Еволюція поняття самосвідомості та ідентичності від класичної античної філософії до неоплатонізму

Після виникнення інтенсивного морально-духовного внутрішнього життя у вісьовий час, воно ще мало бути доповнено вибудовуванням духовної інфраструктури суспільства, яке стає помітним лише у період становлення й утвердження християнського світогляду та організації суспільного життя у відповідності з останнім. У цей період часу відбувається фіксація цих процесів і у

філософських вченнях – у вигляді становлення поняття духу, самосвідомого духу та самосвідомості як такої. Аналогічні процеси відбувалися і в індійській цивілізації.

Ще до того, як К. Ясперс запропонував концепт вісьового часу, О. Ф. Лосєв досліджував особливості світогляду античного світу до виникнення зазначеного концепту. Людина сучасної західної цивілізації знаходиться в основному або всередині християнської парадигми, або, принаймні, дотична до неї і добре уявляє собі, що таке інтенсивне внутрішнє духовне життя. Спираючись на дослідження античного світогляду за доби Відродження та Просвітництва і у більш пізні часи, зокрема на праці Вінкельмана, Шилера, Шелінга, Гегеля, Ніцше, Шпенглера та інших мислителів, О. Ф. Лосєв характеризував античний світогляд як тілесний, статуарний, в якому людину сприймали відповідно до її скульптурного зображення, хоч і з вираженим індивідуальним характером [18, с. 9–63]. Для античної людини Космос уявляється як безпосередній, чуттєвий, речовинний, обмежений певною кількістю сфер, кінцевим у просторі, і таким, що не поширюється далі від того, що може бути досягнуто. У світі немає нічого потойбічного, трансцендентного, він обмежується наявною даністю. Людина вичерпується її видимою тілесною будовою й принципово не відрізняється від свого зображення у скульптурі, пластичному мистецтві. Особистість є природною особистістю, в якій відсутня духовна неповторність, розвинутий внутрішній досвід особистості [18, с. 9–53]. Цю ідею до О. Ф. Лосєва сформулював О. Шпенглер, вважаючи, що душею античної культури є чуттєво-явлене окреме тіло, що виражено у скульптурі як центральному мистецтві античності [28, с. 345]. Але ще до О. Шпенглера Г. Гегель в «Естетичі» зазначав, що у класичному грецькому мистецтві спостерігається взаємопроникнення духовного та тілесного, дух набуває природного вигляду [6, с. 143–144], а скульптура є найбільш характерним мистецтвом для античності, відповідно до певного

етапу розвитку світового духа, на якому розгортається об'єктивна духовність [7, с. 105].

Час для античного світосприйняття є циклічним часом, теперішнім, що без кінця повертається, вічністю, що постійно перебуває. Життєвий шлях індивіда спливає у зміні подій, але час життя полісу й історії – постійне повернення, перебування, кругообіг. В античному світогляді, на відміну від християнського, відсутнє устремління до майбутньої часової перспективи, Золотий вік залишився позаду (Гайденко, Гуревич) [4; 12].

На думку О. Ф. Лосєва, для індивіда існує його тілесне Я, він особистість природно повторювана, але немає особистості в плані культурному та історичному [17, с. 60, 87]. Це не означає, що відсутнє внутрішнє життя індивідів, але воно не має достатніх рефлексивних засобів самовираження для самого себе та ментальних засобів для вибудовування складної комунікативної духовної інфраструктури. На противагу цьому у християнізованому пізньому античному та середньовічному європейському соціумі існує вільна самосвідома особистість, морально відповідальна перед Богом, з акцентованою конфесійною ідентичністю. Людина відчуває власну духовну неповторність, і це світовідчуття є трагічним, внутрішньо напруженим; віруюча людина може весь свій час присвятити спогляданню Бога, і їй на все життя «вистачить» сповненої змістовності її внутрішнього світу. Отже, на початковому етапі цього розвитку у мові не експліковано розвинений внутрішній світ людини, рефлексія та рефлексивна самосвідомість. На завершальному етапі цього розвитку присутній напружений духовний світ людини, розвинена рефлексія та рефлексивна самосвідомість, а ідентичність спирається на духовно-комунікативну інфраструктуру – церкву як церковну громаду.

Описаний тип античного світогляду характерний для періоду культурної історії, що передувала вісьовому часу, або охоплювала його початкові етапи розгортання. А вже до доби пізньої античності сформувався новий тип суспільних відносин, особистос-

ті та інша світоглядна парадигма. Цей період часу охоплює біля вісімсот років, а в історико-філософській перспективі простягається від представника класичної античної філософії – Платона до центральної фігури неоплатонізму – Плотіна.

У класичній античній філософії (Сократ, Платон, Аристотель) формується ментальна практика рефлексії, рефлексивної свідомості та самосвідомості. Філософії доби еллінізму (стойки, скептики, епікурейці) властиві духовно-моральні рефлексивні практики, та прийняття особливого способу життя та ідентичності, аналогічні тим, що спостерігалися в індійських філософсько-медитативних системах буддизму, веданти тощо. На цьому рівні рефлексія та рефлексивна самосвідомість не лише формулюються ментально, як у попередній період, а й просякають весь спосіб життя спочатку окремих філософів, а згодом і дедалі ширші верстви культурної еліти та інших мислячих осіб.

2. Формування поняття рефлексивної самосвідомості в класичній античній філософії.

2.1. Мораль як рефлексія моральнісної практики у філософії Сократа.

Сократ був одним із перших, хто усвідомив необхідність вольового морального вибору в ускладненому суспільстві, в якому з'явився приватний інтерес, що суперечить інтересам суспільства в цілому. Простого моральнісного регулювання суспільних відносин виявилось недостатньо. Стала необхідною моральна рефлексія, що включає в себе як раціонально-ментальну, так і емоційно-вольову складові. Сократ виходив з ідеї, що для того, щоб робити добро, необхідно знати (усвідомлювати, рефлектувати), що таке добро. Людина за своєю природою є доброю, але їй необхідно допомогти бути свідомо доброю за допомогою певного діалогічного методу. Сутність методу Сократа полягала в тому, щоб надати можливість людині усвідомити це власне добре єство шляхом іронії, яка теж є рефлексивною, оскільки оцінює зміст

того, що піддається іронії і надбудовує над ним рефлексивний «другий поверх» додаткового оцінного змісту. Проте, Сократ не нав'язував «істинних» думок своєму співбесіднику (оскільки таким чином можна людину лише збити з пантелику), а співбесідник має дійти до добра сам, власним мисленням, віднайти моральнісну істину у власній душі, а не у чомусь зовнішньому. Г. Гегель зауважував, що Сократ поклав початок моральній філософії, яка регулюється свідомою волею на відміну від найвної моральності [5, с. 35, 37, 40, 41).

Досократики вже висловлювали припущення про природу людського мислення та рефлексивної природи цього мислення, але міфологічно, у вигляді власивостей богів, Космоса тощо, не розрізняючи природу людського мислення та природу речей. Сократ же першим, принаймні в європейській філософії, став досліджувати природу людського мислення не через щось інше, а у ньому самому. Мислення набуло більш високого рівня абстрактності в часи Сократа у порівнянні з натурфілософами. Сократ вчив людей не лише називати прекрасними, благими тощо ті чи інші предмети, а віднаходити прекрасне як таке, благає як таке і т.д. Сократ вважав, що у плінних речах необхідно віднаходити їх узагальнений смисл, що осягається розумом. Цей рівень абстрактності мислення досягається за допомогою рефлексії про відмінність узагальненого змісту мислення від одиничного. Тобто елементарне формально-логічне узагальнююче мислення неможливе без рефлексії.

Якщо у досократівських натурфілософських побудовах деякі характеристики мислення вгадуються як властивості буття, то у філософії Сократа наявне усвідомлення людиною власного мислення, що відбувається у загальних поняттях у власній душі людини. Таким чином, у філософії Сократа спостерігається як моральна, так і метально-пізнавальна рефлексія. У цьому сенсі можна стверджувати, що із Сократа починається філософія як така, основним методом якої є рефлексія. Для Сократа ця рефлексія ви-

явилася ще й екзистенційною рефлексією, оскільки для ствердження своїх ідей він пожертвував власним життям.

2.2. Мислення як розмова душі із самою собою. Рефлексивне мислення у філософії Платона.

Загальні поняття Сократа стають у філософії Платона ідеями, що визначають дійсність. Основою буття для Платона є ідеї, котрі у процесі становлення, взаємодії з небуттям, матерією, продукують, уникаючи безмежності, світ видимих речей, що мають свою міру та конечність.

На думку Платона, душа, користуючись тілом, може за посередництвом зору та слуху пізнавати речі, що безперервно змінюються. Коли ж душа проводить дослідження як таке, вона спрямовується туди, де все є чистим, вічним, безсмертним та незмінним, де все осягається розумом [21, с. 44, 45]. Як і ідеї в цілому, душа, згідно з Платоном, є вічною та безсмертною. Вона надає тілу життя, рухає тілом. І якщо одне конечне тіло визначається іншим, то душа, як начало руху та життя, рухає і саму себе і інше [22, с. 180–181]. Душа способом свого існування, як і ейдоси, не належить до плинного світ; вона онтологічно визначає сама себе, сама себе відтворює, вона вічна. Душу із самої себе робить ідеї явними, пригадує їх, якими вона їх знала у вищому світі ідей. Згідно з Платоном, споглядають речі, що перебувають у становленні, а осяжні розумом ідеї пригадуються, і пізнавати – означає відновлювати знання, що раніше душі вже належало [21, с. 38]. Пригадуючи одну ідею за іншою, душа сягає світу ідей, вона залучається до розуму й несамовито виводить одні роди буття з інших. Душа за допомогою розуму, котрий є здатністю душі [22, с. 183], і котрий керує світом [25, с. 475], співвідносить ідеї між собою, мислить в ідеях. Мислення є всередині душі беззвучна бесіда її з самою собою [23, с. 392].

«Сократ. Чудово. Але чи те ж ти звеш мислити, що і я?

Теетет. А що звеш так ти?

Сократ. Я називаю так розмисли, котрі душа веде сама із собою про те, що вона спостерігає» [24, 289].

Іншими словами, мислення відбувається шляхом усвідомлення, відрефлексовування ідей, оскільки оцінка самих ідей як ідей, відмежовування їх від плинного чуттєвого світу, вже є рефлексією. Рефлексією є також постійний контроль над істинністю, правильністю та логічністю переходів мислення від однієї ідеї до іншої. Філософське мислення від часів Платона є саморефлексивним мисленням.

2.3. «Мислення мислення» у філософії Аристотеля.

У філософії Аристотеля аналіз рефлексивності самосвідомості досяг такого рівня рекурсивності, що було сформульовано поняття замкненого самодостатнього феномена «мислення мислення».

Аристотель розвинув концепт Платона про душу як породжуючий ейдос життя (у Аристотеля це отримало назву ентелехії), як про таку, що надає самій собі існування та життя тілу [2, с. 395]. Душа має крім рослинної, ентелехіальної, ще і рухливу та розумну частини. Завдяки останній, розумній частині душі, людина вчиться та розмірковує [2, с. 398, 400].

Душа, згідно з Аристотелем, має низку пізнавальних здатностей: відчуття (п'ять органів чуття, що відчують [2, с. 423], а також загальне відчуття для сприйняття загальних якостей – руху, просторових фігур і т.ін.) [2, с. 424], здатність судження, уяву та мислення. Процес пізнання починається з відчуттів. Проте, людина не розчинюється у тому чи іншому відчутті, а вбачає відмінність між тим, що відчуває, і тим, що відчувається. Той хто відчуває, і те, що відчувається, існують в єдності у процесі відчуття, але по способу існування вони розрізняються. На відміну від мислення, предметом якого є, крім іншого, форми, відчуття відчуває зовнішні предмети. Аристотель зазначав: «Оскільки ми відчуваємо те, що ми бачимо та чуємо, то необхідно сприймати або зором, що він бачить, або іншим відчуттям. Якщо зором, то

воно має сприймати і зір, і його предмет – колір. Таким чином або будуть два відчуття для сприйняття одного й того самого, або зір буде сприймати самого себе» [2, с. 425].

Аристотель впритул наближається до розуміння неприйнятності нескінченної процедури усвідомлення самого усвідомлення людиною власного відчуття як реальної фікції свідомості, з якої, що сама себе заперечує, необхідно просто зробити висновок, що самий перший член ряду цього усвідомлення просто усвідомлює самого себе в єдиному цілісному акті. Із цього випливає, що рефлексія не є чимось стороннім для душі (свідомості), а замкнена на саму себе утворює самосвідомість у вигляді або самовідчуття, або самомислення, або у вигляді єдності цих моментів. Аристотель зазначав: «У такому разі якщо відчуття, що сприймає зір, було б іншим, ніж сам зір, або зір буде сприймати сам себе, то [цей ряд сприйнять] сягав би у нескінченність, або яке-небудь відчуття сприймало б саме себе, так що це треба було б визнати за першим відчуттям» [2, с. 425]. Відчуття, що сприймає зір, для Аристотеля це і є те, що у філософії Нового часу дістало назву рефлексії. Однак, на думку Стагірита, така рефлексія, що супроводжує відчуття, тобто усвідомлене відчуття, не може «замикатися» на самому собі, оскільки воно не однієї й тієї самої онтологічної природи, що його усвідомлення. Тому усвідомлення має відокремити себе від усвідомленого, а щоб усвідомити саме усвідомлення, воно має ще раз відокремити себе від самого себе, і такий процес мав продовжуватися до нескінченності (в Аристотеля це – нескінченна низка сприйнять). Але такі дії з нескінченністю для античного світогляду неприпустимі. У зв'язку з цим Аристотель відзначає, що потрібно повернутися до «першого відчуття», тобто до простого сприйняття людиною власного відчуття. Аналогічна фігура аргументативного спростування повторюється у філософії Нового часу у П. Гасенді та Т. Гобса, коли вони критикуючи «дух» Декарта стверджували, що неможливе усвідомлення усвідомлення, оскільки цей регрес усвідомлення усвідомлення може продовжуватися

до нескінченності. Однак, для Аристотеля, це неможливо лише для відчуття та сприйняття, але можливо для мислення, оскільки мислення та мислиме мають одну онтологічну природу, оскільки мислення, з погляду Аристотеля, відбувається в сфері ідей (ей-досів) – найвищій з існуючих онтологічних сфер. Але через сім століть Плотін вводить у філософський дискурс ще більш високу онтологічну сферу, ніж сфера ідеї – сферу Першогодиноного.

Відчуття за посередництвом зору і за посередництвом слуху на думку Аристотеля відрізняються одне від іншого. Але кожне з них не має у собі загальної підстави, щоб відрізнити себе від іншого, для такого розрізнення потрібне щось третє, що виявляє цю відмінність. Це третє є здатністю судження, котра у своєму судженні відрізняє себе від відчуттів та розрізняє їх самих. «Потрібно, щоб щось єдине засвідчило цю відмінність, адже (якість) солодкого відрізняється від білого. Отже, щось тотожне розкриває цю відмінність. І оскільки воно це стверджує. Воно мислить та відчуває» [2, с. 427–428].

Аристотель відрізняє мислення від відчуття. Він відмежувався від поглядів Емпедокла, Парменіда, Анаксагора, Гомера «для котрих мислення та розсудливість є різновидом відчуття» [2, с. 429]. Аристотель, як і Платон, усвідомив специфіку мислення і те, що попередні філософи цієї специфіки не помічали.

У здатності мислення та здатності відчуття не однакова не-причетність до страждання (піддатливості впливу з боку власного предмета). Відчуття є взаємодією органів відчуття з речами, відчуття цієї взаємодії та вбирання в себе форми предмету. На відміну від відчуття, розум є тим, чим душа мислить й осягає [2, с. 433, 434]. Розум – це здатність, мислення – його функція. Розум, на відміну від відчуття, є можливістю мислити все, не піддаючись впливу речей. Крім того, розум може мислити самого себе [2, с. 435], він сам може бути предметом думки.

Перед Аристотелем постає проблема: розум пізнає самого себе так само, як і інші предмети, чи якимось інакше? Адже мислен-

ня досі мало справу з різними предметами, зокрема з ідеями та категоріями як родами буття. Для мислення як простої можливості властиво пізнавати відмінні від себе «множинні» предмети. Розум є здатністю мислення за посередництвом мислення мислити самого себе; то чи однорідно мислення самого себе мисленню чогось іншого, чи є пізнання самого себе звичайною пізнавальною дією? Адже розум має справу з предметами як такими, і у випадку мислення предметом якого є розум (про самий розум) до нього мало б щось долучатися, що робило б його предметним. Але це долучання не є обов'язковим, оскільки розум є особливою ідеальною предметністю. Аристотель відзначав: «... у можливості він (розум) охоплює собою всі предмети, у дійсності цього немає... І він є предметом думки подібно до всіх інших предметів думки. Адже стосовно того, що не пов'язано з матерією, мисляще та мислиме – те саме. Осяжне розумом знання та осяжний розумом предмет – те саме» [2, с. 435, 436].

Розум є здатністю душі. Але розум має існування і незалежно від душі. Розум як такий відрізняється від знання як відношення душі до предмету, і від розсудку, і від думки, і від чуттєвого сприйняття, оскільки і знання, і чуттєве сприйняття, і думка, і розсудок завжди спрямовані на інше, а на самого себе лише незвичним чином. Аристотель відзначав, що вищий «... розум є найбільш божественним... чи буде становити його сутність розум чи саме мислення, що ж саме мислить він? Або самого себе, або щось інше... зрозуміло, що розум мислить саме божественне й найбільш гідне і не піддається змінам, оскільки зміни його були б змінами до гіршого, бо це вже є якимось рухом» [1, с. 315].

А розум насамперед і виключно спрямований на себе. Мислити та бути мислимим для Аристотеля – це різні речі, оскільки сутність думки і предмет думки не є тим самим. Але якщо знання береться без матерії, то знання є те саме, що і предмет знання, оскільки розум тут мислить не що небудь інше, а власне самого себе. І розум не може вийти за межі вузької канви мислення само-

го себе – до мислення іншого: «... оскільки, отже, предмет думки і розум не є відмінними один від одного у тих випадках, де є відсутньою матерія, ми тут будемо мати тотожність, і думка бути становити одне із предметом думки» [2, с. 316].

У цьому випадку розум, згідно з Аристотелем, мислить самого себе і є мисленням мислення, що міститься в собі самому. «Отже розум мислить самого себе, оскільки ми маємо в ньому найкраще, і думка (його) є мисленням мислення... розум внаслідок причетності своєї до предмета думки, мислить самого себе: він стає мислимим, торкаючись (свого предмета) і мислячи (його) так, що одним і тим самим є розум і те, що мислиться ним» [1, с. 316, 310].

Це торкання мислення із власним предметом не є одноразовою дією пізнання, а є спрямованістю мислення на себе у процесі мислення певного змісту. Отже, рефлексивна самосвідомість як постійне співвіднесення мислення із самим собою виконує певну категоріальну функцію, є певним механізмом співвіднесення свідомості із самою собою у процесі мислення певного категоріального змісту, самосвідомий характер мислення, мислення про мислення, спосіб буття процесу мислення. Окремий же акт самосвідомості є реально діючою абстракцією стосовно процесу постійного самовіднесення мислення, і водночас – способом явлення мислення самому собі у суб'єктивній реальності.

Аристотель дослідив тотальність рефлексивності людського пізнання – як на рівні відрефлексованого відчуття, так і на рівні мислення мислення. А такого типу пізнання починає дедалі більшою мірою просякати й практичні морально мотивовані дії членів соціуму. Таке проникнення світоглядної рефлексії у повсякденне життя індивідуалізованої особи починає розгортатися вже в добу елінізму у філософії стоїків, епікурейців та скептиків.

Таким чином, Сократ почав активно застосовувати концепт моральної, а також і ментальної рефлексії. Платон досліджує процес мислення, який відбувається у душі шляхом рефлексивного

зіставлення ейдосів. Аристотель формулює повне поняття замкненого циклу рефлексії, досліджуючи мислення мислення. Представленість у розумі мислення мислення виявляється емпіричною самосвідомістю як постійною присутністю рефлексивності у кожному акті повсякденного мислення.

Проблема рефлексії у Платона та поняття форми форм, з якої впливає ідея «мислення мислення» в Аристотеля вже досліджувалися в українській філософії (С. В. Пролеєв) [26, с. 302–303, 328]. Проте, це дослідження необхідно поширити ще й на специфічні феноменолого-логічні процедури, за допомогою яких реалізується рефлексія. Названі процедури імпліцитно використовуються в працях Платона та Аристотеля, і це є головним предметом аналізу у даній статті.

Таким чином, особливістю вісьового часу в історії людства стала експлікація механізму рефлексії як важливого чинника продукування розвинутого суспільного життя, зростання ролі людської особистості та вибору нею власної ідентичності. У класичній грецькій філософії (Сократ, Платон, Аристотель) починає активно усвідомлюватися механізм рефлексії, на основі якого формується моральна свідомість, що отримує відповідне онтологічне обґрунтування. Також починають формуватися логіка, котра рефлексивним чином визначала істинність знання, демократія з рефлексивним взаємовизнанням громадянами гідності один одного, а за межами елінського світу, в Ізраїлі та Індії – монотеїстичні релігії, що рефлексивно, в імперативі свідомості кожного віруючого, відслідковувалася істинність віри. Проте, механізм рефлексивності й саме поняття рефлексії продовжували розвиватися у більш пізній період античного світу.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Аристотель*. Метафизика // Аристотель. Сочинения: в 4-х тт. Т. 1. М. : Мысль, 1976. С. 63–367.
2. *Аристотель*. О душе // Аристотель. Сочинения. В 4-х тт. Т. 1. М. : Мысль, 1976. С. 369–448.
3. *Булатов М. О.* Рефлексія // Булатов М. О. Філософський словник. К. : Стило, 2009. 575 с.
4. *Гайденко П. П.* Тема судьбы и представление о времени в древнегреческом мировоззрении // Вопросы философии. 1969. № 9. С. 89–98.
5. *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии. Книга вторая. М. : Партийное издательство, 1932. 454 с.
6. *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по эстетике. Часть вторая. Развитие идеала в особенные формы прекрасного в искусстве // Гегель Г. В. Ф. Эстетика. В 4-х тт. Т. 2. М. : Искусство, 1969. 326 с.
7. *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по эстетике. Часть третья. Система отдельных искусств // Гегель Г. В. Ф. Эстетика. В 4-х тт. Т. 3. М. : Искусство, 1971. 621 с.
8. *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. В 3-х тт. Т. 1. М. : Мысль, 1970. 501 с.
9. *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа. М. : Наука, 2000. 495 с.
10. *Гегель Г. В. Ф.* Философия духа // Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М. : Мысль, 1977. 471 с.
11. *Гегель Г. В. Ф.* Философия права. М. : Мысль, 1990. 524 с.
12. *Гуревич А. Я.* Время как проблема истории культуры // Вопросы философии. 1969. № 3. С. 105–116.
13. *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии. Т. 1. М. : Дом интеллектуальной книги, 1999. 336 с.
14. *Гуссерль Э.* Собрание Сочинений. Т. 1. Феноменология внутреннего сознания времени. М. : Гнозис, 1994. 192 с.
15. *Лефевр В. А.* Конфликтующие структуры. Издание второе, исправленное и переработанное. М. : Советское радио, 1973. 158 с.
16. *Локк Дж.* Опыты о человеческом разумении // Локк Дж. Сочинения. В 3-х тт. Т. 1. М. : Мысль, 1985. 623 с.

17. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики (Ранняя классика). М. : Госиздат «Высшая школа», 1963. 583 с.
18. *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. Т. 1. М. : Издание автора, 1930. 911 с.
19. *Любимий Я. В.* Соціальна рефлексія як механізм самоорганізації соціальних мереж // Мультиверсум. Філософський альманах. Випуск 1–2 (149–150). К., 2016. 228 с.
20. *Малахов В. А.* Етика: Курс лекцій : навч. посібник. К. : Либідь, 1996. 304 с.
21. *Платон. Федон* // Платон. Сочинения. В 3-х тт. Т. 2. М. : Мысль, 1970. С. 5–94.
22. *Платон. Федр* // Платон. Сочинения: В 3-х тт. Т. 2. С. 157–222.
23. *Платон. Софист* // Платон. Сочинения: В 3-х тт. Т. 2. С. 319–400.
24. *Платон. Теэтет* // Платон. Сочинения: В 3-х тт. Т. 2. С. 223–318.
25. *Платон. Законы* // Платон. Сочинения: В 3-х тт. Т. 3. Ч. 2. М. : Мысль, 1972. 678 с. С. 83–478.
26. *Пролеев С. В.* Античный мир: философия, история, культура. М. : Академ-Пресс, 2000. 472 с.
27. *Соссюр Ф.* Труды по языкознанию. М. : Прогресс, 1977. 696 с.
28. *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность. М. : Мысль, 1993. 663 с.
29. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М. : Политиздат, 1991. 527 с.
30. *Fuchs C.* The Internet as a Self-Organizing Socio-Technological System // Human Strategies in Complexity [Електронний ресурс]. Режим доступу: <https://pdfs.semanticscholar.org/92e5/cbef80409f62ee3eaa1ab9612c9aeb307a19.pdf>
31. *Fuchs C.* Knowledge Management In Self-Organization Social System // Journal of Knowledge Management Practice, May 2004. URL: <http://www.tlainc.com/articl61.htm>
32. *Fuchs C.* The Political System as a Self-Organizing Informational System /Institute for Design and Technology Assessment Vienna University of Technology.Favoritenstr.9-11, a-1040, Vienna, Austria. URL: <https://www2.gwu.edu/~rpsol/conf2004/PoliticsC%26S2004.pdf>

33. *Fuchs C.* The Self-Organization of Cyberprotest // *The Internet Society II: Advances in Education, Commerce & Governance.* Bergen, Wessex, University of Bergen, Norway, Wessex Institute of Technology, Florida State University, USA, 2006. 472 p. P. 275–295.
34. *Fuchs C.* The Self-Organization of Social Movement // *Systemic Practice and Action Research*, Vol. 19, No. 1, February 2006. P. 101–137.

REFERENCES

1. Aristotle (1976). *Metaphysics*. In *Works* (Vol. 1-4). Vol. 1. Moscow: Mysl. [In Russian].
2. Aristotle (1976). *About the Soul*. In *Works* (Vol. 1-4). Vol. 1. Moscow: Mysl. [In Russian].
3. Bulatov, M.O. (2009). *Reflection*. In *Philosophical Dictionary*. Kyiv: Stilos. [In Russian].
4. Gaidenko, P.P. (1969). *The Theme of Fate and Idea of Time in Ancient Greek World View. Voprosy Philisophii (Philosophy issues)*, 9, 89-98. [In Russian].
5. Hegel, G.W.F. (1932). *Lectons on History of Philosophy*. Book Second. Moscow: Partinyoe Izdatelstvo. [In Russian].
6. Hegel, G.W.F. (1969). *Lectons on Aesthetics. Part Second. Development of Ideal in Special Forms of Beauty in Art*. In *Aesthetics* (Vol. 1-4). Vol. 2. Moscow: Iskusstvo. [In Russian].
7. Hegel, G.W.F. (1971). *Lectons on Aesthetics. Part Third. The System of Particular Arts*. In *Aesthetics* (Vol. 1-4). Vol. 3. Moscow: Iskusstvo. [In Russian].
8. Hegel, G.W.F. (1970). *The Science of Logic*. In 3 Volumes. Vol. 1. Moscow: Mysl. [In Russian].
9. Hegel, G.W.F. (2000). *Phenomenology of Spirit*. Moscow: Nauka. [In Russian].
10. Hegel, G.W.F. (1977). *Philosophy of Spirit*. In *Encyclopedia of Philosophical Sciences*. Vol. 3. Moscow: Mysl. [In Russian].
11. Hegel, G.W.F. (1990). *Philosophy of Right*. Moscow: Mysl. [In Russian].

12. Gurevich, A.Y. (1969). Time as a Problem of History of Culture.]. *Voprosy Filosofii (Philosophy issues)*, 3, 105-116. [In Russian]
13. Husserl, E. (1999). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology*. Vol. 1. Moscow: Dom Intellectualnoy Knigy. [In Russian].
14. Husserl, E. (1994). *Collected Works*. Vol 1. On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time. Moscow: Gnosis. [In Russian].
15. Lefewre, V.A. (1973). *The Conflicting Structures*. (2th ed.). Moscow, Sovetskoye Radio. [In Russian].
16. Locke, J. (1985). An Essay Conctrning Human Understanding. In *Works* (Vol. 1-3), Vol. 1. Moscow: Mysl. [In Russian].
17. Losev, A.F. (1963). *History of Ancient Aesthetics* (Early Classics). Moscow: Vysshaya Shkola. [In Russian].
18. Losev, A.F. (1930). *Essays on Ancient Symbolism and Mythology*. Vol. 1. Moscow. [In Russian].
19. Lyubiviy, Y. (2016). Social Reflection as a Mechanism of Self-Organization of Social Networks. *Mul'tyversum. Filosofs'kyi Al'manakh (Multiversum. Philosophical Almanac)*, 1-2, 149-150). [In Ukrainian].
20. Malakhov, V.A. (1996). *Ethics*. Course of Lectures. Train Aid. Kyiv: Lybid. [In Ukrainian].
21. Plato. (1970). Phaedo. In *Works* (Vol. 1-3). Vol. 2. Moscow: Mysl. [In Russian].
22. Plato. (1970). Phaedrus. In *Works* (Vol. 1-3). Vol. 2. Moscow: Mysl. [In Russian].
23. Plato. (1970). Sophist. In *Works* (Vol. 1-3). Vol. 2. Moscow: Mysl. [In Russian].
24. Plato. (1970). Theaetetus. In *Works* (Vol. 1-3). Vol. 2. Moscow: Mysl. [In Russian].
25. Plato. (1972). Laws. In *Works* (Vol. 1-3). Vol. 2, Part 2. Moscow: Mysl. [In Russian].
26. Proleyev, S.V. (2000). *Ancient world: Philosophy, History, Culture*. Moscow: Aradem-Press. [In Russian].
27. Saussure, F. (1977). *Works on Linguistics*. Moscow: Progress. [In Russian].
28. Spengler, O. (1993). *Sunset of Europe*. Essays on Morphology of World History. Gestalt and Reality. Moscow: Mysl. [In Russian].

29. Jaspers, K. (1991). *The Meaning and Purpose of History*. Moscow: Politisdat. [In Russian].
 30. Fuchs, C. The Internet as a Self-Organizing Socio-Technological System. *Human Strategies in Complexity*. Retrieved from <https://pdfs.semanticscholar.org/92e5/cbef80409f62ee3eaa1ab9612c9aeb307a19.pdf>
 31. Fuchs, C. (2004, May). Knowledge Management In Self-Organization Social System. *Journal of Knowledge Management Practice*. Retrieved from <http://www.tlinc.com/article61.htm>
 32. Fuchs, C. *The Political System as a Self-Organizing Informational System*. Retrieved from <https://www2.gwu.edu/~rpsol/conf2004/PoliticsC%26S2004.pdf>
 33. Fuchs, C. (2006). *The Self-Organization of Cyberprotest*. Bergen, Wessex, University of Bergen, Norway, Wessex Institute of Technology, Florida State University.
 34. Fuchs, C. (2006, February). The Self-Organization of Social Movement. *Systemic Practice and Action Research*, Vol. 19, No. 1, 101-137.
-

Yaroslav Lyubiviy

Doctor of sciences in philosophy, Professor, Leading Researcher,
H. Skovoroda Institute of Philosophy of the NAS of Ukraine
e-mail: yaroslav.lyubiviy@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9929-7323>

Forming of Concept of Reflection as Mechanism of Self-Organization of Identity.

Abstract

Forming of reflection as thinking charts and trigger hook of practical action in the ancient world was the important factor of origin of «axial time» (K.Jaspers). In this period rose up moral as reflection and regulator volitional activity, logician as a reflective watching of truth of motion of idea, democracy as reflective mutual recognition by the citizens of dignity each other, religions of monotheists (Judaism, Brahmanism, Vedanta, Christianity, some schools of

Buddhism) also classic philosophy. A reflection as component of self-consciousness became the important mechanism of self-organization of identity beginning from axial time. Socrates educed the necessity of reflective realization of difference general from single in the process of thinking and assisted realization of moral as form of of public consciousness. Plato set forth a thinking idea as conversation of the soul with itself and reflective comprehension of transition from one idea to other in the process of thinking. Aristotle found out, that felling, perception and imagination accompanied by the original perception-thinking (realization, reflection), but the last is higher by nature, than first, and in an opposition to it, a mind thinks divine, that is one nature with him, and is thinking of thinking. It is found that the peculiarity of the so-called axial time in the history of mankind was the explication of the mechanism of reflection as an important factor in the production of a developed social life, the growth of the role of the human personality and the choice of its own identity. In general, the author concludes that, in classical Greek philosophy, the mechanism of reflection, on the basis of which a moral consciousness is formed, which receives a corresponding ontological justification, begins to become actively aware.

Keywords: reflection, «axial time», identity, moral, morality, moral reflection, ethic reflection, social reflection, «reflection of reflection», self-consciousness.

Ярослав Любивый

доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник,
Институт философии имени Г. С. Сковороды НАН Украины
e-mail: yaroslav.lyubiviy@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9929-7323>

Формирование понятия рефлексии как механизма самоорганизации идентичности в античной философии

Аннотация

Формирование рефлексии как схемы мышления и триггера практического действия в древнем мире было важным фактором возникновения феномена «осевого времени» (К. Ясперс). В этот период возникли мораль как рефлексия и регулятор волевой деятельности, логика как рефлексивное

отслеживание истинности движения мысли, демократия как рефлексивное взаимопризнание гражданами достоинства друг друга, монотеистические религии (иудаизм, брахманизм, веданта, христианство, некоторые школы буддизма), а также классическая философия. Рефлексия как компонент самосознания стала важным механизмом самоорганизации идентичности, начиная с осевого времени. Сократ выявил необходимость рефлексивного осознания отличия общего от единичного в процессе мышления и способствовал осознанию морали как формы общественного сознания. Платон сформулировал идею мышления как беседы души с самой собой и рефлексивного осмысления перехода от одной идеи к другой в процессе мышления. Аристотель выяснил, что ощущение, восприятие, воображение сопровождаются своеобразным восприятием-мышлением (осознанием, рефлексией), но последнее выше по природе, чем первые, и, в противоположность этому, ум мыслит божественное, что является одной природой с ним, и есть мышлением мышления.

Ключевые слова: *рефлексия, «осевое время», идентичность, мораль, моральниснисть, моральная рефлексия, этическая рефлексия, социальная рефлексия, «рефлексия рефлексии», самосознание.*

УДК 141.132:111.3:165.17

DOI 10.35423/2078-8142.2019.1-2.03

Т. В. Маменко,
аспірант Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України
e-mail: zlokara@i.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1189-5711>

ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ КОНЦЕПЦІЙ ЗНАКУ У ДЖ. БЕРКЛІ ТА ДЖ. ЛОКА

У статті розглядаються семіотичні погляди Дж. Берклі як альтернативні відносно парадигмальних для епохи поглядів Дж. Лока. Відкидаючи матеріалістичну онтологію, Берклі переосмислює значення мовного знаку. Оскільки ідеї перестають відсилати до речей, а речі є комбінацією простих ідей, своє значення мовні знаки (слова) отримують завдяки зв'язку між ідеями. Це дає підставу говорити про функціональне значення знаку на відміну від субстанційного, де за словом має стояти конкретна матеріальна річ, чи чітка ідея. Показано розширення Берклі функціонування мови, мова потрібна не лише для передавання інформації, вона може виражати емоції, волю, переконання тощо.

Ключові слова: Дж. Берклі, Дж. Лок, знак, мова, слово, ідея, річ, відчуття, семіотика.

Сформульована в семіотиці Лока концепція знаку була домінантною та навіть парадигматичною в модерній філософії мови. Мова, за Локом, є вторинною щодо репрезентованої розумом реальності. Вона є, насамперед, засобом повідомлення ідей, зовнішньою маніфестацією внутрішнього стану людини. Мова може виконувати свою репрезентативну функцію тому, що слово є знаком певної ідеї, а ідея, своєю чергою, є знаком речі. Словесний знак, як і мова загалом, є інструментом фіксації та пере-

давання знання. І хоча найсильнішого удару цій концепції було завдано «мовним поворотом» у ХХ ст., проте вже сучасники Лока та його найближчі наступники почали розхитувати підвалини його семіотики, критикуючи спрощення емпіристської теорії ідей та її бажання обмежитися винятково «механікою ментального». Серед них варто згадати Г. Ляйбніца, Е. Кондільяка і, звичайно, Дж. Берклі, який, пориваючи з матеріальною субстанцією, відкидаючи абстрактні поняття та вказуючи шлях до дійсності через природні та умовні знаки, заклав основу, на якій згодом виникне нова семіотична традиція. *Мета* нашої розвідки – розкрити основні семіотичні ідеї Дж. Берклі як альтернативу семіотиці Лока в модерній філософії, яка не була гомогенною (зокрема в мовно-семіотичній проблематиці), та показати нові обрії розуміння знаку, які відкриває критичний аналіз Берклі.

I

Для початку стисло охарактеризуємо основні ідеї знакової концепції Дж. Лока, який у цілому мислив свій проект філософії як семіотичний¹. В останній главі свого головного твору «Нарис про людське розуміння» Дж. Лок поділяє всі науки за предметом, чи тим, що потрапляє в поле зору нашого розуму, на три види [Essay, IV, 21:1]. По-перше, фізика, яка вивчає речі як вони є самі по собі. Щоправда, в іншому місці Лок сумнівається в *можливостях* подібної науки, адже ми ніколи, на його думку, не прийдемо до достовірності в пізнанні субстанцій, через дослідження і опис ми не можемо проникати у внутрішню будову і реальну сутність тіл [Essay, IV, 12:10]. По-друге, практичні науки і головним чином етика, що шукає щастя і шляхи до нього. У

¹ Варто лише подивитися на розділи Локового «Нарису про людське розуміння». Перші два розділи присвячені ідеям як знакам, третій – словесним знакам, а четвертий – істині, яка у Лока теж визначається семіотично: «Істина є об'єднання чи розділення знаків відповідно до того, узгоджуються чи не узгоджуються речі, що ними позначаються» [Essay, IV, 5:2].

цій науці Лок не сумнівається і сподівається, що вона може стати достовірною. І третя наука, Лок називає її грецькою мовою *σημιωτική*, або *теорія знаків*. Лок надає перевагу назві *семіотика*, а не *логіка*, оскільки ця наука має займатися дослідженням знаків. Під знаками Лок розуміє не лише *слова*, а й *ідеї*. Традиційна логіка займалася словами, але таким чином, що вела до пустих схоластичних суперечок. Семіотика ж має зрушити з місця філософію і дати їй можливість по-новому вирішити її традиційні проблеми. Відповідальне ставлення до знаків дасть змогу уникнути помилок у мисленні і дасть розвиток наукам, загнаним схоластиком у суперечності і безпліддя. *Завдання* такої науки – розглянути природу знаків, якими розум користується для осягнення речей і для передавання свого знання іншим.

Наука, за Локом, має справу не із самими речами, а з їхніми знаками. Ними виступають *ідеї*, що репрезентують речі для нас, та *слова*, що репрезентують наші *ідеї* для інших. Лок наполягав, що можна звільнитися від помилок, яким ми схильні піддаватися, сприймаючи слова за речі, тим самим виступив проти своїх земляків францисканців Р. Бекона та Д. Скота на користь Т. Аквінського². Як і Тома, він атакує вродженні *ідеї* і стверджує, що пізнання починається з відчуттів і лише потім переходить до понять. Лок виокремлює також реалістичну й емпіричну позицію останнього³. Звісно, емпіризм Лока виростає на зовсім нових засадах.

У розділі «Нарису», спеціально присвяченому мові, Лок стверджує, що кожна людина має різноманітні *ідеї*, які замкнені в її індивідуальному розумі, вони є невидимими та прихованими

² Середньовічні автори по різному розв'язували питання, що саме позначає слово – поняття (С. Боецій, Т. Аквінський), чи саму річ (Р. Бекон, Д. Скот), чи те й інше, але в різний спосіб (Коїмбрські коментарі кінця XVI ст. на твори Аристотеля).

³ Про емпіризм Томи див.: С. Свежавский. Св. Фома, прочитанный заново. Символ, № 33, 1995.

від інших. Із метою комунікації з іншими ми вигадуємо чуттєві знаки, за допомогою яких наші думки можуть бути виражені для інших. Найбільше для виконання цієї ролі підходять артикульовані звуки, якими люди природно можуть легко оперувати та довільно вибирати. Оскільки зв'язки між артикульованими звуками та певними ідеями є довільними, існують різні мови. Призначення слів – бути чуттєвими знаками ідей.

У сучасній філософії, хоч про що ми говоримо, ми говоримо першою чергою про слова. Вирватися за межі слів так само важко, як модерній людині вирватися за межі ідей. Для емпіризму Нового Часу мова є вторинною, ідеї є первинними. Але що таке ідеї, незалежно від мови? На це питання модерн не дає задовільної відповіді.

Для Лока ідеї стоять ближче за все до речей. Хоча він і застерігає, наскільки іноді важко відокремити мислення ідеями від словесного. Слова ніби обслуговують ідеї; якщо за словом не стоїть ідея, то воно не має сенсу. Під ідеями Лок розуміє все, що є об'єктом мислення. Об'єктом мислення щось може стати через відчуття (кольори, запахи, звуки тощо) або через рефлексію (поняття, вид тощо) [Essay, I, 1:8]. Лок переконаний, що можна мислити прості чисті ідеї без слів (як приклад, він наводить ідеї: «біле», «гірке», «трикутник» [Essay, IV, 5:4]). Для Лока не очевидно, що, наприклад, «біле» можливе лише там, де вже є впорядкована мовою система кольорів. Сучасна психолінгвістика досить переконливо засвідчує, що кольорові палітри в різних народів залежать від їхньої мови⁴.

Онтологія Лока передбачає існування тілесних субстанцій, які стоять за ідеями та існують самі по собі, хоча ми і не можемо пізнати їхню сутність. Відповідно прості Локові ідеї є знаками реальних тіл з їхніми первинними та вторинними якостями. І хо-

⁴ Див. ґрунтовну працю лінгвіста Г. Дойчера «Сквозь зеркало языка: почему на других языках мир выглядит иначе», АСТ, 2018

ча вторинні якості – так, як вони нами сприймаються, не існують у тілах (самі тіла не сині, не теплі і не солодкі), там є об'єм, форма і рух непомітних частинок, який ми сприймаємо як колір, запах тощо. А первинні якості цілком реальні та існують у самих речах, вони доступні нашому безпосередньому сприйняттю. Так, наші ідеї форми, числа, руху стосуються безпосередньо самих речей, вони схожі до них. Слова, за Локом, відсилають до ідей, а ті, своєю чергою, до речей. Прості ідеї є знаками, які Бог встановив для розрізнення речей і користування ними [Essay, II, 32:14]. Таким чином, між річчю в Лока і нашими ідеями існує постійний зв'язок. Річ своєю присутністю впливає на нас, своїми властивостями спричиняє формування наших простих ідей про неї. Вони здебільшого мають бути однаковими в людей. Якби, твердить Лок, прості ідеї не збігалися, люди взагалі не змогли б спілкуватися і розуміти одне одного [Essay, II, 13:28]. Нечутливість до мови і тут підводить Лока. Зв'язки слід шукати не між речами та ідеями (адже доступу до речей в безпосередній спосіб у нас немає), але в нашій мові. У дальтоніків, наприклад, речі червоного кольору не викликають ідеї червоного. Поняття значення з чуттєвого досвіду вивести не можливо.

Лок стверджує, що слова є знаками, які позначають ідеї, або мають їх позначати, щоб не бути беззмістовними. Оскільки люди не можуть безпосередньо обмінюватися думками, вони змушені вживати чуттєвих знаків, призначення яких викликати в розумі іншого ту саму ідею, що і в мовця [Essay, III, 1:2]. Тут відразу постає проблема приватної мови, проти якої виступав Л. Вітгенштайн. Оскільки наші ідеї є приватними, ми не можемо бути певними чи ідеї іншого, які є його власними ідеями, отриманими в його власному досвіді є тими самими. Усі ідеї є внутрішніми, зачиненими в розумі індивіда. А слова лише позначають ці, можливо, більш-менш схожі ідеї. Для Лока проблеми тут немає, адже на його переконання прості ідеї дані нам у відчуттях. Проте, як зауважили б раціоналісти, щоб мислити (ві-

дчувати) червоний колір, необхідно, щоб у свідомості вже було поняття кольору. Фактично загальне поняття має передувати конкретному. Далі, продовжує Лок, мислення передається реченнями, які мають викликати в розумі того, хто слухає, послідовність ідей, якщо ідеї не виникають, то мова не має сенсу. Часто люди зловживають словами, не маючи за ними жодних ідей, або чітких ідей. Лок навіть плекає надію, що якби люди у своїх судженнях визначали б терміни, а їхнє значення зводили б до сукупності простих ідей, то суперечки зникли б з лиця Землі [Essay, III, 11:7].

Як відзначає Лок, слова позначають переважно не конкретні речі, що було б неможливо через їхню велику кількість, а загальні ідеї (людина, кінь). Слова мають загальний характер через те, що їх роблять знаками загальних ідей, а ідеї своєю чергою стають загальними через процедуру абстрагування, тобто відділення від обставин місця, часу, а також всього індивідуального [Essay, III, 3:6]. Завдяки абстрагуванню, вважав Лок, і з'явилася мова. Слова можуть бути загальними в тому сенсі, що не мають точного значення, яке полягає в абстрактних загальних ідеях; вони позначають велику кількість конкретних ідей.

II

Як зазначає В. Декомб в «Інституціях сенсу», новий час не мав філософії мови в тому сенсі, як ми її маємо зараз: «Починаючи від Декарта, Гобса чи Лока і аж до Гегеля та Ніцше відправним пунктом роздумів про мову є не концепт знака, який покликаний щось *сказати*, а той, який покликаний щось фігуративно *представити*» [7, с. 109–110]. Репрезентативні ідеї не можуть бути знаками речей, знак завжди відсилає до свого значення, а репрезентативна ідея ні до чого конкретно не відсилає, вона не забезпечує нам доступу до речей. Проте, вже в Берклі з новою онтологією намічається поворот до не репрезентативного розуміння знаку.

Дж. Берклі переймає Локівську термінологію і в цілому продовжує його проект, для нього знаки також є важливим предметом дослідження, хоча він і протистойть Локу в їхній інтерпретації. «Я схильний вважати, – пише Берклі, – вчення про знаки предметом надзвичайно важливим, яке, якщо досліджувати його належним чином, проллє чимало світла на природу речей і допоможе слушно та істинно вирішити багато труднощів» [Alciphron, VII, 13].

Берклі також переконаний у тому, що він може уникнути помилок, звільнивши своє мислення від слів і залишивши там самі ідеї [Treatise, Int, 22]. Мислення має справу з ідеями, а слова потрібні для комунікації, відповідно головна увага приділялася саме ідеям.

Берклі приймає поділ Локом знаків на ідеї та слова, проте кардинально переосмислює їхнє значення. Зовнішні ідеї в Берклі стають природними знаками. Відкидаючи існування тілесних субстанцій, він змушений повністю переосмислити референцію ідей як знаків. Якщо ідеї не відсилають до матеріальних речей, то в чому полягає їх значення? Для розв'язання цього питання Берклі пропонує свою теорію Зору або «мови зору» (в подальшому розкритті цієї теорії спиратимемось головним чином на четвертий діалог «Алсіфрону». – Т.М.). Бог говорить очам так, запевняє Берклі, як інша людина говорить вухам [Alciphron, IV, 12]. Наш зір є мовою Творця природи, стверджує Берклі, людина отримує від Бога через органи чуттів різні знаки (ідеї), які вона вчиться розуміти і впорядковувати, використовувати для власної користі. Знаки системно організовані в певний порядок і є мовою Бога, спрямованою до нас. Світло і кольори утворюють цю мову своїми різноманітними поєднаннями, вона пристосована до того, щоб навіювати (suggest) нам відстань, положення, фігури, розміри та інші властивості речей, які ми можемо сприймати через дотик, не через подібність, не через логічний висновок, а завдяки довільному рішення Провидіння, так

само, як слова викликають у нашій уяві речі. Завдання філософа – розшифрувати ці символи (знаки), які не є виключно математичними, як думав Галілей. Необхідно відкрити правила граматики, щоб розшифрувати мову, якою написана книга природи, і на її основі робити вірні прогнози. Берклі хоче обмежитися ідеями і постулювати їх достатність для референції. Як відомо, слово не потребує внутрішньої схожості з предметом, щоб мати значення, так само, каже Берклі, і слова природи: поєднання ідей світла, кольорів, запахів – не потребують предметів, а лише досвіду і звички.

Ця мова схожа на людську мову. Адже розмаїття кольорів у різних поєднаннях дає, як і розмаїття звуків, безмежну кількість знаків, які утворюють, відповідно, дві мови – Божественну і людську. Одна буде природною, інша – штучною. Як відомо, слова не мають необхідного зв'язку з ідеями, одну і ту саму ідею можна по різному називати. Схожим чином, стверджує Берклі, знаки чуттів між собою не пов'язані необхідно. Малий розмір речі, що спостерігається здалеку, не пов'язаний необхідно з відстанню. Лише досвід вчить нас, що річ при віддаленні зменшується в розмірі та чіткості. Сліпий, який прозрів, не матиме одразу ідеї, що предмети, які він бачить, знаходяться на відстані чи мають ту чи іншу форму. Як і Лок у «проблемі Моліне» про сліпого, який став зрячим і якому показували на відстанні куб і шар для їх розрізнення без дотику, – Берклі займає негативну позицію. Щоб навчитись розуміти мову зору йому потрібен досвід.⁵ «Немає, – твердить Берклі в іншому місці, – більшої необхідності виводити речі, що сприймаються через дотик, з модифікацій світла, ніж у мові робити висновки про сенс сказаного зі звуків, але так само, як існує зв'язок між різними тонами і артикуляціями голосу та їхніми різними значеннями, таким же чином існує зв'язок між різними видами світла та їхніми корелятами. Іншими

⁵ Див. сучасні експериментальні підтвердження в книзі сучасного американського психолога Олівера Сакса «Антрополог на Марсі», гл. 4.

словами, між ідеями зору та дотику» [The Theory of Vision, 40]. Схожим чином у Трактаті: «зв'язок ідей не передбачає причинно-наслідкового зв'язку, а лише відношення знаку до того, що ним позначається. Видимий мною вогонь не є причиною болю, що я відчуваю, а лише знак, що мене застерігає (mark) [Treatise, 65].

На відміну від звичайної мови – мова зору засвоюється кожним з перших днів життя, вона єдина для всіх народів. Як і Лок, Берклі категорично не сприйняв би гіпотези лінгвістичної відносності Сепіра-Ворфа, для нього не мова має впливати на мислення та ідеї (подібне вело б до нескінченних суперечок і непорозумінь), а навпаки. Знаки, які ми сприймаємо, походять від Провидіння: кольори, звуки, форми тощо є однаковими.

Люди помилково схильні ототожнювати об'єкти зору з речами в той самий спосіб, як вони іноді плутають слова з речами. Наш розум не затримується довго на знаках, а переходить відразу до речей, що ними позначаються, таким само чином, як ми не зосереджуємося на буквах, читаючи книгу. На відмінну від умовності мови слів, зв'язок між відчуттями є встановленим Богом, відповідно він одноманітно ідейно виражається. Фактично річ є складною ідеєю у термінології Лока, або зібранням (collection) відчуттів. Між річчю і простими ідеями існує чітка кореляція, встановлена Провидінням.

Бог поєднує ідеї певним порядком і являє їх людям. Таким чином вони не є хаотично розкиданими, а системно організованими. Розум з досвіду помічає, що певна кількість ідей існує постійно разом, для нас вони стають речами. Через ідеї за допомогою розуму ми відрізняємо речі за їх природою, місцем і часом існування. Це не Бог дійств, він не просто Творець, який творить світ як годинник, заводить його і залишає, він Правитель, який створює вміть безкінечну кількість знаків, які поєднуються, змінюють місце і форму, знаків, пристосованих до безкінечної множини цілей і обставин. Через ці знаки Бог вчить нас і на-

правляє. Подібна мова природи певніша за будь-які науки, вона діє постійно, незмінно і одноманітно. Вона несе людям радість від споглядання прекрасного, відповідає потребам людей, інформуючи про небезпеку від речей і їхню користь для нас.

В останній своїй праці Берклі дедалі більше тяжіє до раціоналізму. Яким чином свідомість організовує ідеї? У самих явищах природи існує певна аналогія, постійність, закономірність, або граматика природи, яку потрібно розкрити. Відчуття (sense) саме по собі нічого не знає. Сприймаючи звуки, ми їх ще не розуміємо, каже Берклі. «Тварина, схожа на людину, яка чує дивну мову, але нічого не розуміє»⁶. Лише розум здатний досягнути розумну мову творця природи і лише незначною мірою. Далі Берклі взагалі відмовляється від своєї формули *esse est percipi*, стверджуючи, що лише буденна свідомість отожднює чуттєве з реальним, принципи науки не є об'єктами чуттів і тільки інтелект та розум єдині істинні провідники на шляху до істини⁷. Берклі повертається до платонівського раціоналістичного розуміння ідеї. Якщо в своїх ранніх трактатах Берклі заперечував значення мови, то тепер можна спостерігати, як чуттєва основа світу підміняється суто символічною, світ постає як мова.

Можна тепер дати відповідь на питання про референцію у Берклі. Онтологія Берклі передбачає існування лише духовних субстанцій, відповідно, за нашими ідеями може стояти або Бог, і це будуть *природні* знаки, або кінечні душі – *мовні* знаки і знаки *увні* [1]. Природні знаки у Лока і в цілому в середньовічній традиції схожі до самих речей, для Берклі вони вже не так репрезентують річ, як конституюють її за певними правилами. Бог безпосередньо навіює нам через знаки природи ментальну ідейну реальність, в якій ми живемо. Знаки не існують ізольовано, вони перебувають у постійному зв'язку між собою, спостерігаючи за

⁶The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne Edited by A. A. Luce and T. E. Jessop v.5 p.121.

⁷Ibid... p. 124.

знаками, ми об'єднуємо їх у речі і формулюємо зв'язки між ними. Не існує ідеї, яка не відсилала б до іншої ідеї, пов'язаної з нею. У речах поєднані ідеї кольору, запаху, форми тощо. Корелятом знаку може бути схожий на нього образ, дія, причина (як ми собі її уявляємо) чи просте співіснування, все це є підставою, щоб один знак відсилав до іншого, хоча такий зв'язок і є випадковим. Ідея отримує своє значення в своєму відношенні з іншими ідеями і в своєму практичному значенні для потреб людини. Ідея дається в чуттях, внаслідок впливу на наші чуття ми отримуємо певне уявлення (ідею) гарячого, яскравого, білого. Мова природи вчить нас краще за все, вона з легкістю засвоюється, ще з малечку вчить нас розрізняти предмети, дає неймовірну кількість інформації, один лише погляд дає, стверджує Берклі, більше корисних порад, чіткого розуміння речей, ніж багатогодинна лекція. Вона відповідає потребам людей, повідомляючи про небезпеку і корисність речей. Берклі пропонує уявити незрячий народ, до якого завітала єдина зряча людина і міру їх здивування, коли та відразу розказала їм про розташування предметів навколо них.

Тепер варто розглянути питання про інші знаки, якими поспівають люди – слова. На абстрагування в концепції Лока Берклі нападає найбільше, адже, на його думку, воно призвело до великих труднощів у науці. Абстрактні загальні ідеї не можливі не лише в дійсності, з чим і Лок погоджується, будучи номіналістом, вони неможливі навіть у уяві. Абстрактного трикутника не можна уявити, наполягає Берклі. Він би мав бути усім і нічим одночасно, не великим і не малим, не гостро- і не тупокутним і, водночас, об'єднувати в собі всі ці протилежні якості. [Treatise, Int, 13]. Слово стає загальним, каже Берклі, коли воно є знаком не абстрактної загальної ідеї, а багатьох часткових, будь-яку з яких воно без різниці викликає в нашому розумі. [Treatise, Int, 12]. Лінія на дошці в класі намальована крейдою, має конкретну довжину, колір і навіть ширину, проте це не заважає їй бу-

ти знаком, що відноситься до будь-якої лінії. Абстрактні ідеї не потрібні для розширення нашого пізнання, на чому наполягав Лок. Хоча всяке пізнання здійснюється над загальними поняттями, але такі поняття утворюються не через абстрагування. Часткова за своєю природою річ стає загальною. Так, у геометрії за зразком часткового трикутника доводять теорему, яка стосується всіх трикутників [Treatise, Int, 15]. Загальне знання має справу зі знаками, які стають такими за своїм значенням, а не своєю природою.

На думку Берклі, саме абстрактні ідеї ведуть до матеріалізму. Вони постулюють існування неможливих, суперечливих реальностей. Так, уявлення в розумі абстрактної ідеї протяжності тягне за собою уявлення про її існування. Але помислити абстрактну ідею протяжності не можливо.

Щодо стосунку слів до ідей, Лок, як ми вже відзначали, вимагав, щоб за словами завжди виникали в розумі чіткі ідеї. Берклі і тут не погоджується. Просте спостереження за людською розмовою показує, що в тому немає необхідності, часто слова використовуються як алгебраїчні символи, що замінюють певне число. Непотрібно кожен раз, зустрічаючи подібний символ, уявляти ту конкретну кількість, що позначається числом [Treatise, Int, 19]. Деякі символи і уявити неможливо, проте вони корисні для науки. Крім того в Берклі слова, які стосуються активного начала або духа, не можуть відсилати до ідеї, адже вона пасивна. Берклі постулює можливість неідейного пізнання. Об'єм людського знання ширший за ідеї, ми не маємо ідей відносин, дій – це скоріше поняття. Говорячи про *поняття* (notion), Берклі протиставляє їх *ідеям*. Поняття отримує своє значення не від ідеї, але розум постулює його. Поняття має не скільки значення, скільки сенс, якщо скористатися термінологією Фреге. Так, нам відомі поняття: «Я», «Воля», «Пам'ять», «Любов», «Ненависть», хоча слова ці і не передбачають чітких ідей [Alciphron, VII, 8]. Почуття страху, любові, ненависті, захоплення, зневаги тощо виникають негайно після сприйняття певних слів, без посеред-

ництва будь-яких ідей між ними [Treatise, Int, 20]. Слово може мати значення не тому, що воно позначає ідею, а тому, що воно є складовою системи знаків, якими наш розум позначає зв'язок наших думок, дій, емоцій.

Лок вбачає головне призначення мови в повідомленні наших думок та ідей іншим [Essay, III, 11:23], що викликало справедливе заперечення з боку Берклі, адже мова може мати і інші цілі: формувати почуття, впливати на нашу поведінку тощо. Практичний вплив слів більш важливий за їхнє значення, людина говорить, щоб переконати чи наставити іншого, примусити співбесідника до певних дій, налякати чи підбадьорити. До простого повідомлення ідей люди прагнуть досить рідко.

Скажімо кілька слів про роль знаків у науці. За Локом, завдання філософії полягає в тому, щоб очистити мову від випадкового слововжитку, чітко визначати поняття, перелічуючи його основні складові, які можна звести до простих ідей. Усе це робиться в цілях пізнання. Берклі стверджує, що людська душа природнім шляхом отримує ідеї не для простого споглядання їх, а для дій над ними, тобто привносить у науку прагматичний елемент. Науки і мистецтво мають виробити необхідні загальні правила, щоб привести людину до щастя. Свої правила науки отримують за посередництва знаків чи символів, які завдяки своїй загальній природі стають знаряддями для них. Наш розум просувається вперед у пізнанні не за допомогою споглядання речей, чи абстрактних ідей, а завдяки вдалому вибору і вмілому використанню знаків чи символів. Знаки вказують на зв'язки між речами. Усі науки мають справи зі знаками, хоча ті і відносяться до речей. Знаками легше оперувати, ніж складними об'єктами, а ми схильні відоме робити сходиною на шляху до невідомого. «Обираємо знаки чуттєві, головним чином зорові, оскільки зір найбільш ясне, чітке, приємне та всебічне відчуття. Людині цілком природньо допомагати інтелекту через уяву, уяві через відчуття, іншим відчуттям через зір першою чергою. Звід-

си малюнки, метафори і символи (figures, metaphors, and types). Ми ілюструємо духовні речі тілесними, на місце думок ставимо звуки, на місце звуків – букви. Емблеми, символи та ієрогліфи ставимо на місце речей надто темних, щоб їх сприймати, чи розмаїтих та швидкоплинних, щоб їх утримати в пам'яті» [Alciphron, VII, 13]. Ми замінюємо наші розумові речі уявними, чуттєвими уявні, надто великі – меншими, надто маленькі – більшими. Звідси моделі та схеми. Ми говоримо образно про речі духовні, запозичуючи терміни зі сфери чуттєвого. Звідси метафори й алегорії у мові.

Система знаків, якою користується людство, є умовною, не варто приписувати певний універсальний і субстанційний сенс поняттям фізики, вони є одним із способів упорядкування фактів і мають значення лише в контексті нашого практичного відношення до природи. Берклі пропонує варіант побудови математичної символічної системи з «нуля» (Alciphron, 15). Так, називаючи імена в певному порядку, можна виразити нескінчену ступінь числа, винайденим, незмінним по природі і доступним зору знакам можна давати чітко підібрані імена. Подібні позначення полегшують відкриття і застосування загальних правил у мисленні й оперуванні числами. Розум матиме справу виключно зі знаками, без всякого при цьому уявлення про конкретні речі. Система запису чисел еволюціонувала від запису словами, через запис літерами, римськими цифрами і, нарешті, алгебраїчними символами. Останнім, завдяки своїй зручності та універсальності застосування, необхідно надати перевагу. Математика як наука багато чим зобов'язана вмілому вибору символічної системи. Тут Берклі додає, що своїм вжитком знаки вказують на зв'язки, і не мають нічого спільного з абстрактними ідеями.

Підводячи *підсумки* можемо відзначити, що Берклі, завдаючи удар традиційній модерній онтології, закладає фундамент несубстанційного підходу в розумінні знаку. У Лока, словесний знак отримує своє значення від ідеї, яка за ним стоїть і яка своєю чергою бере своє значення від речей. Берклі, аналізуючи Мову

зору, відзначає, що знак вказує на зв'язок між речами, що дає нам підстави говорити про функціональне значення знаку. Берклі розуміє, що знаки пов'язуються нами за певними правилами відповідно до різних критеріїв (час, місце, каузальність тощо) та практичних потреб. Слово для нього не втрачає сенсу, якщо воно не має чіткої ідеї, що за ним стоїть. Проект науки, який постулював Лок, де за кожним терміном стоятиме чітка ідея, у Берклі приречений на невдачу. Берклі переконливо критикує традиційні для фізики поняття сили, субстанції, простору, що дало підстави К. Попперу [8] стверджувати про «бриту Берклі», яка значно гостріша за Окамову, та засвідчує невдалість есенціалістських пояснень у науці.

Важливим є також розширення функціонування мови, яке ми спостерігаємо в Берклі. Лок розглядає мову лише як засіб комунікації, для Берклі комунікація є однією, до того ж не самою важливою, функцією мови. Хоча Берклі відчуває необхідність шукати загальні значення не в речах, а в стосунках між ідеями, проте не розуміє, що неможливо пояснити загальні ідеї лише механікою простих ідей, загальні значення набуваються завдяки мові. Мова не є вторинною для набуття ідей, як вважали класичні емпіристи, вона необхідна для пізнання та мислення. Подальша критика емпіричного ідеалізму довела, що загальні ідеї передують сприйняттю конкретних речей, і ми засвоюємо ці ідеї завдяки мові, але не в теоретичний спосіб, а у практичний: дитина, яка засвоює слово «трикутник», наприклад, не просто дізнається, що існують трикутники, а здатна застосовувати це слово до речей світу, ідентифікуючи трикутники.

Критика Берклі матеріальної субстанції мала великий вплив на подальший розвиток філософії. Пірс не даремно стверджував, що він проповідує не сформульований метод Берклі. Наша ідея якоїсь речі, за Пірсом, є ідеєю її чуттєвих наслідків. Для Пірса, як і для Берклі, цього достатньо і не потрібне постулювання жодних речей самих по собі. Цими чуттєвими наслідками

обмежується об'єкт, у ньому нічого більше немає. Пірс і сам не заперечував, що Берклі ввів прагматизм у філософію, а він лише його чітко сформулював. Пірсів принцип «бути, значить мати практичні наслідки», є перефразом «esse est percipi» у Берклі, зауважує радянський дослідник філософії Пірса Ю. Мельвіль [7, с. 362].

ЛІТЕРАТУРА

1. Gowan W. Mc. Berkeley's Doctrine of Signs In Colin M. Turbayne (ed.), Berkeley : Critical and Interpretive Essays Manchester University Press, 1983. xii + 340 pp.
2. Locke John: An Essay concerning Human Understanding Ed. by Alexander C. Fraser in 2 Volumes. Clarendon Press, 1894.
3. The Works of George Berkeley. Ed. by Alexander C. Fraser. In 4 Volumes. Oxford : Clarendon Press, 1901.
4. The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne Ed. by A. A. Luce and T. E. Jessop. Vol. 5 London : Thomas Nelson and sons ltd. 1953
5. Winkler K. Berkeley and the doctrine of signs in The Cambridge Companion to Berkeley Cambridge University Press. 2005. 406 p.
6. Декомб В. Інституції сенсу. Київ : Український центр духовної культури, 2008.
7. Melvil Yu. K. Charles Pierce and pragmatism. M., 1968. 500 pp.
8. Поннер К. Заметки о Беркли как предшественнике Маха и Эйнштейна // Вестник новгородского государственного университета. 2000. № 16.

REFERENCES

1. Gowan, W. (1983). Mc. Berkeley's Doctrine of Signs In Colin M. Turbayne (Ed.). *Berkeley: Critical and Interpretive Essays*. Manchester University Press.
2. Locke, John (1894). *An Essay concerning Human Understanding*. Clarendon Press.
3. *The Works of George Berkeley*. (1901). Oxford: Clarendon Press.
4. Luce, A. A. & Jessop, T. E. (Eds.) *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. Vol. 5. London: Thomas Nelson and sons ltd.

5. Winkler, K. (2005). *Berkeley and the doctrine of signs*. Cambridge: Cambridge University Press.
 6. Decombe, B. (2008). *Institutions of meaning*. Kyiv: Ukrainian Center for Spiritual Culture. [In Ukrainian].
 7. Melvil, Iý.K. (1968). *Charlz Pirs i pragmatizm*. Moscow.
 8. Popper, K. (2000). Notes on Berkeley as the predecessor of Mach and Einstein. *Vestnik novgorodskogo gosudarstvennogo universiteta* (*Bulletin of Novgorod State University*), 16. [In Russian].
-

Taras Mamenko

postgraduate student, H. Skovoroda Institute of Philosophy of the NAS of Ukraine, e-mail: zlokara@i.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1189-5711>

Comparative analysis of sign concepts of G. Berkeley and J. Lock

Abstract

The article deals with Berkeley's semiotic views as alternatives to J. Lock's views. According to Locke, science deals not with things themselves, but with their signs. They are ideas that represent things for us and words that represent our ideas to others. Rejecting the materialist ontology, Berkeley rethinks the meaning of the linguistic sign. Since ideas cease to refer to things, and things are a combination of simple ideas, their meaning language signs (words) obtained through the connection between ideas. This gives grounds to speak about the functional significance of the sign in contrast to the substantive, where behind the word must be a particular material thing, or a clear idea. Berkeley also expands the functions of language, language is needed not only for the transmission of information, it can express emotion, will, belief, etc. It is noted that Berkeley, by striking the traditional modern ontology, lays the foundation for a non-substantive approach in understanding the sign. In Locke, the word sign derives its meaning from the idea behind it and which in turn takes its meaning from things. Berkeley, analyzing the language of view, notes that the sign indicates a connection between things, which gives us reason to talk about the functional meaning of the sign. The word doesn't make sense to him unless he has a clear idea behind it. Berkeley

strongly criticizes the notion of force, substance, space, traditional for physics. Also important is the expansion of Berkeley's language. He concludes that, although Berkeley feels the need to search for common values not in things but in relations between ideas, he does not understand that it is impossible to explain common ideas only by the mechanics of simple ideas. Berkeley's critique of material substance had a great influence on the further development of philosophy.

Key words: G. Berkeley, J. Locke, sign, speech, word, idea, thing, sensation, semiotics.

Тарас Маменко

*аспирант Института философии имени Г. С. Сковороды НАН Украины,
e-mail: zlokara@i.ua, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1189-5711>*

Сравнительный анализ концепций знака у Дж. Беркли и Дж. Локка

Аннотация

В статье рассматриваются семиотические взгляды Дж. Беркли как альтернатива относительно парадигмальных для эпохи взглядов Дж. Локка. Отвергая материалистическую онтологию, Беркли переосмысливает значение языкового знака. Поскольку идеи перестают посылать к вещам, а вещи является комбинацией простых идей, свое значение языковые знаки (слова) получают благодаря связи между идеями. Это дает основание говорить о функциональном значении знака в отличие от субстанционального, где за словом должна стоять конкретная материальная вещь, или четкая идея. Показано расширение Беркли функционирования языка, язык нужен не только для передачи информации, он может выражать эмоции, волю, убеждения и т.п.

Ключевые слова: Дж. Беркли, Дж. Локк, знак, речь, слово, мысль, вещь, чувство, семиотика.

УДК 140.8:316.356.4: 272] (477) Конрад
DOI 10.35423/2078-8142.2019.1-2.04

О. Ю. Шеремета,
кандидат філософських наук,
молодший науковий співробітник
Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України
e-mail: osheremeta2015@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8364-4300>

о. МИКОЛА КОНРАД: ФОРМУВАННЯ УКРАЇНСЬКОЇ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ У КОНТЕКСТІ ПРОБЛЕМИ «НАЦІОНАЛІЗМ ТА КАТОЛИЦИЗМ»

У статті висвітлюються погляди о. М. Конрада на націоналізм та пов'язані з ним поняття: національна ідентичність, нація, національна держава у контексті проблеми «націоналізм та католицизм», які він висловив у доповіді під назвою «Націоналізм та католицизм», написаній для виступу на Академічних вечорах Богословського Наукового Товариства.

Проведене дослідження дало можливість, на основі аналізу основоположних понять націоналізму, з'ясувати бачення М. Конрадом альтернативного вчення до інтегрального націоналізму Д. Донцова – націоналізму католицького. Також ствердити, що мислителю вдалося розвинути власне ґрунтовне і виважене бачення проблеми, яке можна окреслити як католицький націоналізм. У результаті вивчення його ідей було з'ясовано, що вони містяться на межі двох філософських напрямів – неотомізму та політичної філософії. Однією з причин ідеї розвитку націоналізму на християнських засадах була потреба протиставити її інтегральному націоналізму Д. Донцова, який перебував під впливом філософії Ф. Ніцше. Спільність розуміння поняття національної ідентичності, сутності націоналізму та його видів Конрадом і сучасними мислителями (В. Лісовий, О. Проценко, Е. Сміт) свідчить про дале-

коглядність та актуальність ідей отця у царині політичної філософії.

Порівняння доповіді М. Конрада з працями польських мислителів Я. Вороньцького та Ю. Бохенського дало можливість ствердити, що його ідея католицького націоналізму розвивалася у межах політико-філософського дискурсу з розвитку, поширення та впровадження націоналістичних ідей як у польському, так і в українському середовищі. М. Конрад, Я. Вороньцький та Ю. Бохенський намагалися розглядати проблему націоналізму на засадах раннього неомізму, зокрема вчення про природний закон, загальне добро, вчення про державу, застосовуючи його до проблем тогочасного суспільства.

Ключові слова: неомізм, політична філософія, національна ідентичність, націоналізм, нація, національна держава

Національна ідентичність є одним із головних понять націоналізму та тісно пов'язане з нацією. Е. Сміт відзначав, що сформувалася вона порівняно недавно, замінивши поняття «національна свідомість» та «національний характер», які функціонували у XVIII, XIX та на початку XX ст. [1, с. 16, 31]. Дослідник виокремлює три найважливіші цілі, які визначають добро нації – національна автономія, національна єдність та національна ідентичність [1, с. 21]. Відтак національна ідентичність є не лише фактом, що свідчить про існування нації, а й певним прагненням (метою) нації, необхідною визначальною властивістю, яка демонструє її самобутність та неповторність. Е. Сміт дає таке її визначення: «безперервне відтворення й нове тлумачення властивих вартостей, символів, пам'яті, мітів і традицій, які утворюють особисту спадщину нації, а також ототожнення індивідів з цими ознаками, спадщиною й складниками культури» [2]. Це поняття не втрачає свого значення і сьогодні та продовжує відігравати важливу роль у становленні та розвитку націй.

Питання націоналізму та пов'язаних з ним понять у контексті вчення Католицької Церкви досліджував український мис-

литель отець Микола Конрад. Він жив та працював у міжвоєнний період, коли українська нація на короткий час здобула незалежність та, на жаль, втратила її. Дослідженню його біографії присвятили свої праці В. Савран, Б. Головин, о. М. Шаварин та ін. Однак наукова спадщина мислителя ще потребує вивчення.

Свої думки щодо націоналізму М. Конрад висловив у доповіді під назвою «Націоналізм та католицизм», складеній для виступу на Академічних вечорах Богословського Наукового Товариства (Далі БНТ. – *О. III.*), заснованого 1923 р. з ініціативи о. д-ра Тита Галущинського, ректора Львівської Греко-Католицької Духовної Семінарії [3, с. 14–17]. Її текст вийшов друком у кількох випусках часопису «Мета» за 1934 р. Того самого року він був виданий брошурою Українським Католицьким Союзом.

Відзначимо, що серед різновидів діяльності БНТ на особливу увагу заслуговують Академічні вечори. Не зважаючи на науково-популярний характер заходів, доповідачі намагалися у доступній формі викласти певний науковий матеріал, зокрема з філософії, та свою думку щодо нього. У їх межах філософія виходила поза стіни академічних аудиторій та богословсько-філософського середовища. Набираючи науково-популярного стилю вона ставала доступнішою та зрозумілішою для широкого кола слухачів.

Академічні вечори користувалися популярністю серед галицької інтелігенції. У 1934 та 1935 роках вони відбувалися у різних населених пунктах Східної Галичини (понад 60) [4, с. 114]. Загалом з 1933 до 1938 рр. у різних населених пунктах було виголошено близько 124 доповіді. Їх могло бути і більше, якби не складні політичні процеси, які мали місце на західноукраїнських теренах та у світі. Останній Академічний Вечір відбувся у Львові за кілька днів до німецького бомбардування [3, с. 29–30]. У циклі Академічних Вечорів було проголошено кілька доповідей

о. Миколи Конрада, однак у цьому дослідженні особливу увагу приділимо доповіді, присвяченій націоналізму.

За спостереженням о. Миколи Конрада, націоналізм набув популярності у багатьох країнах Європи, зокрема в Польщі. Однак значно впливала на суспільні процеси і Католицька Церква. Така ситуація створювала умови для політико-філософського дискурсу на тему «Католицизм і націоналізм». Водночас, авторитет Католицької Церкви сприяв поширенню філософії неотомізму. Із неотомістичних позицій про націоналізм та католицизм писали польські мислителі о. Яцик Воронецький та о. Юзеф Марія Бохенський (який значно розвинув погляди Воронецького). У цьому контексті вибір о. М. Конрадом тематики дослідження про католицизм та націоналізм був актуальним та відповідав запитам українського суспільства. Йому вдалося сформулювати власні політико-філософські ідеї на засадах вчення Томи Аквінського.

Як відзначає Василь Лісовий, основні питання, які прагнуть розв'язати дослідники націоналізму, такі: що таке націоналізм, його типологія, джерела становлення і поширення ідеології та її перспективи; нація як основний концепт та цінність ідеології націоналізму [5, с. 81]. Подібним чином свою доповідь будував і о. Конрад.

Націоналізм

У вступі, окреслюючи проблему, М. Конрад твердить про протилежні точки зору у ставленні до націоналізму: від негативної, представлені поглядами Рабіндраната Тагора, до позитивної, яка, на основі фактів популярності націоналізму у більшості тогочасних країн Європи, Азії та Африки, навіть у більшовиків, а також його впливу на Католицьку церкву, доводить наявність притаманних йому цінностей. Однак, чим саме буде націоналізм – чи «сонцем нового світу», чи нищівною «жахливою пожежею», залежатиме від того, з яких джерел він черпатиме свою основу [6, с. 3–4]. У такий спосіб автор вказує на властивість терміна «націоналізм» набувати протилежних значень. У цьому з

52

ним погоджуються і сучасні дослідники. Так, В. Лісовий та О. Проценко, цитуючи П. Альтера, акцентують увагу на тому, що націоналізм може означати як звільнення, так і гноблення; може містити в собі як позитивні можливості, так і загрози; може набувати різних форм та різновидів, схилиючи говорити радше про різноманітні його прояви, ніж про існування єдиного явища [7, XII].

Відтак Конрад переходить до відповіді на питання: що таке націоналізм? Визначення націоналізму у нього тісно пов'язане з патріотизмом, на що вказує вже сама назва пункту «Націоналізм – патріотизм». Неоднозначність розуміння терміна – це перше, на що звертає увагу о. Конрад. Щоб уникнути непорозумінь, він обговорює націоналізм у цьому пункті у «давнішньому значенні того слова, що його називають сьогодні «патріотизмом», «культурницьким націоналізмом», «народництвом», а тоді продовжує, що «націоналізм в давнішньому розумінні означає думку, погляд, що вважає добрим і слушним поділ людства на нації та їм признає повне право до найдосконалішого розвитку» [6, с. 5].

Націоналізм у певному розумінні стає логічним розвитком патріотизму у поглядах Конрада. Із появою націй патріотизм дістає нового забарвлення, а саме – національного. Відбувається зміна акценту. Народ стає нацією, виростає до усвідомлення своєї окремості від інших та прагне повноцінного розвитку не лише на власній території – Батьківщині, а й у власній державі, на своїй землі. Тому важлива не лише любов до Батьківщини, а й до нації. Конрад підкреслює, що цей процес є добрим і слушним, та надає націям право найдосконалішого розвитку. Попри зміну акценту Конраду важливо вказати і на історичний розвиток націоналізму та його зв'язок з патріотизмом. На труднощі, що виникають із розмежуванням понять «націоналізм» та «патріотизм» у національних рухах, вказує і В. Лісовий [8, с. 338]. Його дослідження наштовхнуло на думку про те, що патріотизм практично став одним

зі складників націоналізму у баченні Конрада, а тому чітко розрізнити ці поняття неможливо.

З таким розумінням націоналізму погоджується католицька етики. Такого націоналізму, на думку мислителя, домагаються закони природи і добро людства. Однак Конрад вбачає своє завдання в тому, щоб показати, чому саме важлива ця згода. Із цією метою він протиставляє його інтернаціоналізму, який тлумачить як «думку, що осуджує поділ людства на нації і прямує до того, щоби усувати національні різниці між людьми і виробити такі типи космополітів, що почували би себе безпосередньо приналежними до цілого людства», а далі додає, що такими в давнину були стоїки, «а тепер прямують до цього соціалісти й комуністи» [6, с. 5]. Конраду важливо знайти спільне бачення націоналізму та католицизму, щоб не допустити крайніх проявів розвитку цієї ідеології та знайти в ньому союзника у боротьбі проти соціалізму та комунізму – ідеологій, які також загрожують розвитку суспільства.

Трохи інший підхід до націоналізму представлений у праці «Націоналізм та католицизм» о. Яцика Воронєцького [22]. Польський неотоміст вважав, що настав слушний момент для того, щоб католицькі моралісти приступили до питання націоналізму з метою дослідити, яку роль Проведіння Боже призначило національному чиннику в моральному розвитку людини [10, с. 62]. У своєму дослідженні «Націоналізм та католицизм» Воронєцький зупинився на деяких істотних проблемах націоналізму, які потрібно розглянути у світлі християнської моралі. Вони є потрійними: перша – яке значення для повноти морального розвитку людини має життя, вміщене у національні межі, та що у ньому відіграє більшу роль – держава чи нація; друга – чи моральні права, які керують діяльністю держави та нації, є такими самими, як ті, що зобов'язують людину; третя стосується співвідношення між життям національним та життям надприродним [10, с. 63, 67–68].

У такий спосіб Воронєцький відмежовується від визначення націоналізму як такого, ставить його на другий план й одразу пе-

реходить у площину моралі. Не розкриває і проблеми християнського патріотизму, лише згадує про нього у контексті проблеми співвідношення національного та надприродного життя людини, набуття нею надприродних чеснот (осягнути їх не можна без Божої Ласки, благодаті), найбільшою з яких є любов. Християнський патріотизм Воронєцький розглядав як один з її проявів, який, зокрема, реалізується у покликанні солдата – захисника.

Воронєцький, за св. Томою, відзначає, що Ласка Божа не нищить природи, але її очищає, підносить та вдосконалює. Так само і життя національне очистить, удосконалисть та продуктивність його діяльності збільшить [10, с. 68–69]. Питання Ласки Божої та відношення до неї людської природи тісно пов'язане з баченням проблеми відносин між державою та Церквою в Аквіната [11, с. 170]. Діяльність, відповідно до чесноти, за Томою Аквінським, є однією з підстав доброго життя людини [12, с. 257]. Однак людина є істотою суспільною, а тому потребує життя у спільнотах, найдосконалішою з яких є держава. Тому в Аквіната держава є спільнотою досконалою. Однак досягнення спільного добра не є можливе без державної влади, яка повинна про нього дбати так само, як і про забезпечення доброго життя для одиниці. Без неї кожен дбав би лише про власне [11, с. 172]. Про державну владу як елемент об'єднувального чинника для спільнот людей, якими є держави та нації, твердить і Я. Воронєцький [10, с. 17].

Як така, що є певною мірою автономною, людина може осягнути дочасну мету існування – дочасне щастя, яке реалізувати можливо у спільноті політичній, тобто державі. Однак кінцеву мету свого існування людина (життя вічне) не може осягнути без Ласки Божої. Тому у св. Томи держава підпорядкована Церкві, щоб бути удосконаленою через неї так само, як природа людини – через Божу Ласку [11, с. 187].

Бохенський доповнює думку Воронєцького про любов до ближнього. Він пише, що католицизм, попри його універсалізм, суперечний механічному інтернаціоналізму, згідно з яким немає

відмінностей між людьми і всі повинні любити один одного однаковою любов'ю. За св. Томою, Бохенський визначає ступені любові. Так, тих, хто до нас найближчий, ми повинні більше любити, ніж тих, хто далі. Згідно з католицизмом, любов не повинна руйнувати ні природу людини, ні культуру. Кровна спорідненість та культурні зв'язки об'єднують людей, а тому любов до тих, хто з нами однієї крові чи однієї культури, має бути сильнішою, ніж до інших. Звідси, за Бохенським, перед любов'ю до всього людства є любов до сім'ї, а особливо – до нації [13, с. 28].

Відчуття патріотизму Воронецький пов'язував із християнською чеснотою любові до ближнього та порядком послідовності її вияву, а не з визначенням поняття націоналізму, як у Конрада. Його він не формулює. Бохенський, натомість, намагається дати визначення націоналізму. Розпочинає з твердження, що націоналізмом називає доктрину, яка передбачає, що представники нації повинні прагнути втілення специфічних завдань нації, зокрема зберігати та розвивати притаманні їй цінності. Націоналізм як настанова є відчуттям специфічно національних цінностей та комплексом відчуттів, що схиляють до діяльності відповідно до них. Загалом, питання існування націоналізму, зрозумілого у такий спосіб, зводиться, якщо йдеться про саме його існування, до питання буття нації [13, с. 86]. Акцент на націоналізмі як на доктрині, яка спонукає націю не лише до збереження цінностей, а й до реалізації певних її завдань, перегукується з баченням певного месіанізму й суттєво відрізняється від бачення націоналізму як ідеї, що не лише легітимізує поділ людства на нації, а й надає право на найдосконаліший їх розвиток.

Нація

У Сміта формування визначення нації розпочинається з розгляду двох моделей нації та виокремлення елементів національної ідентичності. Першою він розглядає західну модель. Її компонентами Сміт вважає історичну територію, політико-юридичну спільноту, політико-юридичну рівність членів, спіль-

ну громадянську культуру та ідеологію. Визначальною рисою незахідної, «етнічної моделі», притаманної Східній Європі та Азії, є, на думку дослідника, наголос на спільності походження та рідної культури. На відміну від західної концепції, згідно з якою індивід може сам обирати, до якої нації йому приєднуватися, у незахідній моделі людина завжди залишатиметься членом спільноти, в якій вона народилася [14, с. 20]. Е. Сміт відзначає, що те місце, яке має закон у західній громадянській моделі, в етнічній посідає народна культура, здебільшого мова та звичаї. Тому, на його думку, лексикографи, філологи та фольклористи відігравали центральну роль на різних етапах розвитку націоналізмів у Східній Європі та Азії. Їхні лінгвістичні та етнографічні дослідження давньої і сучасної культури «простого народу» забезпечили матеріал для проєктів створення «майбутньої нації» [14, с. 21].

У підсумку, Сміт стверджує, що елементами етнічної концепції нації є генеалогії і нібито спільне походження, мобілізація народу, рідна мова, звичаї і традиції. Вона відображає зовсім інший шлях «формування націй», пройдений багатьма спільнотами у Східній Європі та Азії, та становить сильний політичний виклик, який відбиває глибокий дуалізм, що лежить в основі всякого націоналізму. Адже кожен націоналізм містить громадянські та етнічні елементи в різних пропорціях і формах. Часом, на думку Сміта, переважають громадянсько-територіальні елементи, а часом – етнічні та народно-культурні [14, с. 21–22].

За Смітом, конкретні моделі нації передбачають певні спільні погляди на те, що, власне, становить націю, відрізняючи від усіх інших різновидів колективної ідентичності. Наявність тих спільних тверджень дала Сміту можливість сформулювати риси національної ідентичності та визначення нації. Отже, *головні риси національної ідентичності*: історична територія, або рідний край; спільні міфи та історична пам'ять; спільна масова громадянська культура; єдині права та обов'язки для всіх членів; спі-

льна економіка з можливість пересуватись у межах національної території. Відповідно *націю* визначає як сукупність людей, що має власну назву, свою історичну територію, спільні міфи та історичну пам'ять, спільну масову громадянську культуру, спільну економіку і єдині юридичні права та обов'язки для всіх членів [14, с. 23].

Визначення нації як такого Конрад не подає. Однак розглядає це поняття у контексті вчення про спільне добро. Він стверджує, що націоналізм у згаданому розумінні вимагає добра цілого людства. Людство порівнює з організмом, добро якого залежить від кожного органу, який працює не лише для власного добра, а й для добра цілого організму. Кожна нація є органом людства і приносить його збірній культурі особливу данину. Природа, життєвий процес визначає націям особливе завдання та наділяє їх відповідними прикметами й силами. Конрад відзначає: «Як індивідуальність одиниці не є лихом для громадянства, а навпаки, її розвиток та завершення причиняється для загального добра, – так індивідуальність нації не є лихом для людства: вона є великим різноманітним і всестороннім добром загалу» [6, с. 6–7].

Нація – угруповання природне, а інтернаціональні угруповання можуть бути корисні для виконання деяких спеціальних завдань. Однак вони не можуть охоплювати цілості життя та створювати для нього межі, а коли намагаються це зробити, хоча б в окремих важливих його ділянках, стають протиправними і шкідливими [6, с. 7]. Таким чином, отець обстоює думку важливості існування нації з позицій томістичного вчення про спільне добро, вбачаючи в ній цінність для культури людства. Саме поняття нації пов'язане у нього з національною ідентичністю, про яку він пише у контексті вчення про природний закон.

Закон природи сприяє утворенню націй, вважав Конрад. За Арістотелем, людина є суспільним еством. І закон природи допомагається суспільного життя людства, а його наслідками є: спільне походження, кровна спорідненість, расова спільність, спі-

льна мова, спільна територія, звичаї, традиції, переживання, а на завершення – культура, релігія, державність. Усе це разом впливає на спільну подібність фізичних і психічних властивостей людей певної групи, на їх почуття спільноти і відмінності від інших груп. Так, на думку Конрада, постає нація [6, с. 5]. Він відзначає, що нація бере початок у глибокій давнині, від одного роду, одного племені, у такий спосіб вказуючи на спільне походження її представників. Перелік рис національної ідентичності мислитель доповнює наявністю спільної історії.

Про згадані фактори цікавою є думка Е. Сміта. Він зауважує, що нація – це основоположне поняття націоналізму, однак воно є найсуперечливішим та найпроблематичнішим у ньому. Його означення залежить від того, на які чинники дослідники звертають увагу – суб'єктивні (мова, релігія, звичаї, територія, інституції) чи об'єктивні (ставлення, сприймання та почування). Або ж від намагання об'єднати «об'єктивно-суб'єктивний» спектр. А також від з'ясування, чим нація не є – це не державне утворення та не етнічна спільнота, хоча межа між нацією та етнічною спільнотою не чітко окреслена. Їх суттєві відмінності полягають у наступному: нації відрізняються атрибутами спільних прав і обов'язків для всіх представників та єдиною економікою; нації, зазвичай, завойовують батьківщину, тоді як етнічні спільноти можуть бути тільки пов'язані (символічно) зі своїм рідним краєм; етносам не конче мати національну культуру, а тільки деякий спільний культурний складник, як от мову, релігію, звичаї або спільні інституції, натомість спільна національна культура – основний атрибут націй: в етносів трапляються розмаїті традиції пам'яті, а у націй – систематизована, стандартизована національна історія [2].

Саме поняття «національна ідентичність» Конрад не використовує, натомість вживає «національне самовідчужання та самосвідомість», що є властивим науковій термінології досліджуваного періоду, що відзначав Е. Сміт. Також дослідник твердить

про суб'єктивний та об'єктивний чинники у творенні нації, перелічує риси національної ідентичності та їх усвідомлення й сприйняття представниками нації.

На думку Конрада, природне оточення, народна, пісенна, музична, мовна культура витворюють національний дух, який «проявляється у національно-етнографічних своєрідностях і культурних надбаннях, а саме в мові, піснях, одягах, звичаях, своєрідних формах суспільного, культурного, економічного і політичного співжиття громадян» [6, с. 6]. За визначенням Е. Сміта, М. Конрад пише про етнічну модель нації, не етносу, з власною ідентичністю. Походження нації вбачає у культурі в широкому значенні слова, яка охоплює всі сфери життя людини. Релігію виокремлює. Однак своє бачення нації доповнює політичною культурою співжиття громадян у власній державі, а це, за розрізненням Лісового та Проценка [7, xxv], дає можливість розмістити його модель нації між етнічною та політичною.

Поняття «національна ідентичність» не застосовує і Я. Воронєцький. Розмірковуючи про національні особливості, він обмежується поняттям «єдності» та її складових, яка об'єднує людей у спільноти – як національні, так і державні. Відмінність складників дає людям змогу, на думку одних, належати до одної спільноти, а на думку інших – до другої. Так, єдність, встановлена завдяки державній владі, творить громадянську суспільність, яка називається держава. А єдність, яку творять моральність та звичаї, а також кровна спорідненість (оскільки часто нація є продовженням одного роду чи племені), єдність мови та релігії є підставою для виникнення нації [10, с. 16–17].

У Воронєцького походження нації пов'язане зі звичаями народу, які визначають моральність вчинків його одиниць. Це питання він розглядає у межах першої проблеми свого дослідження. Воронєцький задається питанням: звідки походить потреба жити в межах нації? Потреба певної конкретної допомоги, яку одиниці дає національний організм, стосується дуже

суб'єктивного чинника вродженої потенційності людини, браку рішень у неї щодо способу виконання тієї чи іншої дії. Людина за своєю природою не має досконало окреслених схильностей, котрі щохвилини керували б її моральною діяльністю. Вона виробляє їх у результаті виховання. У національному середовищі людина народжується та починає формуватися морально [10, с. 64–65]. Нація постає у Воронечкого як певний звичаєвий зв'язок між її членами, який має підготувати людину до вибору морального добра [10, с. 5–10]. Тому вона постає першорядним, головним виховним чинником. Звичаї у польського етика є однією з форм морального права. Звичаї не є правом природнім, Божим чи навіть людським, однак люди часто-густо підпорядковуються їм. Вони не є незмінними, навпаки, повинні змінюватися, особливо коли суперечать праву природному чи Божому. Однак саме звичаї, навіть якщо лише у справах другорядних, котрі, проте, сповнюють життя людини, є найважливішим елементом національної єдності [15, с. 303–305].

Нація, на думку Бохенського, не є відмінною від інших суспільних груп. Ті риси, які зазвичай приписуються нації, приписуються і давнішим меншим суспільствам (наприклад, грецький поліс). Він припускає, що можливо за певний час будемо їх приписувати суспільствам, більшим від нації [13, с. 65]. Бохенський доходить висновку, що поняття нації не можливо сформулювати, оскільки воно збірне. Він виокремлює риси, які зазвичай вважають притаманними нації, серед яких: спільна мова, спільна історія, звичаї, держава і т.п. Так, різні нації мають спільну історію, але трапляється й так, що у представників однієї нації є різна історія. Те саме стосується і мови: існують різні нації з однією мовою, але є й єдині нації, які використовують різні мови [13, с. 68].

Подібно Бохенський відзначає і певні вроджені психічні особливості (риси), або як кажуть «порода психічна» (вдача психічна, або психічний характер). Однак, сучасна наука нічого не може сказати про психічні властивості конкретних націй. Наступ-

не, за томістичною теорією залежності психіки від тіла, що вроджені психічні особливості залежатимуть від типів антропологічних. У Польщі, на думку Боденського, не можна знайти спільного вродженого психічного типу. Можна говорити про специфічне національне почуття. Та не можна знайти щось конкретно відмінне у національних почуттях певної нації та інших націй. Та й почуття не підлягає зовнішньому спостереженню, а тому використання його як підґрунтя теорії призводить до розгубленості та браку предметності [13, с. 69].

Однак інша справа, на думку Бохенського, коли йдеться про властивості, набуті завдяки вихованню та впливу історичного середовища. Відомо, що кожні суспільні групи, які мають спільну історію, звикли створювати власний звичай, власний спосіб виховання, власний відтінок етики, а точніше – власну культуру [13, с. 70]. Тут Бохенський наслідує Воронецького, який вважав, що спільні звичаї є найособливішою з підстав єдності нації (кровна спорідненість, мова, релігія) [10, с. 17]. Однак Бохенський виводить поняття «нації» з культури.

Ю. М. Бохенський розуміє націю як зібрання людей, об'єднаних спільним позитивним ставленням до певної групи культурних цінностей. На думку Бохенського, складно визначити, яка конкретно група культурних цінностей потрібна для утворення нації. Адже завжди можуть знайтися винятки, які заперечать універсальність тієї чи іншої цінності. Тому Бохенський звертається до суб'єктивного чинника – інтуїції осіб, які визнають свою належність до певної національності. Мислитель переконаний, що риси, які формують належність до нації, слід шукати не в самих цінностях (територія, мова, раса), а в особистому ставленні до окремих цінностей [13, с. 46].

Походження нації та національну ідентичність Бохенський розглядає в контексті проблеми національного католицизму, забарвленого національними особливостями. Чи такий можливий? Дослідник вважає, що так. У цьому контексті він пише про психіку нації та її національний характер. Бохенський стверджує,

що кожна нація має свої чуттєві реакції, вольові та емоційні настанови пов'язані з її психікою. А тому може існувати і певний відтінок, а саме про нього йшлося, національного католицизму, французького чи польського, наприклад. Далі переходить до опису характеру. Усі католики не повинні мати однаковий характер. Так само і нації. Не є неможливим, щоб нації, виховуючи національний характер, виховували одночасно своєрідне розуміння комплексу питань католицького світогляду. У багатьох проявах релігійного життя існують помітні відмінності між націями. Тобто, релігійна сфера життя нації теж формує її відмінність від інших націй. Повертаючись до поняття «нація» Бохенський уточнює, що під ним розуміє суспільну групу, котра єднає людей передусім за подібністю культурних особливостей, отже – виводить походження цього поняття з культури [13, с. 49–52].

Із кінця XIX ст. до закінчення Другої світової війни термін «національний характер», який вжився на означення національної ідентичності, був тісно пов'язаний з психологією народів, котра виросла із психології мас. До недавня вважалося, що проблема психологічної відмінності не охоплює площину націоналістичної спекуляції (Ю. Яронь). Однак вихідним пунктом націоналістичних концепцій були і залишаються роздуми про поняття нації, прагнення до окреслення національного характеру (Л. Здибель) [23]. Це пояснює вживання М. Конрадом та Ю. Бохенським термінів на означення національної ідентичності, пов'язаних із психіко-ментальними ознаками. Польський національний характер у міжвоєнний період тісно пов'язаний з католицьким віровизнанням, тому не дивно, що Бохенський пише про нього у контексті національного католицизму.

Держава

Націоналізм – це не лише мовна і культурна ідея певної нації, вважав Конрад, а й національно-політична та державницька. Найбільшою кривдою для поневолених націй є їх денаціона-

лізація. Найкращі умови для повноцінного розвитку нації створює національна держава, яка сприяє збереженню незалежності, досягненню загального добра, запобігає небезпекам. Державний правовий націоналізм суперечний імперіалізму, бо дає право розширювати свої кордони лише до національно-етнографічних меж. Такий націоналізм є прийнятним для католицизму, на відміну від пересадного національного егоїзму [17, с. 2].

У такий спосіб Конрад окреслює певні види націоналізму. Їх можна типологізувати більш чітко за допомогою термінів, пропонованих В. С. Лісовим. Конрад твердить про етнічний націоналізм, яким позначають політичний рух етнічних груп та національних меншин за розширення своїх прав (політичної автономії чи незалежності). Цей термін застосовують і до державного націоналізму, якщо його основою є певна національна більшість (корінний етнос, титульна нація). Конрад, за типологією Лісового, розглядає й експансіоністський націоналізм (переважно державних націй) та захисний (переважно не державних націй) [5, с. 104–110; 18, с. 412].

Далі Конрад веде мову про розуміння націоналізму як національного егоїзму. Як приклад наводить ситуацію в гітлерівській Німеччині, де національний соціалізм спирається на містицизм раси та фізичній мілітарній силі, а державу вважає за засіб удосконалення німецької раси. Лісовий зазначає, що розуміння націоналізму як національного егоїзму не враховує того, що націоналізм може виступати і як рух за звільнення. Цю тезу підтримує і Конрад.

Дослідник акцентує увагу на поширенні націоналізму у багатьох країнах Європи, зокрема Англії, Польщі, Литві. Далі переходить до формування українського націоналізму, який повстає у боротьбі за волю України та «прямує до здобуття революційними засобами Самостійної, Соборної Української Держави. Він є визвольним рухом поневоленого народу» [19, с. 3]. Конрад відзначає, що цей рух сягає 1920-го року, відмежовуючи його у такий спосіб від фашизму та гітлеризму. Був популярний серед

молоді та активно боровся з комуністичними організаціями, що набули популярності у її середовищі. Однак, після перемоги над ними, попав під вплив Д.Донцова, якого далі критикує насамперед за волонтаризм. В.Лісовий дотримувався думки, що український інтегральний націоналізм виникає у результаті поразки визвольних змагань як захисна реакція на утвердження авторитарних і диктаторських режимів у сусідніх державах та поширення ідей інтегрального націоналізму у Західній Європі. Філософськими засадами політичної публіцистики Донцова визнавав елітаризм, волонтаризм, ірраціоналізм [20, с. 253–261].

У Воронєцького поняття «держава» тісно пов'язане з поняттям «нація» та «людська одиниця». Його він розв'язує у межах першої проблеми: що відіграє більшу роль у моральному розвитку людини – держава чи нація? Чимало католицьких моралістів у Німеччині, на думку Воронєцького, підтримують ідею першості держави, а не національностей [10, с. 63]. Однак Воронєцький схиляється до протилежного висновку, а саме – про першість у моральному житті людини саме нації, оскільки саме національний чинник є у вродженому порядку головним виховним чинником.

Усі люди підпорядковуються прагненню досягнути кінцеву мету існування – вічне життя. Звідси, за Воронєцьким, походить потреба жити в державі. Якщо в особистому житті для досягнення мети кожен сам дбає про засоби, то у суспільстві бажано, щоб була збережена організаційна єдність. Таке рішення має походити від центрального органу, від певного авторитету, який формує підставу суспільної єдності для членів суспільства. Цією природною підставою громадянської єдності держави є громадянські права, які її вінчають [10, с. 64].

Зрозуміло, що людина зобов'язана жити у межах як нації, так і держави. Тому найкраще, щоб між цими суспільними організаціями панувала гармонія. На думку Воронєцького, з позицій християнської етики варто подивитися на національно однорідну

державу як на ідеал, реалізація якого є дуже позитивна для морального розвитку громадян. Однак слід пам'ятати, що його реалізація не завжди можлива. Та й досягати його шляхом підтримання основ існуючого ладу не є слушним, особливо якщо це може зашкодити моральному життю громадян [10, с. 65–66]. Хоча у моральному розвитку людини Вороніцький надавав перше місце нації, проте права держави над її громадянами, навіть різних національностей, не обмежував. Провідну роль для морального життя людей відігравала Церква, тому і в державі їй мала належати провідна роль.

Вороніцький виокремлює два типи націоналізму: націоналізм ліберальний, заснований на ненависті, більше чи менше атеїстичний та неетичний, який не можна погодити з християнською етикою, шкідливий для панування миру у світі та морального розвитку національного життя; та націоналізм християнський, заснований на любові, який, нажаль, мало береться до уваги католицькими теологами та філософами, котрі сконцентровані на боротьбі з першим. Вороніцький вважав, що християнський націоналізм заслуговує на особливу увагу, однак через ліберальний націоналізм натрапляє на упередження в католицьких середовищах, котрі піддаються впливу індивідуалізму та сучасного синтетизму [10, с. 71].

В основі такого розрізнення лежить вчення св. Томи. Його докладніше деталізує у своїй праці Бохенський. Він відзначає, що ті, хто знаходиться під враженням від помилок, а точніше, крайнощів націоналізму, часто-густо впадають в іншу крайність та підтримують крайніх інтернаціоналістів, і також помиляються. Католицизм займає вище, синтетичне становище від обох. Св. Тома вчив, що чеснота протиставляється двом крайностям, двом помилкам, однак стоїть завжди ближче котроїсь з них. Так само вважає і Бохенський: більше чужий духу католицизму, ніж найгірший націоналізм масонський чи радянський інтернаціоналізм [13, с. 30]. Однозначно негативно ставиться він і до лібералізму та всього, що з ним пов'язане.

Для Бохенського теж важливим є питання взаємин між державою, Церквою та нацією, їх взаємоповага та взаємозалежність. Услід за св. Томою він вважав, що Церква має право домагатися від держави забезпечення їй вільного розвитку та унеможливлення діяльності її ворогів. А держава є найвищою світською організацією суспільства та має мету забезпечити громадянам якнайповніший розвиток дочасного життя, гармонії та спокою, тобто тих меж, в яких повинно розвиватися життя надприродне. У розумінні св. Томи держава є в певному розумінні тотальною, має власну католицьку програму та реалізує її відповідно до можливостей [13, с. 24].

За Бохенським, державна влада повинна застосовувати при-мус. Він хоча і не є головним засобом, однак неодмінним для оборони перед злом. А зі злом обов'язково потрібно боротися, оскільки воно реально існує. Суперечити з цим може лише той, хто, на думку Бохенського, всі погляди та етичні основи оцінює однаково добре, не розрізняючи їх, хто відмовляє державі в ідеологічній функції. Такою є ліберальна концепція.

Порушує Бохенський і питання взаємин Церкви та держави. Із трьох можливих концепцій (дві з яких – підпорядкування Церкви державі та підпорядкування держави Церкві) третя, а саме – координація дій, найбільше відповідає сучасній католицькій думці [13, с. 25]. На його думку, за традиційною християнською концепцією помилковими є політичний лібералізм, пацифізм та теорія убогих засобів, яку пропагують французькі теологи, зокрема і Ж. Марітен. Бохенський не сприймав думки про те, що в майбутньому католицька держава забезпечить рівні права всім єритикам, комуністам та всім ворогам віри та моральності [13, с. 26]. Таким чином, Бохенський вважає, що держава має бути передусім католицькою; вона повинна толерантно ставитися до не католиків, однак не більше. Типології націоналізму він не торкається, проте критикує лібералізм та комунізм. Ці напрями політичної думки критикує і Конрад.

Метафізичне обґрунтування модерного націоналізму (ідеології) М. Конрад вбачає у філософії Ф. Ніцше. Дослідник відзначає, що Ніцше став для націоналізму тим, чим був Руссо для французької революції чи Маркс для модерного соціалізму та комунізму [6, с. 15]. Наслідки Французької революції та вчення Руссо критикує і Я.Воронецький. Так, наслідком революції він вбачав поширення таких течій сучасної йому думки, як ліберальний гуманітаризм, індивідуалізм, синтенталізм [10, с. 70]. Бохенський також критикує ліберальний гуманітаризм, навіть полемізує з цього приводу з Марітенем [13, с. 41–45]. Неприйняття синтезу томізму та, наприклад, у даному випадку, гуманізму, є підтвердженням формування філософсько-теологічної думки цих мислителів у межах раннього неотомізму.

В основі ідеалу Ніцше лежить цілковито анархістичний крайній індивідуалізм, однак своєрідний через аристократизм та зневажливе ставлення до демократичної рівності. Йому не прийнятний ідеал надлюдини з її «безоглядним егоїзмом» та етичний аморалізм, визнання ворожості демократії для людини, антиінтелектуалізм. У цілому доповідач ставив за мету дати загальну характеристику філософії Ніцше та висвітлити найбільш неприйнятні її риси. Чому це важливо для мислителя? Його мета не теоретизувати, а науково-популярно пояснити ті процеси, які відбуваються в українському суспільстві. Адже, на думку Конрада, ніцшівську спекуляцію до українського націоналізму пристосував Дмитро Донцов. У цьому він вбачав низку небезпек. Найперше – це сліпа активність, яка, за Донцовим, має бути головним двигуном націоналістичного руху. Другорядність розумових мотивів у порівнянні з інстинктами, пристрастями, афектами. Інша небезпека – аморальність націоналізму Донцова. Спільна мораль не повинна мати над собою спільної санкції. Її критерій (чи дія) робить нас сильнішим чи ні. Із цієї точки зору можна виправдати погані вчинки та засудити добрі. Така мораль не приймає поняття справедливості та любові до ближнього. Таку концепцію, на думку Конрада, приймає частина молоді частково,

а частина – в цілому. Конрад вважав, що під впливом концепції Донцова український модерний націоналізм формується з такими властивостями: тенденція до поневолення одиниці нацією, до боготворення нації, моральний релятивізм, недотримання принципів демократії, ненависть до ворогів, антисемітизм, у міжнародній політиці – суто політичний розрахунок [6, с. 15–23].

Як же ставиться сучасний католицизм до націоналізму? Конрад вважав їх близькими один до одного за властивими їм ідеалізмом та активністю. Це союзники у боротьбі з лібералізмом та соціалізмом [6, с. 23–24]. Націоналізм має протистояти лібералізму та марксизму. Та чи можлива ефективна боротьба, якщо їхня ментальність та мораль залишається, на думку Конрада, досить спорідненою? Для демонстрації цього він вибирає кілька площин. Найперше – релігійна. Тут їм притаманний скритий або відкритий атеїзм, який призводить до заперечення об'єктивної моралі, не залежної від людини, «особового, трансцендентного, поза світового Бога» [6, с. 26]. Водночас, відбувається обожнення сотворіння: в індивідуалістично-лібералістичній ментальності – індивіда, соціалістично-марксистській – суспільства, пролетаріату, в націоналістичній – нації. На думку Конрада, націю можна і треба ставити понад усе земне та світське, як найвищу *другорядну* мету людського життя. Однак ніколи нація не повинна бути найвищою метою взагалі. Навіть якщо модерний націоналістичний дух, або неонаціоналізм у Конрада й не відкидає офіційно релігію, то використовує її як засіб досягнення цілей, як у випадку з протестантизмом у Німеччині. Проте релігія є метою сама по собі і не може бути засобом для націоналізму. Вона містить вічні цінності, а нація – дочасні. Тому, на думку Конрада, нація повинна підпорядковуватися релігії. Дослідник цілком погоджується з томістичною теорією підпорядкування держави Церкві. Однак на той час української держави не існувало, що спонукало мислителя писати лише про націю.

Інакше, вважає Конрад, виникне модерне поганство, коли створюються національні культи та церкви, як польська національна церква (В. Лютославські і А. Гурські) [6, с. 26–27]. Однак, релігія не суперечить здоровому націоналізму, та навіть сприяє найповнішому розвитку нації, є коренем національної культури і могутності. На думку Конрада, розбудувати внутрішній зміст націоналізму на засадах католицизму – це завдання здорового і правильного націоналізму XX ст. [6, с. 27–28].

Так само і у площині нації та етики. Для всіх націй повинна бути понаднаціональна християнська етика. В іншому випадку – скільки націй, стільки й етик [6, с. 29]. А у площині філософії, науки та культури сучасний Конраду націоналізм, на думку дослідника, спирається на засади ніцшеанізму, хитається між суперечними системами позитивізму, агностицизму, скептицизму, релятивізму, ірраціоналізму. Спостерігається у ньому недовіра до думки та культ вчинку. Наслідком такого стану ідеалістичного напрямку – націоналізму, може стати сходження на матеріалістичну платформу супротивника, відзначав Конрад [6, с. 30–31].

У політично-суспільній площині неонаціоналізм ще перебуває під впливом марксистської ідеології. Між ними, попри позірні розбіжності, на думку отця, чимало спільного. Обом напрямкам притаманний диктаторський абсолютизм держави, диктатура партії, революція, насилля, популістські способи агітації. Для першого – обожнення нації, для другого – держави. Для одного «статична господарська організація», для другого – державний етатизм. Проте націоналізм потенційно прагне до ідеалізму, а тому шукає співпраці з Церквою [6, с. 32].

Католицизм, на думку Конрада, є противником ніцшеанського націоналізму, лібералізму та соціалізму. Оскільки ніцшеанізм виявився невдалим матеріалом для реалізації націоналістичних планів, то провідники неонаціоналізму повинні покинути цю платформу й споріднених з нею «ізмів» та зближатися з католицизмом. Цю тенденцію найбільш помітно в економічній сфері. Із приходом до влади неонаціоналізм намагався вирішити економіч-

ну кризу. А це можливо, на думку Конрада, завдяки обмеженню безмежного егоїзму великих капіталістів – ядра ніцшеанізму. Змінити це можна лише завдяки альтруїзму, любові до ближнього, який є ядром католицизму. Лібералізм та більшовизм дбали про добро лише одного класу, а націоналізм – про добро всіх, а тому мав повернутися до альтруїзму та християнської науки. Націоналізм прагне забезпечити здоров'я нації, а його заповука – міцна родина, яку руйнує ніцшівська аморальність. А родину та статеву мораль ніщо так не зберігає, як католицизм. Тому і тут вони можуть стати союзниками. У теорії націоналізм має риси, ворожі католицизму, однак на практиці їх співпраця може ці риси нівелювати [6, с. 32–34].

На той момент (1933–1934) отцю здавалася така співпраця цілком реальною. Джерело цих надій він вбачав у підписаних конкордатах націоналістичних держав з Католицькою Церквою. Завдяки праці Церкви він бачив обнадійливі тенденції і в українському суспільстві (Обнова. Католицька Акція української молоді). Незважаючи на, поки що, нечітку позицію націоналістичних держав у справі виховання молоді на основі християнського, а першою чергою – католицького віровчення, отець плекав надію, що засади конкордатів сприятимуть порозумінню між націоналізмом та католицизмом [6, с. 35–37]. На це покладали надії і в Римі. Підкреслював значення конкордатів у співпраці Церкви та держави і Бохенський [13, с. 26]. Важливим був для оборони прав УГКЦ у міжвоєнній Польщі конкордат 1925 р. У міжвоєнний період ще зберігалася надія на позитивні зміни у націоналістичних суспільствах під впливом вчення Католицької Церкви, і вона не була безпідставною.

Коли мова заходить про практичне втілення обговорюваних понять у площині визвольних змагань українців, то Конрад підтримує боротьбу за створення Української незалежної держави та обґрунтовує його в межах природного закону томізму. Однак він вважав, що підґрунтя національних прагнень має бути

християнським, а оскільки він був католицьким мислителем, – то й згідним із вченням Католицької Церкви. Конрад торкається у своєму дослідженні визначення ролі в історії кожної з націй, однак виразно не розвиває цю тему. Його головне завдання – узгодити український націоналізм з католицьким вченням.

Практичну сторону мають і погляди Воронєцького та Бохенського. Так, Воронєцький пише про них у площині трьох згаданих вище проблем. Перша проблема націоналізму – яке значення для повноти морального розвитку людини має життя, вміщене у національні межі? Від відповіді на це питання залежатиме розв'язання й інших проблем. А саме: що має найбільше значення для морального розвитку людини – держава чи нація? Відповідно до того, на думку Воронєцького, у житті націй відбувається двояка тенденція. З одного боку, схильність до національної уніфікації держав, що складаються з кількох національностей. Як наслідок – виродження національних меншин та слабких і молодих націй. З іншого боку, прагнення слабких національностей, що входять до складу певних держав, до виходу з такого утиску шляхом створення більш чи менш автономних держав [10, с. 63]. Враховуючи гостроту українського питання у міжвоєнній Польщі ці роздуми виглядають досить предметними та актуальними. Із ними пов'язані наступні питання.

Право прагнути певної національної однорідності держави, за Воронєцьким, слушно прислуговує їй, як і нації, право до прагнення політичної автономії. Поєднання цих двох чинників, держави та нації, допомагає громадянам та значно збільшує їх моральні сили. Обом напрямам Воронєцький радить бути розважливими та не прагнути надто швидкого поступу.

Друге питання стосується моральних прав, які керують діяльністю як держави, так і нації. Чи є вони такими самими, як ті, що зобов'язують одиницю людську, чи відмінними, і чому? Так, вони, на думку Воронєцького, є відмінними. Ні держава, ні нація не можуть мати ту саму відповідальність, що особа. Не можуть брати на себе ті жертви та дії, що може особа. Те, що державі до-

зволено, може бути не прийнятним для одиниці, та навпаки. Як тут окреслити поле діяльності нації, що не має власної політичної автономії? [10, с. 68]. Поручуючи це питання Воронєцький не відповідає на нього, тільки виносить його на дискусію.

А як діяти у міжнаціональних конфліктах? На противагу ліберальному націоналізму, Воронєцький вважав, що не сила йде перед правом, а навпаки – ніяка сила не може перемогти право у досягненні довгострокової мети. Однак, у випадку відсутності позитивного міжнародного права, взаємини між націями повинні врегульовуватися моральною силою, яка перевищує позитивне право, що міститься у звичаях та моральних цінностях націй у тій певного роду силі, що надає народам ніби цивілізаційну місію. У цьому контексті Воронєцький пропонує подискутувати й замислитися над тим, чи та сила моральна, яку цивілізація глибоко християнська здатна дати народам, не наділяє їх одночасно певними правами експансії, особливо якщо підтримання їхнього морального життя того вимагає [10, с. 68].

Третя проблема стосується питання зв'язку між життям національним та надприроднім. Тут Воронєцький торкається поняття патріотизму та націоналізму. Розмірковуючи про справжній християнський патріотизм, він нагадує про християнський обов'язок любові до ближнього, порядок його застосування та пристосування до нових проблем сучасності [10, с. 69]. Хоча він виразно не пов'язує християнський націоналізм із християнським патріотизмом, та такий натяк у його викладі присутній.

Продовжуючи думку, Воронєцький пише про покликання солдата-християнина, про яке, як він вважає, мало пишуть, та про війну як жертву в ім'я християнської любові, а не лише як жорстоку бійню, натхненну ненавистю. Як приклад він наводить листи з фронту солдат, які загинули у Франції за часів Першої світової війни. Для них війна була очищенням та удосконаленням їх моральних якостей. У тих солдат у ставленні до їх ворогів можна побачити гнів, обурення, бажання відкинути ворога, обороняючи

своїх, покарати його за скоєнні злочини, проте не можна знайти ненависті [10, с. 69–70].

Бохенський підтримує запропоновану Воронежським дискусію. Відповідно до католицького вчення кожна нація має не лише право, а й обов'язок розвиватися, а в разі потреби – обороняти свою культуру. Католицизм може дати націоналізму універсальне підґрунтя, в ім'я якого націоналіст, відстоюючи права власної нації, вчиняє згідно з потребами світової культури. Оскільки національна культура, поміж іншими, об'єднує цінності понад матеріальні, значення яких може бути вищим, ніж значення людського життя, з метою їх оборони можна і потрібно, у разі потреби, вести війну. Обмеженням для націоналізму є прагнення інших націй, якщо вони мають правдиву, а не псевдо культуру.

Націоналізм, який прагне захопити весь світ для знищення інших культур та підкорення їх власній, з католицизмом не погоджується. Однак не бачить жодної незгоди там, де йдеться про псевдо-культури, однією з яких є комуністична. Місію Польщі Бохенський вбачає в обороні християнства. А відтак йому здається, що війна Польщі із сучасною йому Росією виключно з метою звільнення певної території з-під впливу комуністичної псевдо-культури не наразилася б на суперечність з католицьким вченням, якби діяла згідно з його засадами [13, с. 87–88]. Таким чином, на думку Боденського, експансія можлива за певних обставин.

Кожна нація має право боронити свою культуру від інших, проте не має жодного права відбирати культуру в інших. Обидві культури є відтінками загальнолюдської культури, а тому нищити їх не можна і не лише силою, а й іншими засобами, наприклад, адміністративними репресіями. Бохенський відзначав щодо цього: «Особисто вважаю, що позиція багатьох поляків щодо українського питання була не католицькою» [13, с. 96]. Продовжуючи думку додав, що українська нація репрезентує певну культуру, і то культуру християнську, яку, в ім'я добра світової культури, має право розвивати, як і кожна інша нація.

Порівняно з польськими мислителями-неотомістами Конрад не підтримує експансіоністського націоналізму. У межах природного закону він обстоює право поневолених націй на незалежність. Він вважає, що державний правовий націоналізм є суперечним з імперіалізмом та крайнім національним егоїзмом.

Загалом, проведене дослідження дало можливість, на основі аналізу засадничих понять націоналізму, з'ясувати бачення о. М. Конрадом альтернативного інтегрального націоналізму Д. Донцова вчення, а саме – націоналізму католицького. Також ствердити, що мислителю вдалося розвинути власне ґрунтовне і виважене бачення проблеми, яке можна окреслити як католицький націоналізм. У результаті вивчення його ідей було з'ясовано, що вони містяться на межі двох філософських напрямів – неотомізму та політичної філософії. Однією з причин ідеї розвитку націоналізму на християнських засадах була потреба протиставити її інтегральному націоналізму Д. Донцова, який перебував під впливом філософії Ф. Ніцше. Спільність розуміння поняття національної ідентичності, сутності націоналізму та його видів Конрадом і сучасними мислителями (В. Лісовий, О. Проценко, Е. Сміт) засвідчує далекоглядність та актуальність ідей отця з царини політичної філософії.

Порівняння доповіді М. Конрада з працями польських мислителів Я. Воронецького та Ю. Бохенського дало можливість стверджувати, що його ідея католицького націоналізму розвивалася у межах політико-філософського дискурсу з приводу розвитку, поширення та впровадження націоналістичних ідей як у польському, так і в українському середовищі. Отці М. Конрад, Я. Воронецький та Ю. Бохенський у своїх роздумах намагалися розглядати проблему націоналізму на засадах вчення Томи Аквінського, зокрема про природний закон, загальне добро, вчення про державу, застосовуючи його до проблем тогочасного суспільства, посилаючись при цьому на документи Католицької Церкви, що властиво ранньому неотомізму та християнській етиці.

Проте на основі вчення католицизму та Томи з Аквіну польським мислителем вдалося обґрунтувати місце Польщі в історії світової культури та розробити власне бачення прагнення до експансії польської нації. Натомість Конраду, на основі вчення католицизму та неотомізму, оперуючи поняттями політичної філософії, вдалося обґрунтувати право української нації на незалежність. Однак Конрад розвивав свою думку переважно у межах політичної філософії, ніж етики, а Воронецький та Бохенський – саме у царині етики.

Не зважаючи на науковий підхід, його виклад залишається зрозумілим та не надто переобтяженим науковими термінами, що сприяло популярності філософських ідей та Академічних вечорів. В огляді виступу о. д-ра Конрада на тему «Націоналізм та католицизм», вміщеному у тогочасному часописі «Мета», відзначалося, що його слухала численна аудиторія з різних кіл українського суспільства, переважно студенти [21, с. 7]. Доповідь М. Конрада була актуальною та відповідала запитам сучасного українського суспільства. За її допомогою він намагався вплинути на формування української релігійної та національної ідентичності, застерегти українську громадськість перед крайнощами інтегрального націоналізму. Натомість пропонував поміркований варіант націоналізму, заснований на християнських засадах та вченні католицької церкви.

ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ

1. *Smis D. Anthony. Nacjonalizm. Teoria, ideologia, historia.* Warszawa, 2007. 212 s.
2. *Сміт Д. Ентоні. Націоналізм. Теорія, ідеологія, історія.* К., 2004. URL: <http://litopys.org.ua/smith/smt.htm>
3. Світильник істини: Джерела до історії Української Католицької Богословської Академії у Львові (1928/29–1944) // Упорядн. д-р Павло Сениця. Частина друга. Торонто-Чікаго, 1976. 663 с.

4. *Мизак Н.* Діяльність Богословського наукового товариства Української греко-католицької церкви у 1923–1939 рр. // Релігія та Соціум. 2013. № 3–4. С. 109–117.
5. *Лісовий В.* Ідеологія націоналізму // Культура – ідеологія – політика. К., 1997. 352 с.
6. *Конрад М.* о. Др. Націоналізм і католицизм. Івано-Франківськ, 2003. 37 с.
7. *Лісовий В. Проценко О.* Націоналізм, нація та національна держава // Націоналізм. Теорії нації та націоналізму від Йогана Фіхте до Ернеста Гелнера: Антологія. К., 2006. xIiv +684 с.
8. *Лісовий В.* Продовжуємо обговорення: націоналізм та патріотизм // Культура – ідеологія – політика. К., 1997. 352 с. С. 336–350.
9. *Nacjonalizm a katolicyzm: Opinie biskupów, uczonych, polityków i publicystów współczesnych.* Poznań, 1927. 149 s.
10. *Woroniccki J.* O narodzie i państwie. Lublin, 2004. 71 s.
11. *Pawlak M.* Państwo i Kościół w myśli św. Tomasza z Akwinu i Marsyliusza z Padwy // Rocznik Tomistyczny, 2015. S. 163–189.
12. *Św. Tomasza z Akwinu. Dzieła wybrane.* Kęty, 1999. 694 s.
13. *Bocheński J.M.* Szkice o nacjonalizmie i katolicyzmie polskim. Komorów, 2006. 125 s.
14. *Сміт Д.* Ентоні. Національна ідентичність. К., 1994. С. 224.
15. *Woroniccki J.* Katolicka etyka wychowawcza: w 3 t. T. 1. Lublin, 2013. 481 s.
16. *Charakter narodowy i religia: zbiór tekstów.* Lublin, 1997. 133 s.
17. *Конрад М.* о. Др. Націоналізм і Католицизм // Мета. Ч. 31. 12 серпня 1934 р. С. 2–3.
18. *Лісовий В.* Націоналізм // Філософський енциклопедичний словник. К., 2002. 743 с.
19. *Конрад М.* о. Др. Націоналізм і Католицизм // Мета. Ч. 32. 19 серпня 1934 р. 3–4.
20. *Лісовий В.* Драгоманов і Донцов // Культура – ідеологія – політика. К., 1997. 352 с. С. 253–261.
21. «о. Др. М. Конрад. Католицизм і націоналізм» // Мета. Ч. 16. 29 квітня 1934 р. С. 7.
22. Праця видана вперше французькою мовою у 1924 р. та перевидана польською у 1927 р. у збірці під назвою «Націоналізм та католицизм: Думки єпископів, вчених, політиків та публіцистів» (Познань, 1927). Ця збірка була зініційована Мауріціо Васардом у

1924 р. та вийшла друком того самого року в Парижі. Праця відображала погляди не лише поляків, а й представників інших країн – Франції, Німеччини, Бельгії, Австрії, Іспанії, Угорщини, Ірландії, Італії, Швейцарії, що доводить існування дискурсу на тему «націоналізм та католицизм» у перелічених європейських країнах [9]. У 2004 р. погляди про націоналізм Я. Вороньцького перевидані у Любліні із ще однією працею автора під назвою «Про націю та державу» [10].

23. Докладніше про це йдеться у праці Юзефа Яроня «Національний характер як наукова проблема» та Леха Здибеля «Польський національний характер – націоналістичний аналіз проблеми» у збірці «Charakter narodowy i religia: zibór tekstów» (Люблін, 1997) [16].

REFERENCES

1. Smith, D. (2007). *Anthony. Nationalism. Theory, Ideology, History*. Warsaw.
2. Smith, D. (2004). *Anthony. Nationalism. Theory, Ideology, History*. Retrieved from <http://litopys.org.ua/smith/smt.htm> [In Ukrainian].
3. *The Luminaire of Truth: Sources to the History of the Ukrainian Catholic Theological Academy in Lviv (1928/29-1944)*. (1976). In Dr. Paul S. Senitsa (Compiler). Part 2. Toronto–Chicago. [In Ukrainian].
4. Myzak, N. (2013). *Activities of the Theological Scientific Society of the Ukrainian Greek Catholic Church in 1923-1939. Relihiya ta Sotsium (Religion and Society)*, 3-4, 109-117. [In Ukrainian].
5. Lisovyi, V. (1997). *The Ideology of Nationalism*. Kyiv. [In Ukrainian].
6. Konrad, M. (2003). *Father Dr. Nationalism and Catholicism*. Ivano-Frankivsk. [In Ukrainian].
7. Lisovyi, V. Protsenko, O. (2006). Nationalism, Nation and National State. In *Nationalism. Theories of Nation and Nationalism from Johann Fichte to Ernest Gellner: Anthology*. Kyiv. [In Ukrainian].
8. Lisovyi, V. (1997). We continue the discussion: nationalism and patriotism. In *Culture – Ideology – Politics* (pp. 336-350). Kyiv. [In Ukrainian].
9. *Nacjonalizm a katolicyzm: Opinije biskupów, uczonych, polityków i publicystów współczesnych*. (1927). Poznań.
10. Woroniecki, J. (2004). *O narodzie i państwie*. Lublin.

11. Pawlak, M. (2015). Państwo i Kościół w myśli św. Tomasza z Akwinu i Marsyliusza z Padwy. *Rocznik Tomistyczny*, 163-189.
 12. Św. Tomasz z Akwinu. (1999). *Dzieła wybrane*. Kęty.
 13. Bocheński, J. M. (2006). *Szkice o nacjonalizmie i katolicyzmie polskim*. Komorów.
 14. Smith, D. (1994). *Anthony. National Identity*. Kyiv. [In Ukrainian].
 15. Woroniecki, J. (2013). *Catholic Educational Ethics*. In 3 vol. V. 1. Lublin.
 16. *Charakter narodowy i reliquia: zbiór tekstów*. (1997). Lublin.
 17. Konrad, M. (1934, August). Father Dr. Nationalism and Catholicism. *Meta (Goal)*, 31, 2-3. [In Ukrainian].
 18. Lisovyi, V. (2002). Nationalism. In *Philosophical Encyclopedic Dictionary*. Kyiv.
 19. Konrad, M. Father Dr. (1934, August, 19). Nationalism and Catholic. *Meta (Goal)*, 3-4. [In Ukrainian].
 20. Lisovyi, V. (1997). Drahomanov and Dontsov. In *Culture – Ideology – Politics* (pp. 253-261). Kyiv. [In Ukrainian].
 21. Father Dr. M. Konrad Catholicism and Nationalism. (1934, April, 29). *Meta (Goal)*, 16. [In Ukrainian].
-

Oksana Sheremeta

Candidate of Philosophical Sciences (Ph. D.),

Junior Researcher H.Skovoroda Institute of Philosophy of the NAS of Ukraine

e-mail: osheremeta2015@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8364-4300>

Father Mykola Conrad: Formation of Ukrainian National Identity in the Context of «Nationalism and Catholicism» Problem

Abstract

The article covers the views of M. Conrad on nationalism and the related concepts of national identity, nation, national state in the context of the «Nationalism and Catholicism» problem. M. Conrad expressed his thoughts on national-

ism in a report titled «Nationalism and Catholicism» written to be presented at the Academic Evenings of the Theological Scientific Society.

The study made it possible, on the basis of analysis of the basic concepts of nationalism, to find out the vision of M. Conrad's alternative doctrine to the integral nationalism of D. Dontsov, which is Catholic nationalism. It also made it possible to prove that the thinker managed to develop a well-grounded and well-balanced vision of a problem that can be described as Catholic nationalism. As a result of the study of his ideas it was found that they are on the verge of two philosophical directions – neo-Thomism and political philosophy. One of the reasons for the idea of developing nationalism on a Christian basis was the need to oppose it to the integral nationalism of D. Dontsov, who was influenced by the philosophy of F. Nietzsche. The shared understanding of the concept of national identity, the essence of nationalism and its types by Conrad and contemporary thinkers (V. Lisovy, O. Protsenko, E. Smith) shows the foresight and the relevance of the ideas of the father in the realm of political philosophy. Comparison of the report by M. Konrad with the works of Polish thinkers Y. Voronetsky and Y. Bohensky provided an opportunity to argue that his idea of Catholic nationalism developed within the framework of political-philosophical discourse on the development of the spread and implementation of nationalistic ideas both in Polish and Ukrainian environments. Fathers M. Conrad, Y. Voronetsky and Y. Bohensky tried to consider the problem of nationalism on the basis of early neo-Thomism, in particular, the doctrine of the natural law, the common good, the doctrine of the state, applying it to the problems of the contemporary society.

Keywords: *neo-Thomism, political philosophy, national identity, nationalism, nation, national state*

Оксана Шеремета

младший научный сотрудник

Институт философии имени Г. С. Сковороды НАН Украины

e-mail: osheremeta2015@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8364-4300>

о. Николай Конрад: формирование украинской национальной идентичности в контексте проблемы «национализм и католицизм»

Аннотация

В статье освещаются взгляды о. Н. Конрада на национализм и связанные с ним понятия: национальная идентичность, нация, национальное государство в контексте проблемы «национализм и католицизм», которые он высказал в докладе под названием «Национализм и католицизм», написанном для выступления на Академических вечерах Богословского Научного общества. Проведенное исследование позволило на основе анализа основных понятий национализма выяснить видение Н. Конрадом альтернативного учения в интегрального национализма Д. Донцова – национализма католического. Отмечается, что мыслителю удалось развить собственное основательное и взвешенное видение проблемы, которое можно определить как католический национализм. В результате изучения его идей было выяснено, что они находятся на границе двух философских направлений – неотомизма и политической философии. Одной из причин идеи развития национализма на христианских началах была потребность противопоставить ее интегральному национализму Д. Донцова, который находился под влиянием философии Ницше. Общность понимания понятия национальной идентичности, сущности национализма и его видов Конрадом и современными мыслителями (В. Лесной, А. Проценко, Э. Смит) свидетельствует о дальновидности и актуальности идей отца в области политической философии. Сравнение доклада Н. Конрада с трудами польских мыслителей Я. Воронцового и Ю. Бохенского позволило утверждать, что его идея католического национализма развивалась в рамках политико-философского дискурса по развитию, распространению и внедрению националистических идей как в польской, так и в украинской среде. Н. Конрад, Я. Воронцовский и Ю. Бохенский пытались рассматривать проблему национализма на основе раннего неотомизма, в частности учения о природном законе, общем благе, учении о государстве, применяя его к проблемам общества того времени.

Ключевые слова: неотомизм, политическая философия, национальная идентичность, национализм, нация, национальное государство.

УДК 1 (091): 294.3

DOI 10.35423/2078-8142.2019.1-2.05

А. Ю. Стрелкова,
доктор філософських наук,
старший науковий співробітник
Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України
e-mail: anastasia3141@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2859-8425>

БУДДИЗМ У ТВОРЧОСТІ НІЦШЕ

Статтю присвячено дослідженню звернення Ф. Ніцше до буддизму. Філософський аналіз його творів здійснюється з точки зору буддійської «філософії порожнечі». Згадки про буддизм присутні у більшості праць мислителя, однак вони мають неоднозначний й суперечливий характер, що було зумовлено відсутністю в буддології другої половини XIX ст. адекватного уявлення про засадниче для буддійської думки поняття – «порожнечу» (шуньята). На прикладі окремих паралелей показано близькість ідей Ніцше і буддизму (замежовість добра і зла, абсолютний пріоритет істинного пізнання, переоцінка всіх цінностей і шунья-вада Натарджуні та ін.). Висловлюється також припущення про можливість ознайомлення Ніцше з текстом «Дгаммапади». Здійснений аналіз дає підстави стверджувати, що Ніцше інтуїтивно передчував майбутні відкриття академічної буддології, причому його розуміння буддизму виявлялося більш адекватним глибинній філософській думці буддизму (філософії порожнечі), ніж панівний за тієї доби «культ Ніццо».

Ключові слова: Ніцше, буддизм, дзен, порожнеча, шуньята, Ніццо, Дгаммапада.

У фрагментах нотаток Ф. Ніцше, що збереглися і побачили світ лише після його смерті, є один несподіваний і суперечливий

абзац, який змушує ще раз замислитися про зміст філософського вчення Ніцше і його зв'язок з духовними традиціями Сходу й буддизмом, зокрема. Ніцше пише про себе: «З усіх європейців, що жили та живуть, – Платон, Вольтер, Гете – я маю душу *найширшого діапазону*. Це залежить від обставин, пов'язаних не так зі мною, як із “сутністю речей”, – я міг би стати *Буддою Європи*: що, звісно, було б антиподом індійського (*ich könnte der Buddha Europas werden: was freilich ein Gegenstück zum indischen wäre*)» [4, с. 727–728] [20].

Що знав Ніцше про буддизм? Що змушувало його *ототожнювати* себе з Буддою і вважати себе його *протилежністю* водночас? Попри масштабну традицію дослідження спадщини Ф. Ніцше, одного з найвизначніших мислителів Заходу, цей вимір його думки, будучи недостатньо висвітленим, залишається в тіні, а природа суперечливості його висловлювань щодо цієї традиції залишається незрозумілою. Проблема вивчення цієї складової філософії Ніцше полягає значною мірою у її міждисциплінарності, адже, хоч як парадоксально це звучить, але внаслідок необхідності спеціальної сходовознавчої підготовки, це радше завдання для фахівця-буддолога, ніж для дослідника-ніцшезнавця. Цим зумовлений, зокрема, брак подібних праць в українській науці, яка на даний момент власної буддології не має [21].

На Заході дослідженню ідей різних традицій східної філософії у творчості Ніцше присвячено низку праць, серед яких слід окремо відзначити відому збірку статей за редакцією Г. Пріста «Ніцше та азійська думка» (1991) [16], яка набула значного розголосу і привернула інтерес багатьох дослідників до цієї тематики, а також спеціальний випуск «Журналу ніцшезнавчих студій» («Journal of Nietzsche Studies», вип. 28, 2004 р.), який, у продовження цієї ініціативи, теж був присвячений «вивченню думки Ніцше крізь множинні призми компаративної, або кросс-культурної, філософії» [12, с. 1]. У цілому ж спеціальне дослідження буддійських мотивів у творчості Ніцше почалося порівняно нещодавно:

йдеться насамперед про праці Ф. Містрі (1981) [13], Р. Г. Моррісона (1997) [14], А. Панаіоті (2014) [18], а також публікації А. Беньяміна [10], А. Браака [11] та інших фахівців, дослідження яких теж зосереджено власне на буддологічному матеріалі.

У цьому дослідженні ми спиратимемося, насамперед, на першоджерела: повне зібрання творів Ф. Ніцше німецькою мовою [17] та тексти буддійського канону (в палійській та китайській версії) [19; 3]. Якщо твори німецького філософа представлені достатньою для наших потреб мірою в українських та російських перекладах [22], то буддійський канон, за поодинокими винятками, українською мовою (з мови оригіналу) ще не перекладався, й тому ми будемо посилатись переважно на власні переклади і дослідження [9].

У творах Ніцше, починаючи з певного періоду з'являються перші згадки про буддизм і вже не зникають зі сторінок його книг та нотатників. І хоча ми не знайдемо між них розлогих буддологічних відступів, тим не менш, постійна їх присутність і концептуальна гострота їх змісту свідчать про стійкий особистий інтерес Ніцше до філософії буддизму, присутній завжди між рядками його текстів, так би мовити «у фоновому режимі». Однак час від часу ми є свідками того, як цей інтерес виринає на поверхню у явному, вербалізованому вигляді, коли Ніцше безпосередньо говорить про «Будду» («Buddha»), «буддизм» («Buddhismus»), «буддистів» («Buddhist»), паралельно вживає прикметник «буддійський» («buddhistisch») та наразі застарілий його варіант «буддаїстський» («buddhaistisch»). Значна частина цих згадок походить з нотаток Ніцше. Однак, згадки про Будду чи буддизм подибуємо й у більшості його друкованих творів.

Найбільше їх у таких працях, як: «Der Antichrist» («Антихрист», 16 випадків: зокрема пункти 20–22, а також кінець і початок пункту 23 цілковито присвячено буддизму), «Zur Genealogie der Moral» («До генеалогії моралі», 10 випадків), «Die fröhliche Wissenschaft» («Весела наука», 8 випадків), «Jenseits von Gut und

Böse» («За межами добра і зла», 3 випадки), у книзі «Der Wille zur Macht» («Воля до влади», 41 випадок). Поодинокі згадки про буддизм є навіть у «Народженні трагедії» («Die Geburt der Tragödie», 1872) та у нотатках Ніцше часів написання цього твору, тобто в одній з найбільш ранніх з його значних праць.

Ніцше обізнаний також з деякими буддійськими термінами, такими як, приміром, нірвана, а отже, насправді відсилок до буддизму у мислителя набагато більше. Але і це ще не все, адже важлива не лише «літера», а й «дух» написаного Ніцше, адже його «Так казав Заратустра» просякнутий ідеями, напрочуд близькими буддійській філософії, попри те, що на відміну від багатьох інших творів, експліцитно буддизм там взагалі жодного разу не згадується.

Один з найдовших «буддологічних» уривків ми подибуємо в «Антихристі», який за первинним задумом автора мав бути першою книгою «Волі до влади». Зіставляючи буддизм і християнство, він говорить (№ 20): «Обидві [релігії – християнство і буддизм. – А. С.] належать до нігілістичних релігій, як релігії *décadence*, й обидві напрочуд несхожі одна на одну ... Буддизм у сто разів реальніше за християнство, – він являє собою спадок об'єктивної й холодної постановки проблеми, він з'являється після філософського руху, що тривав сотні років; з поняттям “Бог” вже було покінчено, коли він з'явився. Буддизм є єдиною істинно позитивістською релігією, що трапляється в історії...» [5, с. 645] (український переклад з німецької див.: [8, с. 347–348]).

Цей уривок, знов таки, виразно свідчить про принципово суперечливе і неоднозначне ставлення Ніцше до буддизму. У межах одного абзацу Ніцше висловлює дві протилежні думки: з одного боку, буддизм, разом з християнством, належить до «нігілістичних» релігій, а з іншого – він є «єдиною істинно позитивістською» релігією в історії людства. У першому випадку ставлення Ніцше до буддизму є виразно негативним, а у другому, цілком навпаки, надзвичайно позитивним. Чим же пояснюється така не-

однозначність і яким було справжнє ставлення Ніцше до буддизму?

Європа часів Ніцше лише починала знайомитися з буддизмом. Сам Ніцше дізнавався про буддизм у 70–80 рр. XIX ст., читаючи праці таких дослідників, як П. Дойсен (який до того ж був його близьким другом) та Г. Ольденберг, а також, значною мірою, завдяки інтересу до буддизму з боку Шопенгауера, під впливом і крізь призму ідей якого Ніцше зацікавився східною думкою. До того ж, як вважають дослідники, Ніцше, цілком імовірно, міг знати санскрит, яким він міг оволодіти у 1865–1868 роках під час навчання у Ляйпцизі у першого вчителя М. Мюллера (1823–1900), Германа Брокгауза (1806–1877), і бути, таким чином, чи не найобізнанішим у царині буддизму представником тогочасної Європи [10, с. 673].

Утім, як вважають дослідники, знання Ніцше про буддизм обмежувалися раннім буддизмом [11, с. 2] й, до того ж, у його нігілістичній інтерпретації, яка отримала в науковій історіографії властиву назву «культу ніщо» – це була історично перша спроба інтерпретації вчення буддизму у західній науці, і саме вона була панівною за часів Ніцше. Тож невидовижу, що у його творах терміни «буддизм», «ніщо», «нігілізм» і «нірвана», яка є найвищою метою буддизму, згадуються майже весь час у парі, формуючи в нашій уяві образ суто нігілістичної релігії, метою якої є розчинення у таємничому, потойбічному, неживому Ніщо.

Однак нігілістична інтерпретація буддизму європейськими вченими була помилковою й зумовленою неправильним розумінням центральної філософії буддизму – філософії «порожнечі» (*шуньята*), яку спочатку витлумачували як повне знищення, анігіляцію, буквально «ніщо» («nothing», «nothingness»), ототожнюючи з ним також буддійську нірвану. Подальші дослідження вказали на цю помилку і виправили її. Однак це відбулося вже після смерті Ніцше.

Утім, Ніцше «знав» про буддизм більше, ніж було відомо за його життя. Гостре екзистенційне лезо його власної філософії на-

ділило його здатністю інтуїтивно наблизитися й «вскрити» ще заховані від тогочасного «академічного ока» глибини буддійської думки, спираючись лише на надзвичайно неповні й часто-густо викривлені дзеркалом доби відомості, що були у його розпорядженні.

Так, одна з добре відомих нам праць Ніцше у дійсності має напрочуд буддійську (або, навіть, дзен-буддійську) назву – «Jenseits von Gut und Böse» («По той бік добра і зла»). В «Антихристі» ж він писатиме про буддизм так: «він [буддизм. – А. С.] не говорить: "боротьба проти гріха", але, з повним визнанням дійсності, він говорить: "боротьба проти страждання". Самообман моральних понять він залишає вже позаду себе, – і в цьому його глибока відмінність від християнства – він стоїть, висловлюючись моєю мовою, по той бік добра і зла (*jenseits von Gut und Böse* [17, т. 17, 189])» [5, с. 645].

І Ніцше не помиляється. Адже в буддизмі добро і зло (так само, як і страждання), якщо їх розглядають на найглибшому філософському рівні, насправді виявляються насамперед не етичними, а онтологічними категоріями [9, с. 262–272]. Заломлюючись крізь призму буддійської філософії порожнечі (*шуньята*), категорії моралі перестають бути самостійними й самоцінними сутностями – відбувається їх зняття, але не знищення: прорив до їх справжньої реальності, яка лежить за межами людських конвенцій і не залежить від них. І тому тут стають можливими такі висловлювання, як: «неподвійність добра і зла» (善惡不二), «добро не отримує віддяки», 善不受報, або ж дзенський вислів «не думай про добро і зло» (不思善惡).

І добро, і зло, і рай, і пекло в буддизмі однаково належать до світу сансари, яка є протилежністю нірвани – єдиної царини спасіння: сфери, де більше немає страждання. Як сказано в «Трактаті про серединність» Нагарджуни: «Усі живі створіння перенароджуються відповідно до [своїх] карми: ті, хто чинять погано – у

пеклі, ті, хто чинять добре – на небі, ті, хто практикують, досягають нирвани

(一切衆生皆隨業而生。惡者入地獄。修福者生天。行道者得涅槃。[3, 21])».

Істинне пізнання (просвітлення або нирвана) є головною метою і для буддиста, і для Ф. Ніцше. Будь-які цінності виявляються лише шкідливою умовністю, якщо вони не слугують досягненню цієї мети. Для Ніцше – християнство, Бог, для буддиста – Дгарма Будди, нирвана нічого не варті, якщо вони більше не є справжніми, подібно до фальшивої монети, несправжність якої викрито, хоч яким би значним був її номінал. Адже *шунья-вада* («вчення про порожнечу») Нагарджуни, засновника першої філософської школи буддизму Великої Колісниці (магаяни) стверджувала, що все, що встановлюється відносно чогось іншого або виникає з чогось іншого (чи то реальні речі, чи поняття) є неістинним (*шунья*, «порожнім»), оскільки є залежним, зумовленим чимось зовнішнім, і отже, не має власного, самостійного існування. Тому страждання є атрибутом світу зумовленості (сансари). У такому світі не може бути свободи. Сутри праджня-параміти (перші сутри маяяни) виголошують, що єдиною реальністю, яку не обпікає вогонь у палаючому будинку сансари є «порожнеча», осмислена тепер у позитивному розумінні як нічим необмежений абсолютний простір мислення (*акаша*). Ніцше так само прагне з пасивного світу зумовленості і страждання до активного світу свободи – це своє прагнення він називає «волею до влади» (*der Wille zur Macht*).

На жаль, маганські сутри в цілому, і, зокрема, «філософія порожнечі» сутр праджняпараміти та Нагарджуни у ХІХ ст. ще не були предметом дослідження буддологів, які у цей період зосередили свою увагу майже виключно на вченні раннього буддизму, який вважали найближчою до самого Будди, і отже, найдостовірнішою формою буддизму. Таким чином, Ніцше навряд мав уявлення про вчення Нагарджуни. Тим більше, він не міг чути славетного і шокуючого заклику чаньського наставника Лінь-цзі «зустрінеш Будду – вбий Будду», який міг би належати і його Зара-

тустрі, і який так нагадує його власне гасло, яке зловісною хмарою нависло над християнським світом: «Бог помер» (Gott ist todt). Утім, виголошуючи «смерть Бога», Ніцше лише виконував одну з найважливіших заповідей християнства: «не створи собі кумира», так само, як і шаленець Лінь-цзі лише продовжував головну філософську думку Будди: «усе є порожнім».

Тож Ніцше навіть не уявляв собі, наскільки близько він сам у своїх філософських шуканнях підійшов до найважливіших ідей буддизму.

Але повертаючись до вислову «по той бік добра і зла», зауважимо, що, буддизм не був би буддизмом, якби його засадничі принципи не були присутні відпочатку в самому вченні його засновника Будди Шак'ямуні. І, справді, якщо ми відкриємо палійський канон раннього буддизму, то знайдемо такі рядки («Дгаммапада», вірш № 39):

«Anavassutacittassa ananavāhatacetaso

Puññapārapahīṇassa natthi jāgarato bhayaṃ [19].

У неперочній думці, у несполоханій думці, що відмовилася від добра і зла, у тій, що не спить, немає страху» [1, с. 65].

Перший на Заході переклад «Дгаммапади» було здійснено у 1855 р. копенгагенським вченим В. Фаусбелем (V. Fausböll, 1821–1908) латиною [23]. Невдовзі, у 1870 р., свій класичний англomовний переклад публікує М. Мюллер, а наприкінці XIX ст. таких перекладів вже декілька: С. Біла (S. Beal, 1878), Дж. Грея (J. Gray, 1881), В. Рокгіла (W. Rockhill, 1883), П. Каруса (P. Carus, 1894), котрий промовисто назвав свій збірник перекладів, що його ядром була «Дгаммапада», «Євангелієм від Будди» («The Gospel of Buddha»). Тож, хоча ми і не маємо прямих свідчень цього, але не можемо виключати, що ці рядки з «Дгаммапади», яка є однією з найвизначніших пам'яток буддійської літератури, були відомі і самому Ніцше, особливо, якщо пригадати те, що Ніцше, як ми вже відзначали, невдовзі перед цим (у 2-й половині 60-х років

XIX ст.) навчався у Германа Брокгауза, який був також і першим вчителем М. Мюллера.

У цій статті ми зупинилися лише на кількох прикладах паралелей між ідеями Ніцше та буддійською думкою. Висвітлення решти вимагає охоплення усього доступного в зібранні творів Ніцше матеріалу, а отже, й окремого розлогого дослідження. Тут же ми можемо лише побіжно згадати деякі з найвиразніших паралелей: «вічне повернення» і круговерть сансари, Заратустра та ідеал бодгісаттви в буддизмі магаяни, негативне ставлення Ніцше до уявлення про душу та буддійське вчення про *анатман* («відсутність я»), три стадії трансформації людського духу (верблюд – лев – дитина) у «Так казав Заратустра» і три рівні буддійської філософії порожнечі (речей, понять та свідомості) [9], «надлюдина» та будда тощо.

Особливо яскраво простежуються паралелі з дзенбуддизмом: відсутність остаточної мети в дзен і постійне самоперевершення у Ніцше, можливість досягнення найвищої мети (просвітлення), не виходячи за межі звичайного феноменального світу, наголос на практиці, відкидання авторитетів, принцип неприв'язаності, неприпустимість страху та зупинки як необхідні умови істинного пізнання та буття людини у світі тощо.

Таким чином, можна впевнено стверджувати, що вплив буддизму на Ніцше був беззаперечним і значним. Більше того, саме тут шукав Ніцше свій ідеал. Геній Ніцше як мислителя дивовижної екзистенційної глибини дав йому змогу, не маючи у своєму розпорядженні достатніх відомостей для формування адекватного уявлення про буддійську філософію, й більше того, всупереч панівному у його часи погляду на буддизм як на «культ Ніщо», й попри потужний вплив песимістичної рецепції буддизму з боку його духовного вчителя А. Шопенгауера, за «нігілістичною релігією» розгледіти зовсім не Ніщо, а бездонну глибину «порожнечі» самого буття, яка є справжнім, невичерпним джерелом життя.

Ніцше тим не менш «передчував» майбутні відкриття буддологів, виходячи із сутності цього вчення, яку він талановито

вхопив за допомогою свого «транс'європейського ока». Цим, власне, і пояснюється суперечливість висловлювань Ніцше про буддизм, з якою ми стикаємося у його працях.

ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ

1. Дхаммапада / пер. с пали, введ. и коммент. В. Н. Топорова. М., 1960. 160 с.
2. Лютий Т. В. Українське ніцшеанство // Наукові записки НаУКМА. Т. 115. Філософія та релігієзнавство. К. : ВПЦ НАУКМА, 2011. – С. 60–66.
3. Нараджуна 龍樹菩薩. Чжун лунь 中論 (санскр. *Mūlam-?dhyamaka-kārikā*) // ТСД Т. 30. № 1564. С. 1–39.
4. Ніцше Ф. Злая мудрость. Афоризмы и изречения // Ніцше Ф. Сочинения. Т. 1. М. : Мысль, 1996. С. 720–768.
5. Ніцше Ф. Антихрист. Проклятие христианству // Ніцше Ф. Сочинения. В 2 т. Т. 2. – М. : Мысль, 1996. С. 631–692.
6. Ніцше Ф. Повне зібрання творів: критично-наукове видання: У 15 т. – Л. : Астролябія, 2004. 770 с.
7. Ніцше Ф. Полное собрание сочинений. В 13 тт. М.: Культурная революция, 2005–2014. Т. 1/1 : Рождение трагедии. Из наследия 1869–1873 гг. / пер. с нем. В. Бакусева, Л. Завалишиной. 2012. 416 с.
8. Ніцше Ф. Так казав Заратустра. Жадання влади. К. : Основи, Дніпро, 1993. 415 с.
9. Стрелкова А. Ю. Буддизм: філософія порожнечі. – К. : Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2015. 408 с.
10. Benjamin A. E. Nietzsche and Buddhism // Journal of the History of Ideas. 1983. Vol. 44. No. 4. P. 671–686.
11. Braak A. Zen and Zarathustra Self-Overcoming without a Self // Journal of Nietzsche Studies. 2015. Vol. 46. No. 1. P. 2–11.
12. Groff S. P. Editorial Foreword // The Journal of Nietzsche Studies. 2004. Vol. 28. P. 1–2.
13. Mistry F. Nietzsche and Buddhism: prolegomenon to a comparative study. Berlin, New York : W. de Gruyter, 1981. 211 p.

14. *Morrison, R. G. Nietzsche and Buddhism: A Study in Nihilism and Ironic Affinities.* New York : Oxford University Press, 1997. x, 250 p.
15. *Nachgelassene Fragmente.* November 1882 – Februar 1883 (NF-1882, 4[2]). URL: nietzschesource.org
16. *Nietzsche and Asian Thought* / Graham Parkes, ed. – Chicago and London : University of Chicago Press, 1991. 253 p.
17. *Nietzsche F. Gesammelte Werke.* 23 Bde. München : Musarion Verlag, 1920–1929.
18. *Panaïoti A. Nietzsche and Buddhist Philosophy.* New York : Cambridge University Press, 2014. xiv, 244 p.
19. Sri Lanka Tripitaka Project. URL: www.accesstosight.org/tipitaka/sltip
20. Цей афоризм міститься під № 44 у збірці «Böse Weisheit: Aphorismen und Sprüche», яку було перекладено російською і видано у двотомнику серії «Філософська спадщина». Німецький оригінал подаємо за електронним виданням зібрання творів Ніцше німецькою мовою під редакцією Дж. Коллі та М. Монтінарі [15]; перший том цього видання в 2004 р. було перекладено українською [6].
21. Докладніше про вивчення та переклад спадщини Ніцше в Україні див. у статті ніцшезнавця Т. Лютого [2].
22. Впродовж 2005–2014 рр. російською мовою було видано повне видання творів Ніцше [7].
23. Слід відзначити, що ще раніше, у 1840 р., у м. Коломбо в місцевому журналі «The Friend» Деніел Годжерлі опублікував свій переклад 255 віршів «Дгаммапади» англійською мовою, але цей переклад був неповним («Дгаммапада» складається з 423 віршів).

REFERENCES

1. *Dhammapada.* (1960). V. N. Toporov (Transl.). Moscow. [In Russian].
2. Lyutyi, T. V. (2011). Ukrainian Nietzsche Studies. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofiya ta relihiyeznavstvo (NaUKMA Research Papers. Philosophy and Religious Studies)*, 115, 60-66. [In Ukrainian].

3. *Nagarjuna* 龍樹菩薩. *Zhong lun* 中論 (Sanskrit. Mūlamadhyamakārikā). *TSD*, Vol. 30, No. 1564, 1-39.
4. Nietzsche, F. (1996). *Evel Wisdom. Aphorisms and Sayings*. In *Works*. Vol. 1 (pp. 720-768). Moscow: Thought. [In Russian].
5. Nietzsche, F. (1996). *The Antichrist. Curse on Christianity*. In *Works*. In 2 vol. Vol. 2 (pp. 631-692). Moscow: Thought. [In Russian].
6. Nietzsche, F. (2004). *Complete Works: Critical Scientific Edition*: In 15 vols. G. Colli & M. Montinari (Eds.). L'viv: Astrolabe. [In Ukrainian].
7. Nietzsche, F. (2012). *The Birth of Tragedy. From works of 1869–1873*. Vol. 1/1. V. Bakusev & L. Zavalishyna (Transl.). *Complete Works*: In 13 volumes. Moscow: Cultural Revolution. [In Russian].
8. Nietzsche, F. (1993). *Thus Spoke Zarathustra. The Will to Power*. Kyiv: Foundations. [In Ukrainian].
9. Strelkova, A. Yu. (2015). *Buddhism: Philosophy of Emptiness*. Kyiv: Kyiv-Mohyla Academy Publishing House. [In Ukrainian].
10. Benjamin, A. E. (1983). Nietzsche and Buddhism. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 44. No. 4, 671-686.
11. Braak, A. (2015). Zen and Zarathustra Self-Overcoming without a Self. *Journal of Nietzsche Studies*, Vol. 46, No. 1, 2-11.
12. Groff, S. P. (2004). Editorial Foreword. *The Journal of Nietzsche Studies*, 28, 1-2.
13. Mistry, F. (1981). *Nietzsche and Buddhism: prolegomenon to a comparative study*. Berlin, New York: W. de Gruyter.
14. Morrison, R. G. (1997). *Nietzsche and Buddhism: A Study in Nihilism and Ironic Affinities*. New York: Oxford University Press.
15. *Nachgelassene Fragmente*. (1882, November – 1883, Februar). Retrieved from nietzschesource.org
16. *Nietzsche and Asian Thought*. (1991). Chicago and London: University of Chicago Press.
17. Nietzsche, F. (1920–1929). *Gesammelte Werke*. München: Musarion Verlag.
18. Panaïoti, A. (2014). *Nietzsche and Buddhist Philosophy*. New York: Cambridge University Press.
19. Sri Lanka Tripitaka Project. Retrieved from www.accesstosight.org/tipitaka/sltip

Anastasiya Strelkova

Doctor of Sciences in Philosophy, Senior Researcher H.Skovoroda Institute of Philosophy of the NAS of Ukraine, e-mail: anastasia3141@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2859-8425>

Buddhism in Nietzsche's Works

Abstract

This article represents a study of F. Nietzsche's reception of Buddhism. His works are analyzed from the standpoint of the «philosophy of emptiness». Buddhism is mentioned in majority of his works, but these mentions are of ambiguous and contradictory character caused by the lack in the Buddhist studies of the 2nd half of 19th century of an adequate interpretation of the basic concept of Buddhist thought – «emptiness» (sunyata). On the example of several parallels it is demonstrated that there is considerable closeness between the Nietzsche's ideas and Buddhism and a suggestion is made concerning the Nietzsche's acquaintance with Dhammapada. In Nietzsche's works, starting with a certain period, the first references to Buddhism appear and disappear from the pages of his books and notebooks. Nietzsche is also aware of some Buddhist terms, such as, for example, nirvana, and thus, in fact, the reference to Buddhist thinking is much greater. But it proves that not only the letter but also the "spirit" of Nietzsche is important, because his "So Zarathustra said" is imbued with ideas that are very close to Buddhist philosophy, despite the fact that, unlike many other works, explicitly Buddhism does not exist at all never mentioned. True cognition (enlightenment or nirvana) is the primary purpose for both Buddhists and F. Nietzsche. Particularly striking are the parallels with Zen Buddhism: the absence of a final goal in Zen and constant self-improvement in Nietzsche, the possibility of achieving the highest goal (enlightenment), without going beyond the ordinary phenomenal world, emphasis on practice, rejection of authority, principle of non-commitment, and principle of non-commitment. as the necessary conditions for true knowledge and being human in the world, etc. The analysis presented in this article allows to assert that Nietzsche had intuitionally predicted the future discoveries of academic Buddhology and his understanding of Buddhism resulted much more adequate to the inner essence of Buddhism (philosophy of emptiness) than the prevailing in that historical period «cult of Nothingness».

Keywords: Nietzsche, Buddhism, zen, emptiness, sunyata, Nothingness, Dhammapada

Анастасия Стрелкова

доктор философских наук, старший научный сотрудник Института философии имени Г. С. Сковороды НАН Украины,
e-mail: anastasia3141@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2859-8425>

Буддизм в творчестве Ницше

Аннотация

Статья посвящена исследованию обращения Ф. Ницше к буддизму. Философский анализ его произведений осуществляется с точки зрения буддийской «философии пустоты». Упоминания о буддизме присутствуют в большинстве работ мыслителя, однако они имеют неоднозначный и противоречивый характер, что было обусловлено отсутствием в буддологии второй половины XIX в. адекватного представления об основополагающим для буддийской мысли понятии – «пустоты» (шуньята). На примере отдельных параллелей показана близость идей Ницше и буддизма (абсолютный приоритет истинного познания, переоценка всех ценностей и шунья-вада Натарджуну и др.). Выказывается также предположение о возможности ознакомления Ницше с текстом «Дхаммапады». Проведенный анализ дает основания утверждать, что Ницше интуитивно предчувствовал будущие открытия академической буддологии, причем его понимание буддизма оказалось более адекватным глубинной философской мысли буддизма (философии пустоты), чем господствующий в ту эпоху «культ Ничто».

Ключевые слова: Ницше, буддизм, дзен, пустота, шуньята, Ничто, Дхаммапада.

УДК 930.1/.85:[008:243+113/119]
DOI 10.35423/2078-8142.2019.1-2.06

О. Ю. Калантарова,
аспірантка Інституту філософії
імені Г. С. Сковороди НАН України
e-mail: kalantarova.olena@gmail.com
ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-3270-3638>

ВЧЕННЯ КАЛАЧАКРИ ТИБЕТО-БУДДІЙСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ (ІСТОРІОГРАФІЧНИЙ НАРИС)

Калачакра-тантра в тибето-буддійській традиції – це доктрина часу, яка є основою не лише для певних релігійних практик, а й для буддійських природничих наук (астрономо-астрології та алхіміо-медицини). Стаття присвячена послідовному огляду основних досліджень вчення Калачакри як в межах самої традиції (починаючи з Х ст., коли Калачакра з'явилась в буддійському просторі Індії в якості тантричного вчення), так і на заході (починаючи з XVII ст., коли інформація про культову сторону Калачакри та про пов'язані з нею буддійські науки фрагментарно почала просочуватися в інтелектуальний простір Європи), що умовно можна розподілити на дві гілки студій: апологетичних та критичних, відповідно. В апологетичних студіях було зафіксовано відображення певних періодів еволюції практики Калачакра-тантри та визначено її приналежність до групи вищих тантр ваджраяни. У критичних студіях, з метою з'ясувати культурний та філософський масштаб вчення, було виокремлено декілька головних напрямів дослідження вчення Калачакри: космологічний, астрономо-астрологічний, алхімічно-медичний, есхатологічний, релігійно-ритуальний та тибетологічний. У результаті такого підходу до історіографії Калачакра-тантри було виявлено, що наразі ці дві гілки студій, наближаючись одна до одної, досягли певної межі, за якою може відкритися новий рівень дослідження вчення, що, своєю

чергою, підживить діалог буддизму з наукою, де Калачакра-тантрі, яка балансує між фізикою та метафізикою, може бути відведена ключова роль.

Ключові слова: Калачакра, тантра, ваджраяна, буддизм, буддійські науки, Тибет, тибетологія, історіографія.

Вивчення Калачакри (КЧ) [53] тибето-буддійської традиції (ТБТ) стикається з двома перешкодами, які, власне, визначають основну проблематику її історіографічних досліджень. Перша, очевидна та об'єктивна – це брак тибетологічних студій у сучасному українському просторі східної філософії. Вона досі долається за рахунок західноєвропейських, американських та російських досліджень [19, с. 208–227; 13, с. 38–39]. Друга – це, умовно кажучи, суб'єктивна перешкода, що пов'язана зі специфікою буддійських студій, які, згідно з традицією, вимагають особливого дозволу на вивчення текстів та практик, отримання особистих посвят та коментарів від носіїв традиції. Остання перешкода, насправді, дуже підступна: вона ангажує дискурс та ускладнює разототожнення дослідника з предметом його дослідження. Не виключаємо, що на початку студій цілком виправдано бажання скористатися нагодою культурно наблизитися до досліджуваного феномена, щоб досягнути сенси та конотації. Але в подальшому, для набуття права науково-філософського обґрунтування отриманого досвіду, аж ніяк не уникнути критичного погляду на самого себе, на предмет та на метод дослідження. Такою є академічна система координат, яка, до речі, у цьому питанні неймовірно співзвучна активностям на шляху засвоєння тантричних вчень тибето-буддійської традиції (ТБТ), зокрема Калачакра-тантри (КЧТ): спочатку неофіт переймається ідеями вчення та засвоює теорію, потім медитує (розмірковує, спостерігає, осягає), надалі ретельно будує мандалу з піску (уподібнення власного досвіду крихкій ефемерній основі), і після завершення процесу, в одну мить, руйнує її, розпилюючи за

вітром або висипаючи у водяний потік, що є символом поглинання загальною мінливістю. Таким чином неофіт отримує змогу вхопити стрижневу сутність довершеності циклічного коливання буття – від життя до смерті, та коливання розуму – від невігластва (захопленості) до пробудження (звільнення). Саме того процесу, що лежить в основі вчень вищих тантр: від створення концепту цілісного світогляду до його деконструкції заради виявлення чистої позамежної істини.

Але поки що, не вдаючись до подробиць у відмінностях академічних та тантричних досліджень певних концептів, вирізнемо два граничних підходи до студій КЧ – *апологетичний* (що більш зосереджений на конструюванні концепту та сповнення його змістом) та *критичний* (що більш зосереджений на його спростуванні та деконструкції).

Апологетичного підходу дотримуються носії традиції, і тому він має свої лінії наслідування, залежно від буддійської школи, до якої відносять себе дослідники. Цей підхід зорієнтований на практичне (в буддійському розумінні) застосування вчення, і тому йому властива особлива методологія, яка спрямована на отримання індивідуумом досвіду переживання певного стану свідомості-розуму та, врешті решт, має на меті суб'єктивізацію істини. *Критичний* підхід більш раціональний, і його також можна розподілити на декілька напрямів, але вже залежно від мети дослідження (переклад, тлумачення, філософська реконструкція тощо). Наукова методологія останнього спрямована на об'єктивізацію істини, збереження її незалежності від суб'єктивного досвіду. Таким чином, звертаючись до міркувань дослідників-апологетів або дослідників-критиків, ми завжди стикаємося з їх певними світоглядними преференціями, які буде не зайвим враховувати.

Саме з такої позиції історично сформованої традиції досліджень КЧ, і спробуємо провести огляд процесу вивчення письмових джерел з КЧ. Таким чином, ми від початку задаємо правила нашого дискурсу: використання історіографічної та тибет-

толгічної мови з елементами буддійських релігійних термінологічних констант, зміст яких, за потребою, буде надано в окремих поясненнях.

Також, не зайвим буде цінне зауваження відомого тибетолога Глена Мулліна [40, с. 55–62], який пояснює природність багатьох складнощів у розумінні концепції КЧ: вчення спирається на специфічну термінологію не лише тантри, а й традиційних тибетських природничих наук (астрономо-астрології та алхіміо-медицини), що входять до групи 10 буддійських наук [21, с. 97].

Отже, нагадаємо, що вчення КЧ з'явилося в буддійському просторі в X ст. Це був період, коли буддійська філософія, закріпившись на епістемологічному рівні [31, с. 191], впевнено крокувала своїми практичними дослідженнями свідомості-розуму та формувала «діамантовий шлях» до визволення. Саме тоді і розпочинаються активні *апологетичні* дослідження КЧТ: переклади, коментарі, ініціації, настанови, практики. Це був період формування корпусу базових канонічних текстів КЧ [8, с. 55]. Полемічні дискусії буддистів стали більш сфокусовані на внутрішньому школоутворенні [14, с. 170]. А з XI ст. саме тибетська гілка буддизму почала набирати силу. Зокрема, в контексті глибинного традиційного дослідження вчення КЧТ, в межах школи сак'я, утворюється буддійська школа *джонанг* (jo nang [54]), одним з засновників якої стає Юмо Мікьо Дордже (yu mo mi bskod rdo rje, 1038?–1117?). Школа, що й досі претендує на статус особливих утримувачей традиції КЧ.

Отже, X–XI ст. – це був період збирання коментарів та перекладів, формування традиції навколо базових корінних текстів. А враховуючи зв'язок КЧТ з буддійськими науками, зрозуміло, що тибетські вчені працювали не лише над збиранням, перекладами та адаптуванням текстів духовних практик, а й над текстами наукового змісту. І цей процес відбувається на тлі політичних, ідеологічних, духовних пошуків тибетською традицією своєї автентичності [14, с. 168].

Наступний визначний крок – це дослідження та настанови Будона Рінчендуба (Bu ston Rin chen grub, 1290–1364), який народився у батька н'їнґмапи, навчався в школі джонанг, після чого тривалий час був наставником монастиря школи сак'я. Цей лама був видатним вчителем та класифікатором тантри, автором «Історії буддизму» [15], систематизатором тибето-буддійського канону. Саме його згадували потім у «Блакитному літописі» як одного з ключових практиків та теоретиків КЧ. Від нього навіть пішла певна гілка ТБТ, яка дістала назву бу-система (*bu lugs*) [35, с. 205]. Будон складає анотацію до існуючих на той час перекладів КЧТ та коментаря до неї – *Вімалапрабхи* (Vimalaprabhā, в пер. із санскр. – «бездоганне світло», тиб. – *dri med 'od kyi rgyan*).

Невдовзі, в 1344 р., ще один визначний вчитель школи джонанг Долпопа Шераб Г'ялцен (*dol po pa shes rab rgyal mtshan*, 1292–1361) знов ініціює коректуру перекладів КЧТ та Вімалапрабхи, але вже з метою їх вдосконалення заради прояснення та повноцінного обґрунтування доктрини *жентонг* (тиб. – *gzhan stong*, укр. – «порожня від іншого»), яка, фактично, базується на практиці КЧ [5, с. 6].

Наступний визначний етап у дослідженнях КЧТ пов'язаний з реформаторською діяльністю буддійського наставника Цонкапи (*btsong kha pa*, 1357–1419), який був досвідченим тантричним практиком, лікарем та астрологом. Можна сказати, що з ім'ям цього вчителя пов'язаний процес активної інституалізації буддизму в Тибеті [14, с. 266]. Саме Цонкапа не лише сформував школу гелуг (*dge lugs*) [14, с. 268], а й закликав тибето-буддійську спільноту подолати деградацію, яка стала наслідком захопленості тантричною практикою, що призвело до масштабних порушень ченцями своїх обітниць. Його славнозвісний фоліант Ламрім Ченмо (*lam rim chen mo*), який називають досконалим засобом підготовки до практики тантр [23], а потім Нагрім Ченмо (*sngags rim chen mo*) [22], великий посібник на шляху мантраяни, завершили процес формування буддійського підходу до тантри, зокрема КЧТ, бо дали пояснення суті посвят

та вказали на необхідність вживання певних морально-етичних заходів заради подолання залежності від практик.

Таким чином, бачимо, що до розлогого тлумачення КЧТ активно долучаються і представники школи гелуг. Тибетський майстер Норсанг Г'яцо (mkhas grub nor bzang rgya mtsho, 1423–1513) відтворює своє бачення практики КЧТ в поясненнях до Вімалапрабхи (Vimalaprabhā, в пер. з санскр. – «бездоганне світло», тиб. – dri med 'od kyi rgyan). Перекладач цього тексту англійською мовою тибетолог Гевін Кілті підкреслює важливість цієї роботи для прояснення основних особливостей ідей не лише КЧТ, а й усієї ваджраяни [41, 6] в цілому.

Надалі, з'являється видатний вчитель, майстер шести-ступеневої йоги КЧ, Кунга Дролчок (kun dga' grol mchog, 1507–1566), який присвячує осмисленню досвіду практики КЧТ свою роботу «108 сутнісних настанов» (zab khrid brgya dang brgyad kyi khungs gleng pa'i zhabs), що наразі входить до сакральної спадщини школи джонанг.

Наступним буддійським вченим, який розвивав розуміння та практику КЧ, був другий за значущістю утримувач лінії джонанг, Таранатха (ta ra na tha kun dga' snying po, 1575–1634). Одним з його вчителів був індійський йог Будга-гупта, мандрівник та філософ, у минулому шиваїстський натх, який вдався до практик буддизму ваджраяни. Таким чином, Таранатха мав змогу отримувати настанови у великому спектрі тантричних технік. У його творі з історії буддизму коментується шлях розповсюдження вчення КЧТ у Шамбалі, Індії, Тибеті [4, с. 223–263]. Крім того, Таранатха займається відродженням культурно-духовних пам'яток Тибету. Завдяки творчому спадку цього великого вченого, жорстокий утиск школи джонанг у Тибеті з боку пануючої на той час школи гелуг, що супроводжувався забороною текстів Долпопи та експропріацією монастирів школи джонанг, призвів лише до подальшого глибокого поширення вчення КЧТ у чотирьох основних школах тибетського буддизму.

Наприкінці XVII ст. відбувається процес збирання прикладних наукових текстів, що ґрунтуються на КЧТ, тобто уточнюються та узагальнюються розрахункові математичні системи обчислення календаря та побудови традиційних тибетських гороскопів. Цей факт підтверджує ініціатива голови школи гелуг Далай Лами V з роботи над уніфікацією астрономо-астрологічних розрахунків різних традиційних напрямів. Як результат – виходить корпус текстів з тибетських природничих наук, серед яких астрологічний трактат «Білий берил» (тиб. – *Bay durya dkar po*), коментар та правки до нього «Берил прояснення» (тиб. – *Bay durya gya' sel*), коментар до традиційної медицини «Блакитний берил» (тиб. – *Bay durya sngon po*) з великим кольоровим атласом, та історія тибетської медицини «Кхогбуг» (тиб. – *khog 'bugs*) [7]. І всі вони – під авторством великого політичного і державного мислителя Тибету, вченого лами, регента Далай Лами V – Десі Санг'є Г'яцо (*sde srid sangs rgyas rgya mtsho*, 1653–1705). Таким чином, у XVIII ст. процес відбудови корпусу прикладних текстів до КЧТ, як і процес етичного реформування (зокрема татризму), ініційований Цонкапою, добігав кінця.

Нарешті, підсумовуючи огляд історії формування письмової традиції КЧ та мимохідь торкнувшись інституалізації шкіл ТБТ, в переліку цих суто *апологетичних* досліджень вчення, які послідовно підводили його до меж буддійського світу (наче заздалегідь готуючи до всесвітнього поширення), варто пригадати глибинну суттєву роботу лами Джамгона Конгтрула Ладро Та'є (*'jam mgon kong sprul blo gros mtha' yas*, 1813–1899). Якщо ім'я лами Цонкапи пов'язано, умовно кажучи, з етичною реформою релігійної практики, а ім'я Санг'є Г'яцо – з уніфікацією методів буддійського наукового пізнання, то Ладро Та'є, своїм компаративним підходом, знаменує великий процес взаємоузгодження світоглядних концептів ТБТ. Будучи одним із засновників позасектантської буддійської течії *pime* (тиб. – *gis med*), та заради встановлення цілісності ТБТ, вчений вважав за найкраще провести порівняльний аналіз різних її космологічних ідей, які було

викладено в теоріях Абгідгарми, Калачакри та Дзогчен. Він присвячує розгляду їх відмінностей перший том із праці «Безмежний океан знань» (тиб. – *shes bya mtha' yas pa'i rgya mtsho*) [39].

В якості узагальнюючого підсумку *апологетичних* досліджень КЧТ, що тривали до XIX ст. включно, зауважимо на висновках саме лами Ладро Та'є. Цей буддійський вчений, порівнюючи три світоглядні концепції, вдало коментує різні історико-філософські контексти, в яких вони виникають, і зазначає: ці три космології не суперечать, а навіть доповнюють одна одну, як погляди з різних рівнів самоусвідомлення [39, 15–56]. Звідси випливає, що КЧ, хоча і відрізняється деякою конкретністю (до речі, дуже зрозумілою на заході, бо впритул підходить до необхідності використання різноманітних, хоча і архаїчних, методів математичних розрахунків, створюючи власну астрономо-астрологічну і календарну систему, та до розробки методів алхімічних трансформацій психофізичного стану людини, розвиваючи традиційну медицину), все одно не випадає з контексту буддійського вчення дгарми, а навіть стає певною сполучною ланкою між суто релігійно-ритуальною практикою та буддійськими науковими дослідженнями.

Вдаючись до знайомства з *критичними* дослідженнями КЧ, варто відразу зазначити, що наратив КЧТ, як тибето-буддійської доктрини часу, умовно можна розкласти на декілька підтем: онтологічну, гносеологічну, есхатологічну та релігійну. В онтологічну підтему входить буддійська космологія, яка постулює певний устрій та розвиток Всесвіту загалом і просторово-часового континууму буття кожної окремої живої істоти. До гносеологічної підтеми належить виклад основної парадигми традиційних буддійських наук про часові закони періодизації та впорядкування простору як відображення зв'язку та необхідної синхронізації зовнішнього, *макрокосмічного*, та внутрішнього, *мікрокосмічного*, циклів часу в *геоцентричній* системі координат. В есхатологічну підтему входить легенда про омріяну країну Шамбалу та велику

битву за блага буття. До релігійної підтеми варто віднести методологію практики медитації та ритуальні особливості подолання меж особистого досвіду для занурення у трансцендентальне (зокрема, практики *йїдаму* Калачакри та культ бодгісаттви Манджушрі). І оскільки на Заході вчення КЧ почало з'являтися фрагментарно, то ми будемо звертати увагу на напрям, в якому фокусується кожне дослідження – *космологічний, астрономо-астрологічний, алхімічно-медичний, есхатологічний, релігійно-ритуальний* і, нарешті, *тибетологічний* (у сенсі, всеосяжного підходу до вивчення тибетського культурно-цивілізаційного надбаня).

Першою на Захід прийшла інформація про таємничу країну Шамабалу (*есхатологічний* напрямок дослідження КЧТ), яку принесли єзуїтські місіонери *Stephen Casella* та *John Cabral*, що прямували до Китаю у 20-х роках XVII ст. та вимушено відвідали Тибет [52, с. 314–336]. Це не була якась виразна розповідь (лише два листа, написані латиною), але зрозуміло що, подорожуючи, вони, принаймні, чули про сусідню до Тибету країну Шамбалу (лат. – *Xembala*), точну локалізацію якої їм з'ясувати так і не вдалося.

У 1762 р. єзуїтський монах, Агостіно Антоніо Джорджі (1711–1797), послідовник, у певному сенсі, відомого християнського місіонера, перекладача та дослідника, *Ippolito Desideri* [55] (1684–1733), пише працю «*Alphabetum Tibetanum*». Саме в цій праці зафіксовано спробу дослідити календарний культ КЧ (*астрономо-астрологічний* напрямок дослідження КЧТ), що засвідчило не лише вивчення місіонерами Ордену Капуцинів тибетської мови, а й їх знайомство з буддійськими релігійними культурами. У книзі надано інформацію про тибетський *cyclus annorum* (з лат. – «цикл років»), з визначенням його циклічності в 60 років – *sexagenary* (з лат. – «шостидесятирічний»). Хоча принципи розрахунків та можливі зв'язки з містичними уявленнями тибетців про простір та час, навіть назву доктрини, до якого цей цикл належить, місіонер не повідомляє [32, с. 452–470].

Століття потому вже з'являються деякі подробиці з приводу 60-річного тибетського відліку часу. Їх досліджує П. С. Паллас (1714–1811), видатний німецький мандрівник, географ, зоолог, етнограф. У 1776–1801 роках, після наукової експедиції під егідою Петербурзької Імператорської Академії наук у Східний Сибір та на Алтай, виходить його праця німецькою, що присвячена особливостям монгольської ламаїстської культури [42, с. 219], яка посилається на «Alphabetum Tibetanum», але надає більш розгорнутий та уточнюючий коментар до тибетського календарного культу. І у другій частині збірки дослідник вдається до спроб схематично зобразити календарні цикли східної традиції [43, с. 218–227] та навіть надати основні засади ламаїстської астрології [43, с. 224–237]. Крім того, в цьому дослідженні вже з'являється культове зображення монограми КЧ – *намчувангдана* (nam bcu dbang ldan, з тиб. – «той, що володіє десятима силами») [43, с. 152–156], яка вважається містичним символом вчення.

Отже, принаймні, ми бачимо, з чого починалися *критичні* дослідження КЧ на Заході: перший акт цих студій провели християнські місіонери, які керувалися релігійними мотивами, другий – науковці кінця епохи Просвітництва, що віддавали перевагу ідеям натуралізму. Але чіткі та науково виважені згадування про традицію КЧТ вперше з'являються в 1831 р. в європейського тибетолога Чьома де Кьороша (1784–1842) – це стисла довідка про вчення та посилання на самі визначні його тексти, які включені до канону Ганджур (bka' 'gyur) та Данджур (bstan 'gyur) [27, с. 146, 185, 260]. У 1834 р. виходить окрема праця з тибетської граматики Чьома де Кьороша з посиланнями на 60-річний цикл (*астрономо-астрологічний* напрямок досліджень КЧТ).

Також варто згадати посилання на КЧТ французького індолога Ежена Бюрнуфа (1801–1852) у дослідженні історії індійського буддизму, де він вдається до спроб розібратися у суті тантричних вчень. Але вчений ледь торкається теми хронології, що надається в першій частині КЧТ (*астрономо-астрологічний*

напряг дослідження КЧТ) та яка стосується дати останньої битви шамбалінського царя Калкі XXV з *мlechchхами* (тиб. – *kla klo*, укр. – іноземці, варвари) [26, с. 481] (*есхатологічний* напрямок), а приділяє увагу узагальнюючому образу тантричних вчень. Та посилюючись, зокрема, на засновника теоретичного мовознавства В. Гумбольта [26, с. 487], робить висновок, що буддизм ваджраяни перебуває під впливом церемоній та обрядів шиваїзму [26, с. 480–488], натякаючи при цьому на активне використання таємних мантр (*релігійно-ритуальний* напрямок дослідження КЧТ). Так, справді, як ми вже згадували, Таранатха, наприклад, не приховував свого зв'язку з вчителем, бувшим шиваїтом, але етична реформа Цонкапи та подальша інституалізація ТБТ дають нам підстави зробити застереження з приводу такого скоростиглого висновку французького дослідника. Етична складова практик тантричного буддизму (тобто, ваджраяни), до яких власне і належить практика вчення КЧТ, зовсім інша, ніж у шиваїтів.

У наступних XIX–XX століттях поступово посилюється інтерес до тибето-буддійської КЧ. З'являються спеціалісти з ваджраяни, де одним з перших стає франко-бельгійський вчений Луї де Ла Валле-Пуссен (1869–1938). Він ретельно розглядає зв'язки тантричних практик індуїзму та буддизму, досліджує змістовне навантаження та конотації багатьох санскритських термінів тантри, на кшталт, «іштадевата», «мандала», «мудри», тощо [45, с. 343]. Увага до культових імен та їх змістовного наповнення, зокрема до імені легендарної фігури Манджушрі [45, с. 380–383] (символ головної діючої сили посвяти в КЧТ), виявляється неймовірно слухною в *релігійно-ритуальному* напрямку досліджень КЧТ, бо саме зі вшанування благих діянь Манджушрі починаються, як мінімум, астрономо-астрологічні тексти, що базуються на положеннях КЧТ. І це не випадковість, тому що Манджушрі (або тибетською Маве Сенге, *smra bai seng ge* – в пер. «Лев Мови»), відображає значущість сили первинного слова-звуку для подолання невігластва живих істот. А глибинна суть КЧТ, за традицією, передається саме шляхом таємної мантри. І

хоча дослідження Луї де Ла Валле-Пуссена не вичерпні – їм не вистачає тибетологічних ракурсів – робота вражає своїм фундаментальним підходом.

У 1913 р. знов увагу вчених привертає *астрономо-астрологічний* напрям дослідження КЧТ – виходять у світ стаття французького сходознавця Пола Пеліо [44] та відгук на неї німецького антрополога Бертольда Лауфера [37] з приводу 60-річного тибетського календарного циклу, який, за словами Лауфера, потребує ревізії згідно з астрономічними законами.

Наступний етап у *критичних* дослідженнях КЧ пов'язано з іменами італійського тибетолога Джузеппе Туччі (1894–1984) та російського сходознавця Юрія Реріха (1902–1960) – як ілюстрація послідовного надолуження нестачі саме тибетологічних студій.

Джузеппе Туччі відпрацьовував оглядове багатовекторне тибето-буддійське дослідження, в якому у впорядкований перелік «діамантових» вчень потрапляє і КЧТ. Дослідник відзначав привілейований статус цієї тантри, її зв'язок зі школою джонанг, що певний час вважалась єретичною [49, с. 37], але ніяким чином не згадує вплив КЧТ на тибетський календар, лише вказуючи день святкування передачі вчення Буддою Шак'ямуні [49, с. 146]. У переліку щорічних фестивалів ТБТ, Туччі не коментує логіку розрахунків дат релігійних свят, лише перераховує їх.

У своїй англomовній статті Юрій Реріх вдався до спрямованого вивчення саме КЧТ [47]. Це було великим проривом у дослідженні вчення. Учений констатує приналежність КЧ до найвищого рівня тантричних практик у ТБТ (рівень *ануттарайога-тантри*, тиб. – *gnal 'byor bla med pa'i rgyud*), а також існування закритої (езотеричної) частини вчення. Він наголошує на зв'язку вчення з легендарною країною Шамбали та надає стислу історіографію вчення, вибірково коментуючи лінії наслідування КЧ.

Тут доречно зробити невеличкий відступ заради збереження *status-quo* дослідницького інтересу до КЧТ.

По-перше, варто зафіксувати певний містичний ухил, який сформувався у XIX ст., та який досить гучно лунав в Європі на тлі військових баталій першої половини XX ст. у бік тогочасного різнобарвного західного езотеризму. Звісно, тема містичних студій вчення КЧ потребує фундаментального критичного занурення у широкий простір західного та східного езотеризму, але не згадати про них було б не справедливо хоча б тому, що вони відобразили актуальну на той час зацікавленість суб'єктом, який у КЧТ асоціюється з центром світобудови.

По-друге, варто окремо згадати дослідження ідей КЧТ російськими сходознавцями в XIX ст.

Зацікавленість буддійською космологією, яку на високому рівні обізнаності продемонстрував О. М. Ковалевський [12], не отримала належної уваги. Дослідницький інтерес більш зосередився на прикладному аспекті КЧТ. Учені сконцентрувались на вивченні медичних тибетських трактатів (*алхімічно-медичний* напрямок дослідження КЧТ), серед яких з'являються переклад славнозвісного медичного трактату «Джуд ші» д-ра П. Бадмаєва (1851–1919) та дослівні переклади коментарів «Білого берилу» та інших трактатів, зроблені штатним лікарем донського війська, гелюном (ламою) Ульяновим Дамбо. І хоча це радше можна назвати підготовкою до дослідження КЧ, але отримані результати вражали: було виявлено (згідно з опублікованими коментарями професора С. М. Васильєва до перекладу П. Бадмаєва, зокрема), що тибетська медицина, як природнича дисципліна, вже в IV ст. до н.е. була на такому рівні, який європейська медицина досягла лише в XVIII ст.

В 30-х роках XX ст. проводить свої студії тибетських історичних джерел А. І. Востріков, до яких увійшли і тексти традиції КЧ [2, с. 72–74], долучаючись до списку хронологічних творів. Але цій праці судилося вийти у друк лише у другій половині

XX ст.: у 1962 р. виходить публікація книги російською мовою, а в 1970 р. – англійською.

Відверту зацікавленість тибетською не-прикладною думкою демонструє дослідник, якого важко однозначно долучити до табору критиків, тому що він був не лише видатним тибетологом, а й релігійним практиком – це великий буддійський мислитель Дандарон Бідія Дандарович (1914–1974). Він веде дослідження тибетських рукописів, готує тибето-російський словник, перекладає історію Кукунора (де згадує про велике буддійське вчення КЧ та казково прекрасну країну Шамбалу, звідки воно походить [3, с. 621]). Постать цієї людини стала багато в чому взірцем для подальших поколінь російської школи буддології, достатньо пригадати красномовний перелік його учнів [3, с. 386–387]. Б. Д. Дандарон задав певний рівень досліджень Тибету, зокрема і КЧТ – це був рівень критичного осмислення буддійських доктринальних положень.

Далі варто пригадати праці Б. І. Кузнєцова, який, вивчаючи культи та вірування до-буддійської традиції бон, спільно з Л. М. Гумільовим, презентує російській науковій спільноті свою версію тибетської легенди країни Шамбали та її можливий зв'язок з культурою стародавнього Ірану [11, с. 52–59]. Вчений таким чином прокладає шлях до вивчення можливих рецепцій стародавньої календарної культури Тибету, Індії та Ірану [9, с. 69].

Так чи інакше, але у другій половині XX ст. на Заході приходить черга рафінованого наукового етапу досліджень КЧ – всюди рясно з'являються вузькоспеціалізовані *критичні тибетологічні* дослідження. Це пов'язано з активним поширенням буддизму в просторі західної культури, що своєю чергою зумовлюється певним історико-політичним контекстом існування тибетської цивілізації (Китайська навала та еміграція владної верхівки в Індію).

Одними з глибоких досліджень етапів активного поширення та ініціацій КЧТ у цей час наукова спільнота вважає праці Джеф-

фрі Хопкінса та Гленна Мулліна. Джефрі Хопкінс першим надає переклад та деталізований звіт зі стадій ініціації КЧТ [35]. Гленн Муллін розглядає не лише лінію наслідування, а й метафізику вчення, дає практичне порівняння сутраїни та ваджраяни, акцентує увагу на особливостях шляху вищих тантр до просвітлення, зокрема відмінностях кінцевих стадій практики КЧТ [40]. Різноманітні дослідження візуальних образів КЧТ, зокрема мандали вчення, досліджували Баррі Брайант [24] та Роберт Турман [38]. Гюнтер Грюбольд [33] та Джон Н'юмен [48] віддавали перевагу дослідженню історичних питань виникнення вчення та космології, яка відображена зовнішнім колом КЧ. Олександр Берзін, тривалий час супроводжуючи Далай Ламу XIV (ДЛХІV) в якості перекладача, пише дослідницьку працю з приводу прийняття пошвяти в традицію КЧТ [1].

Підсумовуючи, відзначимо, що у ХХ ст. вчення КЧ розпочинає спрямований рух у бік адаптованої до Заходу версії. Це і переклади певних текстів або їх фрагментів європейськими мовами, і формування спеціальних комплексів попередніх практик *ньондро* (тиб. – *sngon* ‘gro) КЧ, і співробітництво лам зі своїми західними учнями, які вже мають академічну освіту і досить розвинений рівень критичного мислення. У цьому процесі зближення *апологетичного* та *критичного* напрямів дослідження КЧ з’являється плеяда тибето-буддійських лам та західних науковців.

Особливим чином виокремлюються фігури тибетських піонерів цього руху: ДЛХІV Тензін Г’яцо та авторитетні лами його оточення – Ген Ламрімба (1936–1993) і Кірті Цешаб Рінпоче (1926–2006).

Наприклад, це – праця англійською «Трансцендентний час» [36] від Гена Ламрімпи, яка стала спробою пояснення суті шести йогічних сесій КЧ для сучасного західного дослідника, та розшифрування російською усних настанов до практики КЧТ від Кірті Цешаб Рінпоче, яке було видано окремою книгою [10].

Особливу увагу привертає праця ДЛХІV про буддійський погляд на устрій фізичного світу [28]. Матеріал, який було викладено в цьому дослідженні, зокрема стосовно КЧТ, продовжує думку Ладро Та'є, але коментарі, в яких розглядаються основні положення вчення КЧТ та суть категорії часу в буддійській філософії, вже значно наближені до сучасних наукових теорій.

Що стосується західних дослідників КЧТ цього періоду зближення апологетів та критиків, то варто згадати особливо яскраві фігури, які провели та проводять досі фундаментальні тибетологічні дослідження.

Алан Волес у передмові до власного перекладу пояснень практики шести ступенів гуру-йоги КЧ згадує та коментує найперші, досить стримані, тибетські презентації таємної практики КЧТ на Заході [36, с. 1–8] – від лам Геше Нгаванг Дарг'є [30] та Геше Лундуб Сопа [48]. Також він акцентує увагу на особливостях та ефективності практики КЧ для подолання зумовленості та ангажованості людської свідомості [36, с. 8].

Весна Волес перекладає розділи КЧТ (Індивідуальна КЧ, Садхана КЧ) та проводить компаративні дослідження КЧТ та коментаря Вімалапрабха. Ці студії вирізняються не лише змістовними перекладами корінних текстів, а й філософськими рефлексіями з приводу природи та структури простору людського буття, гомології *всесвіту* (макрокосму) і *людини* (мікрокосму), міркування щодо стадій практики досягнення *буддовості* та концепції *буддійських наук* [51, с. 43–55]. Особливо відзначимо статтю дослідниці із загального аналізу традиційної тибето-буддійської астрономо-астрології і алхімію-медицини, основну парадигму до яких викладено в КЧТ [50, с. 277–300]. В. Волес робить певні далекоглядні висновки, зокрема: практика тибетського тантричного шляху неможлива без знань традиційних природничих наук, бо *час* в КЧТ визначається як всюди присутня сила, а *всесвіт* та *людина* – лише її механізми.

Чарльз Рамбл дає огляд бонської традиції КЧ [46, с. 201–202] та її зв'язків з астрологічними розрахунками зіркового календаря і концепцією циркуляції п'яти першоелементів у природі. Унікальність цієї роботи – в розкритті можливостей порівняльного аналізу буддійської та бонської традицій, особливо з точки зору архаїчних наук.

Не припиняються і дослідження медичної традиції Тибету, що ґрунтується на вченні КЧТ. Виходить перший повний переклад трактату – «Вайдур'я онбо» [16], який супроводжується кольоровими ілюстраціями зі стародавнього атласу тибетської медицини та статтями, що коментують та пояснюють особливості медичних термінів КЧ.

Дослідження російського тибетолога Серафіма Сідорова важко однозначно назвати академічними, але ентузіазм та глибина занурення, з якими він провів вивчення традиції КЧТ [17], дають багато зачіпок для подальшого плідного наукового дослідження не лише практики КЧ, а й теорії.

Гевін Кілті перекладає коментар до КЧТ від Кедрупа Норсанга Г'ямцо [41]. Ця праця належить до перспективного масштабного проекту *The Library of Tibetan Classics (LoTC)* – бібліотеки перекладів класичних тибетських текстів.

А. М. Стрелков акцентує увагу на історичному аспекті КЧ, та досліджує її есхатологічний сценарій [18].

В. С. Диликова-Парфіонович, долучаючись до дослідження КЧ, надає два варіанти перекладу не лише першого розділу, який стосується *всесвіту*, а й фрагментів традиційного астрологічного трактату «Вайдур'я карпо» з коментарями до космології КЧ в порівнянні з індійською традицією [6]. Ця робота особлива тим, що дослідниця, по-перше, активно використовує термін *тибетська філософія*, наголошуючи при цьому на зв'язку КЧ, як вчення про час, з культурою Близького Сходу (зокрема, Ірану та вченням *зерванітів*), а по-друге, звертає увагу на сакральність вчення, яка унеможливорює буквальний переклад текстів КЧТ. Вчена закликає до вдумливого розшифрування їх прихованого

наукового змісту та попереджає, що, цілком ймовірно, ці тексти містять знання історії нашого світу та прогнози його майбутнього.

Крім того, дослідники не залишають поза увагою і технічний бік КЧТ – тривають дослідження календарів та розрахункових алгоритмів тибетської астрономо-астрологічної традиції. Тут бачимо чимало публікацій, але вони здебільшого інтерпретують та розповідають про архаїчні розрахунки та їх логіку. Переклади ж самих традиційних текстів нечисленні та здебільшого фрагментарні. Але особливим чином варто згадати дві визначні праці. Перша – це компаративний аналіз календарних розрахунків різних шкіл ТБТ Едварда Хенінга [34, с. 295–350], який започатковує виважений підхід до перевірки астрономічної точності традиційних обчислень та вивчення їх космологічного обґрунтування. Друга – праця Брайана Баумана [25], який на тлі вивчення монголо-буддійських астрономо-астрологічних розрахунків, що були запозичені в Тибеті, ґрунтовно аналізує логіку розвитку категорійного апарату архаїчних наук Азії, порівнює його з Європейськими підходами та зауважує на відмінностях цих підходів: Азія акцентує увагу на сприйнятті природи, Європа – на її розумінні.

Таким чином, ми провели огляд основних досліджень тибетського вчення КЧТ та спроб західних учених розібратися в особливостях буддійських природничих наук майже до сьогодення. Ми побачили, як поступово створювалось змістовне підґрунтя для подальшого осмисленого формування термінологічної бази КЧТ на Заході. Спочатку це була релігійна компаративістика. Потім фокус змістився у бік історико-культурного та космологічного інтересу. Згодом з'явився філософський аспект. Паралельно підключались астрономічні та медичні напрями. У цілому, перед нами відкрився широкий спектр можливих тибетологічних студій КЧТ.

І наразі ми констатуємо наближення *апологетичних* та *критичних* напрямів дослідження вчення до наче непоборної межі, яка існує між науковим та релігійним мисленням. Частково це нагадує тантричний танок двох взаємодоповнювальних протилежностей, який покликаний надихати на творчість і сприяти народженню нового знання. Але підсумовуючи, можемо зазначити, що наразі студії КЧТ підводять дослідників з обох боків, апологетів та критиків, до логічного питання: чи зможе вчення, на базі якого будуються не лише релігійні практики, а й буддійська наукова думка (навіть, якщо на перший погляд вона здається досить специфічною), вчення, яке дивним чином об'єднує в один концепт феноменальний світ, свідомість та просторово-часовий континуум, бути затребуваним у подальшому розвитку діалогу «буддизм-наука» та як саме.

ЛІТЕРАТУРА

1. Берзин А. Принятие посвящения Калачакры. СПб. : Изд-во Нар-танг, 2016. 336 с.
2. Востриков А.И. Тибетская историческая литература. СПб. : Петербургское Востоковедение, 2007. 336 с.
3. Дандарон Б.Д. Избранные статьи: Черная Тетрадь. Материалы к биографии. История Кукунора / авт.-сост. В. М. Монтлевич. СПб. : Евразия, 2006. 688 с.
4. Даранатха. История буддизма в Индии / пер. с тиб. Васильева В. СПб. : Изд-во Императорской академии наук, 1869. 289 с.
5. Долпопа, Шераб Гьялцен. Буддийские учения времен Крита-юга. Четвертый Собор / пер. с тиб. Батаров В. М. : Шечен, 2007. 192 с.
6. Дылыкова-Парфионович В.С. Калачакра тантра. Т. 1: Вселенная / пер. с тиб. Дылыковой-Парфионович В. Москва : Союз Дизайн, 2018. 172 с.
7. Жабон Ю. Ж. Кхогбуг: источник по истории тибетской медицины. Москва : БНЦ СО РАН, 2002. 108 с.

8. *Калантарова О.* Культура часу в тибетському буддизмі: вступ до історіографії вчення Калачакри // Наукові записки НаУК-МА, Історія і теорія культури. № 1(2018). 53–61 с.
9. *Калантарова О., Король Д.* Цивілізаційні та ідеологічні трансформації в Центральній Азії. Спроба культурологічного аналізу праць Б. І. Кузнецова // Наукові записки НаУКМА, Теорія та історія культури. № 179(2016). 68–75 с.
10. *Кирти Цэнишаба Ринпоче.* Практика Круга времени – Калачакры. Комментарий / пер. Кожевникова М. СПб. : Нартанг, 2013. 184 с.
11. *Кузнецов Б. И.* Тибетика: сборник статей. СПб. : Евразия, 2003. 336 с.
12. *Ковалевский О.* Буддийская космология. М. : ЛЕНАНД, 2015. 168 с.
13. *Лысенко В. Г., Терентьев А. А., Шохин В. К.* Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма / ред. Степаньяц М.Т. М. : Восточная литература РАН, 1994. 383 с.
14. *Островская Е.А.* Тибетский буддизм. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2002. – 400 с.
15. *Ринчендуб, Будон.* История буддизма (Индия и Тибет) // пер. с тибетского Е. Е. Обермиллера, перевод с английского А. М. Донца. СПб. : Евразия, 1999. 336 с.
16. *Санжай-чжамцо, Дэсрид.* Вайдурья онбо (Гирлянда голубого берилла): комментарий к «Чжуд-ши» – украшению учения Царя медицины / пер. с тибетского Дашиева Д. Москва : Наука – Восточная литература, 2014. 1286 с.
17. *Сидоров С.* Калачакра «Круг времени». Пенза : Золотое сечение, 2012. 426 с.
18. *Стрелков А.* Легенда о Шамбале буддийского учения Калачакра. Улан-Удэ : Удумбара, 2011. 300 с.
19. *Торчинов Е.* Введение в буддизм. Курс лекций. СПб. : Амфора, 2005. 304 с.
20. *Торчинов Е.* Пути философии Востока и Запада: Познание за-предельного. СПб. : ООО «Издательство «Пальмира» ; ООО «Книга по Требованию», 2018. 464с.
21. *Харькова Е. Ю.* Десять классических наук в тибето-буддийской культуре // Вестник РХГА. 2009. № 3. 97–108 с.

22. *Чже Цонкапа*. Большое руководство к этапам пути мантры (Нагрим ченмо) : в 3 т. / пер. с тиб. СПб. : Изд-во Нартанг, 2011.
23. *Чже Цонкапа*. Большое руководство к этапам пути пробуждения (Ламрим ченмо) : в 5 т. / пер. Кугявичус А. СПб. : Изд-во Нартанг, 1992.
24. *Bryant B.* The Wheel of Time Sand Mandala: Visual Scripture of Tibetan Buddhism / foreword H. H. Dalai Lama XIV. NY, USA : Snow Lion, 2003. 288 p.
25. *Baumann B.* Divine Knowledge: Buddhist Mathematics According to Antoine Mostaert's Manual of Mongolian Astrology and Divination. Leiden, Netherlands : Brill Academic Pub, 2008. 890 p.
26. *Burnouf E.* Introduction a l'histoire du buddhisme indien. Paris, 1876. 632 p.
27. *Csoma de Koros A.* Analysis of the Kanjur / preface by Prof. J. W. De Jong. – Delhi : Sri Satguru Publications, 2015. 281 p.
28. *Dalai Lama.* Science and philosophy in the Indian Buddhist classics. Vol. 1. The Physical World / ed. Thupten Jinpa. MA : Wisdom Publications, 2017. 552 p.
29. *Desideri Ippolito.* Mission to Tibet: The Extraordinary Eighteenth-Century Account of Father Ippolito Desideri S. J. / ed. Leonard Zwilling. MA : Wisdom Publications, 2010. 832 p.
30. *Dhargyey Lharampa Ngawang.* A Commentary on the Kalachakra Tantra / trans. Allan Wallac. Dharamsala : Library of Tibetan Works and Archives, 1982, reprint 2015. 182 p.
31. *Eltschinger V.* Buddhist Epistemology as Apologetics. Wien : Austrian Academy of Sciences Press, 2014. 436 p.
32. *Georgii Augustini Antonii.* Alphabetum Tibetanum. Romae MDCCLXII : Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1762. 820 p.
33. *Günter Grönbold.* The yoga of six limbs: an introduction to the history of śaḍāṅgayoga / trans. Robert L. Hütwohl. NM : Spirit of the Sun Publications, 1996. 68 p.
34. *Henning Edward.* Kalachakra and the Tibetan Calendar / ed. Robert A. Thurman. NY, 2007. 391 p.
35. *Hopkins J.* Tantric techniques // ed. Kevin Vose. NY : Snow Lion Publications, 2008. – 424 p.

36. *Lamrimpa, Gen.* Transcending time: the Kalachakra six-session guru yoga / foreword H. H. the Dalai Lama. MA : Wisdom Publications, 1999. 424 p.
37. *Lauffer B.* The Application of the Tibetan Sexagenary Cycle // T'oung Pao. Vol. 14.1. 1913. 815 p. 569–596 p.
38. *Leidy Denise Patry and Robert A. F. Thurman.* Mandala The Architecture of Enlightenment. London : Thames and Hudson, 1997. 175 p.
39. *Lodro Taye Kontrul.* The Treasury of Knowledge (Book 1): Myriad Worlds / trans. and ed. Kalu Rinpoche Translation Group. Boston, MA : Snow Lion, 2003. 304 p.
40. *Mullin G.* The practice of Kalachakra / foreword H. H. the Dalai Lama. – NY : Snow Lion Publications, 1991. 348 p.
41. *Norsang Gyatso Khedrup.* Ornament of Stainless Light: an exposition of the Kalachakra tantra / transl. Gavin Kilty. Boston : Wisdom publications, 2004. 708 p.
42. *Pallas P.* Sammlungen historischer Nachrichten über die Mongolischen Völkerschaften / St. Petersburg, 1776–1801. Bd. 1, 1776. 232 s.
43. *Pallas P.* Sammlungen historischer Nachrichten über die Mongolischen Völkerschaften. St. Petersburg, 1776–1801. Bd. 2, 1801. 438 s.
44. *Pelliot P.* Le cycle sexagenaire dans la tibetaine // Journal asiatique. 1913. Mai-Juin. 633–667 p.
45. *Poussin L. de la Vallee.* Bouddhisme. Opinions sur l'Histoire de la Dogmatique. Lyon, 1909. 448 p.
46. *Ramble Ch.* The Assimilation of Astrology in the Tibetan Bon Religion // Extrême-Orient Extrême-Occident. №35(2013). 199–232 p.
47. *Roerich G.* Studies in the Kalachakra-tantra // Himalayan Research Institute of Roerich Museum. Vol. II. 1932. 11–24 p.
48. *Sopa Lhundup and Roger R. Jackson.* The Wheel of Time: Kalachakra in Context. NY : Snow Lion Publications, 1991. 184 p.
49. *Tucci G.* The Religions of Tibet / trans. Geoffrey Samuel. London : Routledge & Kegan Paul, 1980. 340 p.
50. *Wallace V.* Medicine and Astrology in the Healing Arts of the Kālacakrat Tantra // H. H. The Dalai Lama. In As Long as Space En-

dures: Essays on the Kālacakra Tantra / ed. Edward A. Arnold. NY : Snow Lion Publications, 2009. 496 p.

51. Wallace V. The inner Kalachakratantra. A Buddhist tantric view of the individual. NY : Oxford University Press, Inc., 2001. 273 p.
52. Wessels C. Early Jesuit Travelers in Central Asia, 1603–1721. Delhi : The Hague MARTINUS NIJHOFF, 1924. 344 p.
53. На санскр. – Kālacakra , укр. – Колесо Часу, англ. – The Wheel of Time, тиб. – dus kyi 'khor lo (Дюкі-корло).
54. Тут та надалі: при записі тибетських слів використовується транслітерація Вайлі.
55. Ippolito Desideri (1684–1733) – єзуїтський монах, який провів 5 років з місією в Тибеті (зокрема в Лхасі, в монастирі Сера), та був першим перекладачем з тибетської Лампіму Великого (див. книгу «Mission to Tibet: The Extraordinary Eighteenth-Century», автор: Ippolito Desideri).

REFERENCES

1. Berzin, A. (2016). *Taking the Kalachakra Initiation*. St. Petersburg: Nartang Publish House. [In Russian].
2. Vostrikov, A. I. (2007). *Tibetan Historical Literature*. St. Petersburg: Petersburg Oriental Studies. [In Russian].
3. Dandaron, B. D. (2006). *Selected articles: Black Notebook. Materials for the Biography. Kukuror's History*. V. M. Montlevich (Ed). St. Petersburg: Eurasia. [In Russian].
4. Daranatkha. (1869). *History of Buddhism in India*. V. Vasilyev (Trans.). Publish House of the Imperial Academy of Sciences. [In Russian].
5. Dolpopa, Sherab Gyaltsen. (2007). Buddhist Teachings of the Time of Krita-yuga. The Fourth Council. V. Batarov (Transl.) D. Ustyantsev (Ed). Moscow: Shechen. [In Russian].
6. Dylykova-Parfionovich, V. S. (2018). Kalachakra Tantra. Volume 1: The Universe. V. S. Dylykova-Parfionovich (Trans.). Moscow: Union Design. [In Russian].
7. Zhabon, Yu. Zh. (2002). Khogbug: The Source on the History of Tibetan Medicine. Moscow: BSC SB RAS.

8. Kalantarova, O. (2018). Culture of the Time in Tibetan Buddhism: Introduction to the History of Kalachakra. *Naukovi zapysky NaUKMA, Istoriya i teoriya kul'tury (Science Notes of NaUKMA, History and Theory of Culture)*. 1(2018), 53-61.
9. Kalantarova, O., & Korolj D. (2016). Civilizational and Ideological Transformations in Central Asia. Attempt of Culturological Analysis to B. I. Kuznetsov's Works. *Naukovi zapysky NaUKMA, Istoriya i teoriya kul'tury (Science Notes of NaUKMA, Theory and History of Culture)*. 179(2016), 68-75. [In Ukrainian].
10. Kirti Tsenshaba Rinpoche. (2013). *Practice of the Circle of Time – Kalachakra*. Comment. M. Kozhevnikov (Trans.). St. Petersburg: Nar-tang Publish House. [In Russian].
11. Kuznetsov, B. I. (2003). *Tibetan. Digest of articles*. St. Petersburg: Eurasia. [In Russian].
12. Kovalevskiy, O. (2015). *The Buddhist Cosmology* (2nd Edition). Moscow: LENAND. [In Russian].
13. Lysenko, V. G., Terentyev, A. A., & Shokhin, V. K. (1994). Early Buddhist Philosophy. *Jainism Philosophy. History of Eastern Philosophy*. M. T. Stepanyats (Ed.). Moscow: Eastern Literature of the RAS. [In Russian].
14. Ostrovskaya, Ye. A. (2002). Tibetan Buddhism. St. Petersburg: Petersburg Oriental Studies, 2002. [In Russian].
15. Rinchendub, Budon. (1999). *History of Buddhism (India and Tibet)*. E. E. Obermiller, & A. M. Donets (Trans.). St. Petersburg: Petersburg Oriental Studies. [In Russian].
16. Sanzhay-chzhamtso, Desrid. (2014). *Vaidurya onbo (Garland of blue beryl): The Commentary on «Zhud-shi» – ornament of the teachings of the King of Medicine*. D. B. Dashiev (Trans.). Moscow: Science – Oriental Literature. [In Russian].
17. Sidorov, S. (2012). Kalachakra «The Wheel of Time». Penza: The Golden Ratio. [In Russian].
18. Strelkov, A. (2011). The Legend of the Shambhala Buddhist Teachings of Kalachakra. Ulan-Ude: Udumbara. [In Russian].
19. Torchinov, Ye. (2005). Introduction to Buddhism. Lecture course. St. Petersburg: Amphora. [In Russian].

20. Torchinov, Ye. (2018). *Ways of the Philosophy of the East and the West: Knowledge of the Beyond*. St. Petersburg: Ltd. Palmira Publish House; Ltd. Book on Demand, 2018. [In Russian].
21. Kharkova, Ye. Yu. (2009). Ten Classical Sciences in Tibetan-Buddhist Culture. *Vestnik RKHGA (Bulletin of the RCA)*, 3, 97-108. [In Russian].
22. Chzhe Tsonkapa. (2011). *The Great Guide to the Stages of the Mantra Path (Nagrim Chenmo)*. A. Kugyavichus (Trans.). A. Terentyev (Ed.). St. Petersburg: Nartang Publish House. [In Russian].
23. Chzhe Tsonkapa. (1992). *The Great Guide to the Stages of the Path of Awakening (Lamrim Chenmo)*. A. Kugyavichus (Trans.). A. Terentyev (Ed.). St. Petersburg: Nartang Publish House. [In Russian].
24. Bryant, B. (2003). *The Wheel of Time Sand Mandala: Visual Scripture of Tibetan Buddhism*. New York: Snow Lion.
25. Baumann, B. (2008). *Divine Knowledge: Buddhist Mathematics According to Antoine Mostaert's Manual of Mongolian Astrology and Divination*. Leiden: Brill Academic Pub.
26. Burnouf, E. (1876). *Introduction a l'histoire du buddhisme indien*. Paris.
27. Csoma de Koros, A. (2015). *Analysis of the Kanjur*. Delhi: Sri Satguru Publications.
28. Dalai Lama. (2017). *Science and philosophy in the Indian Buddhist classics. The Physical World*. Vol. 1. MA: Wisdom Publications.
29. Desideri, Ippolito. (2010). *Mission to Tibet: The Extraordinary Eighteenth-Century Account of Father Ippolito Desideri S. J. L.* Zwilling (Ed.). MA: Wisdom Publications.
30. Dhargyey, Lharampa Ngawang. (2015). *A Commentary on the Kalachakra Tantra*. A. Wallace (Trans.). I. Vana Jakic (Ed.). Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives.
31. Eltschinger V. (2014). *Buddhist Epistemology as Apologetics*. Wien: Austrian Academy of Sciences Press.
32. Georgii, Augustini Antonii. (1762). *Alphabetum Tibetanum. Romae MDCCLXII: Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide*.
33. Günter Grönbold. (1996). *The yoga of six limbs: an introduction to the history of ṣaḍāṅgayoga*. L. Robert (Trans.). – NM: Spirit of the Sun Publications.

34. Henning, Edward. (2007). *Kalachakra and the Tibetan Calendar*. R. A. Thurman (Ed.). NY.
35. Hopkins, J. (2008). *Tantric techniques*. K. Vose (Ed.). NY: Snow Lion Publications.
36. Lamrimpa, Gen. (1999). *Transcending time: the Kalachakra six-session guru yoga*. B. Allan Wallace (Trans.). P. B. Firze (Ed.). MA: Wisdom Publications.
37. Laufer, B. (1913). The Application of the Tibetan Sexagenary Cycle. *T'oung Pao*, 14.1, 569-596.
38. Leidy, Denise Patry, & Robert, A. F. Thurman. (1997). *Mandala The Architecture of Enlightenment*. London: Thames and Hudson, 1997.
39. Lodro Taye, Kontrul. (2003). *The Treasury of Knowledge (Book 1): Myriad Worlds*. K. Rinpoche Translation Group (Trans.). Boston, MA: Snow Lion.
40. Mullin, G. (1991). *The practice of Kalachakra*. NY: Snow Lion Publications.
41. Norsang Gyatso, Khedrup. (2004). *Ornament of Stainless Light: an exposition of the Kalachakra tantra*. G. Kilty (Trans.). Boston, MA: Wisdom publications.
42. Pallas, P. (1776). *Sammlungen historischer Nachrichten über die Mongolischen Völkerschaften*. St. Petersburg (1776-1801). Bd. 1.
43. Pallas, P. (1801). *Sammlungen historischer Nachrichten über die Mongolischen Völkerschaften*. St. Petersburg (1776-1801). Bd. 2.
44. Pelliot, P. (1913, Mai-Juin). Le cycle sexagenaire dans la tibetaine. *Journal asiatique*, 633-667.
45. Poussin, L. de la Vallee. (1909). *Bouddhisme. Opinions sur l'Histoire de la Dogmatique*. Lyon.
46. Ramble, Ch. (2013). The Assimilation of Astrology in the Tibetan Bon Religion. *Extrême-Orient Extrême-Occident*, 35, 199-232.
47. Roerich, G. (1932). Studies in the Kalachakra-tantra. *Journal of Urusvati: Himalayan Research Institute of Roerich Museum*, vol. II, 11-24.
48. Sopa, Lhundup, & Roger, R. Jackson. (1991). *The Wheel of Time: Kalachakra in Context*. NY: Snow Lion Publications.
49. Tucci, G. *The Religions of Tibet*. (1980). G. Samuel (Trans.). London: Routledge & Kegan Paul.

50. Wallace, V. (2009). *Medicine and Astrology in the Healing Arts of the Kālacakratantra*. In *As Long as Space Endures: Essays on the Kālacakra Tantra*. E. A. Arnold (Ed.). NY: Snow Lion Publications.
 51. Wallace, V. (2001). *The inner Kalachakratantra. A Buddhist tantric view of the individual*. NY: Oxford University Press.
 52. Wessels, C. (1924). *Early Jesuit Travelers in Central Asia, 1603-1721*. Delhi: The Hague Martinus Nijhoff.
-

Olena Kalantarova

Post-Graduate Student, H. Skovoroda Institute of Philosophy of the NAS of Ukraine, e-mail: kalantarova.olena@gmail.com
ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-3270-3638>

Kalachakra as the Teaching of Tibetan-Buddhist Tradition (Historiographical Essay)

Abstract

Kalachakra-tantra of the Tibetan-Buddhist tradition, which is the basis of not only certain religious practices, but also of Buddhist natural sciences (astronomical astrology and alchemical medicine), is the doctrine of Time. The article is devoted to the sequential review of the main researches of the Kalachakra doctrine that were undertaken by representatives of the tradition (since the X century, when Kalachakra appeared in the Buddhist space of India as a tantric doctrine), and by Western scholars (since the XVII century, when the Information about the cult of Kalachakra and about Buddhist sciences began fragmentarily to leak into the intellectual space of Europe). These researches could be divided into two directions: apologetic one and critical one, accordingly. In the apologetic studies, it was reflected the certain periods of the evolution of the Kalachakra-tantra practice and its affiliation to the group of the highest tantras of Vajrayana. To define the cultural and philosophical scale of the doctrine, in critical studies it were distinguished several main directions of the study of Kalachakra teaching: cosmological, astronomical-astrological, alchemical-medical, eschatological, religious-ritual and tibetological spheres. This approach to research of the Kalachakra-tantra historiography gives us the opportunity to see how the both research directions have met reaching certain limits to open the new level of study of the Kalachakra that could refresh the dialogue between Buddhism and science, where Kalachakra-tantra, which

122

hesitates from physics to metaphysics, would play the leading role. In general, the article reviews basic studies of the Tibetan Kalachakra-Tantra teachings and attempts by Western scholars to understand the features of Buddhist natural sciences almost to this day. It has been found out how a meaningful foundation was gradually being created for further meaningful formation of the Kalachakra-Tantra terminological base in the West. This enabled the author of the article to state the approximation of the apologetic and critical directions of the study of teaching to a certain boundary that exists between scientific and religious thinking.

Keywords: Kalachakra, tantra, Vajrayana, Buddhism, Buddhist science, Tibet, Tibetology, historiography.

Елена Калантарова

аспірантка Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, e-mail: kalantarova.olen@gmail.com

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-3270-3638>

Учение Калачакры тибето-буддийской традиции (историографический очерк)

Аннотация

Калачакра-тантра в тибето-буддийской традиции – это доктрина времени, которая является основой не только для определенных религиозных практик, но и для буддийских естественных наук (астрономо-астрологии и алхимии-медицины). Статья посвящена последовательному обзору основных исследований учения Калачакры как в пределах самой традиции (начиная с X в., когда Калачакра появилась в буддийском пространстве Индии в качестве тантрического учения), так и на западе (начиная с XVII в., когда информация о культовой стороне Калачакры и о связанных с ней буддийских науках фрагментарно начала просачиваться в интеллектуальное пространство Европы), которые условно можно разделить на две ветви исследований: апологетические и критические, соответственно. В апологетических студиях было зафиксировано отображение определенных периодов эволюции практики Калачакра-тантры и определена ее принадлежность к группе высших тантр ваджраяны. В критиче-

ских студиях, с целью выяснить культурный и философский масштаб учения, было выделено несколько основных направлений исследования учения Калачакры: космологический, астрономо-астрологический, алхимические-медицинский, эсхатологический, религиозно-ритуальный и тибетологический.

В результате такого подхода к историографии Калачакра-тантры было обнаружено, что в настоящее время эти две ветви исследований, приближаясь друг к другу, достигли определенного предела, за которым может открыться новый уровень исследования учения, что, в свою очередь, оживит диалог буддизма с наукой, где Калачакра-тантри, балансирующей между физикой и метафизикой, может быть отведена ключевая роль.

Ключевые слова: *Калачакра, тантра, ваджраяна, буддизм, буддийские науки, Тибет, тибетологии, историография.*

ЛОГІКА І МЕТОДОЛОГІЯ ПІЗНАННЯ

УДК 141.2-044.247:001.82.891

DOI 10.35423/2078-8142.2019.1-2.07

О. В. Жуленков,

*аспірант відділу логіки та методології науки
Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України*

e-mail: szhulenkow@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9633-2872>

ПОРІВНЯЛЬНИЙ ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ СИСТЕМНОГО ТА ІНТЕГРАЛЬНОГО ПІДХОДІВ ДО ДОСЛІДЖЕННЯ СКЛАДНИХ СИСТЕМ

У статті підіймається проблема співвідношення системного та інтегрального підходів до дослідження складних систем. Актуальність досліджуваної проблеми зумовлена тим, що повноцінно зрозуміти феномен складності без системного підходу неможливо. Водночас, системний підхід лишає поза увагою будь-які психологічні та культурологічні фактори. Із метою осмислення піднятої проблематики було експліковано поняття складності, системного підходу та інтегрального підходу. У процесі здійснення філософського аналізу даної проблеми було осмислено феномен редукціонізму, виокремлено фізичний та системний типи редукціонізму. У результаті порівняльного аналізу системного та інтегрального підходів до дослідження складних систем було виявлено, що інтегральний підхід за визначенням включає в себе системний підхід, долаючи не лише фізичний, а й системний редукціонізм.

Ключові слова: *складність, системний підхід, структура, інтегральний підхід, редукціонізм.*

Сучасна високотехнологічна цивілізація є надзвичайно складною системою, яка, подібно до багатьох складних систем,

демонструє край нелінійну та хаотичну динаміку. Іншими словами, повноцінно зрозуміти сучасну цивілізацію без розуміння феномена складності неможливо. Але, вочевидь, недостатньо розуміння лише поняття складності або навіть усієї сукупності понять теорії систем для того, щоб скласти повноцінне уявлення про еволюцію сучасного суспільства: системний підхід лишає поза увагою особливості психіки та культури суспільства. Зведення політичних, психічних, духовних, культурних вимірів буття до фізичної, генетичної, економічної, соціально-класової, структурної динаміки є методологічним редукціонізмом, якого край важливо уникнути. Саме тому є важливим інтегральне бачення феномена складності, яке повністю враховує всі прояви складності у бутті Всесвіту, але також розуміє обмеженість поняття складності, структури, системи. Водночас, тема інтегрального підходу до дослідження складних систем є надзвичайно малодослідженою, про що, наприклад, заявляє Русс Фолькман, засновник журналу «Integral Leadership Review» [16]. Звідси очевидно, що порівняльний філософський аналіз системного та інтегрального підходів до дослідження складних систем є важливим та нагальним завданням для сучасної міжнародної наукової спільноти.

Для того, щоб досягти поставленої мети, потрібно експлікувати поняття складності. Це поняття на сьогоднішній день усе ще перебуває в стані свого формування: між вченими, які осмислюють феномен складності, немає остаточної згоди щодо визначення складності. Часто-густо поняття складності радше розкривається через демонстрацію наочними прикладами, ніж шляхом ґрунтового та всебічного визначення [14, с. 3]. Хоч на сьогодні й немає єдиного та загальноприйнятого визначення складності, але загальне уявлення про феномен складності можна експлікувати через історичний аналіз розвитку дискурсу про складність [10]. У класичній модерній науці поняття «складність» переважно або ігнорувалося, або спотворювалося. «Складність» могла означати або нестачу інформації (невідомість, потребу в більш досконалих інструментах дослідження), або суто властивості ці-

лого. Другий етап еволюції дискурсу про складність пов'язаний зі становленням і розвитком інформатики, кібернетики, теорії систем. Кібернетика, основним предметом вивчення якої є складні системи, збагатила науку про складність якісно розробленою концепцією структурної ієрархії системи або організаційних рівнів системи. У цей період сформувалися такі важливі поняття, як емерджентність, зворотний зв'язок, системна динаміка, мережевий аналіз, клітинний автомат. Із часом, особливо у 1960-ті роки, поняття самоорганізації стає домінантним у дискурсі про складні системи. У цей період наука про складність заявляє про себе як потужна міждисциплінарна та інтердисциплінарна течія наукової думки. Третій етап розвитку дискурсу про складні системи пов'язаний з появою таких дисциплін, як нелінійна динаміка, термодинаміка відкритих систем, синергетика, теорія дисипативних структур, теорія катастроф і т.д. Визначальним для цього етапу розвитку наук про складність є поняття нелінійності, яке знайшло найширше застосування у таких наукових дисциплінах, як теорія динамічних систем та нелінійна динаміка. Основоположником сучасної теорії динамічних систем зазвичай вважають А. Пуанкаре, який створив ґрунтовний математичний інструментарій для опису найрізноманітніших типів динаміки складних систем [9, с. 152]. Завдяки його внеску предметне поле механіки було розширено за рахунок включення в нього феномена складності. Г. Ніколіс та І. Пригожин у книзі «Пізнання складного» наголошують, що основними феноменами, без розуміння яких неможлива сучасна наука про складність, є феномени нерівноважності, хаосу та порядку, еволюції, точок біфуркації, самоорганізації [6]. Ці явища сьогодні досліджує така наука, як синергетика. Якщо підсумувати все зазначене, то, хоча поняття складності є надзвичайно полісемантичним та все ще перебуває у процесі свого формування, складність часто пов'язують безпосередньо з емерджентними властивостями цілого, тобто такими

властивостями цілого, які неможливо вивести безпосередньо з властивостей частин.

Більшість мислителів, які так чи інакше осмислювали феномен складності, згодні з тим, що складність є характеристикою, застосовною до поняття «система» [15, с. 19]. Оскільки поняття «складна система» є ключовим у дискурсі про складність, то неможливо вести мову про феномен складності, якщо попередньо не осмислити феномен системи чи системності як такої. Складною зазвичай вважають таку систему, взаємодія між елементами якої породжує такі властивості, котрі жодним чином неможливо звести до суми властивостей частин. Саме вивчення зв'язків та структурних відношень між елементами таких систем і є основним завданням теорії складних систем (ТСС) або, як її іноді називають, теорії складних нелінійних систем [4, с. 78–85]. Важливо зауважити, що структура системи встановлюються як співвідношення простого і складного [11, с. 583]. Іншими словами, чим вищою є організація системи, чим більше ця система має структурних рівнів, тим складнішою ця система є. Відомі популяризатори теорії систем та системного мислення Джозеф О'Коннор та Ієн Макдермотт визначають систему як «дещо таке, що в результаті взаємодії своїх частин підтримує своє існування та функціонує як цілісна єдність» [8, с. 20]. Як вважають О'Коннор та Макдермотт, системне мислення звертається як одночасно до цілого і часток, так і, що теж важливо, до зв'язків між частками [8, с. 29]. Звертатися одночасно до цілого і часток означає, відповідно до концепції герменевтичного кола Шлеєрмахера, як вивчати частки, щоб зрозуміти ціле, так і вивчати ціле, щоб зрозуміти частки [7, с. 514–515]. Іншими словами, звертатися одночасно до цілого і часток означає вивчати властивості структури системи, які ніколи не можуть бути зведені до властивостей цілого чи властивостей часток. Крім вивчення системної структури важливим також є вивчення системних зв'язків. Вивчати зв'язки означає уникати такого редукціонізму, який зводить властивості зв'язків або до властивостей цілого, або до вла-

стивостей часток. Внутрішньосистемні зв'язки – це відношення між частками, завдяки ним з властивостей часток виникають властивості цілого. Тому поняття зв'язків є поняттям вищого порядку по відношенню до поняття цілого та поняття частки. Іншими словами, поняття внутрішньосистемного зв'язку (подібно до поняття внутрішньої структури системи) діалектично синтезує в собі поняття частки і поняття цілого. Отже, якщо коротко підсумувати все сказане, то система, як феномен, є чимось більшим як за недиференційовану єдність, так і за сукупність часток.

Розуміння системи як феномена, який не може бути редукованим ні до феномена цілого, ні до феномена частки, є властивим сучасному мислителю та системному філософу Едгару Морену [5, с. 156–170]. Морен впевнений, що у сучасній науці «об'єкти поступаються місцем системам», тобто редукція поняття системи (організації) до поняття тіла-цілого чи поняття тіла-частки поступово починає вважатися неприпустимою. Він послідовно наголошує на тому, що ідеології вульгарного холізму та вульгарного атомізму, як і всі їхні поєднання, є повністю хибними, бо вони спотворюють або ігнорують феномени організації, структурної ієрархії, взаємопов'язаності елементів. Едгар Морен демонструє непослідовність більшості захисників системного підходу: хоч вони й завзято борються з вульгарним атомізмом, але дуже легко потрапляють у пастку вульгарного холізму. Іншими словами, хоч вони й оголошують війну редукціонізму часток, але надто часто роблять це з позицій редукціонізму цілого. Тому так важливо пам'ятати, що справжня сутність редукціонізму – це не лише «зведення цілого до суми часток», як стверджують, наприклад, О'Коннор та Макдермотт [8, 26], а зведення поняття системи до поняття фізичного тіла, зведення феномена організації до феномена об'єкта (чи сукупності об'єктів). Іншими словами, зрозуміти організацію чи структуру системи означає зрозуміти ті взаємовідношення між елементами, які породжують властивості системи як цілого. Отже, щоб уникнути редукціонізму, важливо зрозуміти си-

стему саме як систему, організацію, саме як структурно-функціональну ієрархію рівнів емерджентних властивостей.

Важливо відрізнити складність як феномен від такого феномена, як кількість та різноманіття зв'язків між елементами системи. Кількість не завжди означає якість: система, що складається з величезної кількості елементів, які пов'язані між собою багатьма різноманітними зв'язками, може мати порівняно просту структуру, тобто порівняно малу кількість організаційних рівнів. Названі вище понятійно-концептуальні розробки є важливими для сучасної науки, оскільки сьогодні поняття складності часто-густо зводиться або до кількості зв'язків між елементами чи фізичної динаміки елементів (вульгарний атомізм), або ж до форми чи фізичної динаміки цілого (вульгарний холізм) [2, с. 736–737]. Отже, сьогодні складною зазвичай вважають систему, взаємодія між елементами якої породжує такі властивості, які жодним чином неможливо звести до суми властивостей частин.

Системний підхід, як його визначено у «Філософському енциклопедичному словникові», є загальнонауковою методологічною концепцією, особливою стратегією наукового пізнання і практичної діяльності, яка зорієнтована на розгляд складних об'єктів як деяких систем [11, с. 584]. Іншими словами, системний підхід є протилежністю фізичного редукціонізму, який зводить феномен системи до феномена цілого (вульгарний холізм) або до феномена сукупності часток (вульгарний атомізм). Боротьба з цим типом редукціонізму має дуже давню історію. Величезний внесок у подолання фізичного редукціонізму у сучасній науці зробила школа холізму, послідовники якої, подібно до Аристотеля, стверджували у своїх працях, що «ціле більше, ніж сума його частин». Один з найбільш яскравих представників школи холізму Ян Смутс у своїй праці «Холізм і еволюція» довів, що знання про предмет як про цілісну систему неможливо отримати шляхом вивчення відокремлених елементів цієї системи, що необхідно також ретельно дослідити функціональні та структурні відношення між цими елементами [3, с. 52–60]. Дещо раніше згубність фізич-

ного редукціонізму наочно продемонстрував і Олександр Богданов у своїй праці «Тектологія» [1], яка стала предтечею сучасної кібернетики і теорії систем та багатьох інших дисциплін, які сьогодні характеризують як комплекс наук про складність. У межах цього комплексу було розроблено потужний математичний інструментарій теорії систем, який отримав широке міждисциплінарне застосування. Деякі мислителі (наприклад, Еріх Янч) використовували концептуальний апарат теорії систем для того, щоб об'єднати всі відомості про еволюцію фізичних, хімічних, біологічних та соціальних систем в одну цілісну картину еволюції Всесвіту. Дискурс навколо побудови таких моделей глобальної еволюції або картин мегаісторії [12] можна вважати одним із проявів сучасного дискурсу про системний підхід. Особливо тут варто відзначити такий напрям наук про складність, як синергетику: внесок теоретиків цієї школи в розвиток концепції універсального еволюціонізму є надзвичайно вагомим. Таким чином, Смутс, Богданов та розробники теорії систем зробили суттєвий внесок у подолання фізичного редукціонізму в науковому дискурсі, що посприяло становленню сучасного системного підходу.

Для того, щоб досягти основної мети даної роботи, необхідно експлікувати поняття інтегрального підходу як інтегральної методології наукового пізнання. Розробники інтегральної методології зазвичай виокремлюють чотири фундаментальні наукові методи [13], які ми в цій праці позначатимемо як фізичний, системний, культурологічний та психологічний. Фізичний (або просторово-часовий, або формальний) підхід до пізнання має справу саме з формальною стороною знання, саме з феноменом просторово-часового континууму. Якщо ми досліджуємо вагу чи довжину об'єкта, його рух, випромінювання чи щільність – ми використаємо саме фізичний підхід до пізнання, фізичний спосіб інтерпретації досвіду. Важливо зауважити, що фізичний метод є застосовним як у природничих науках, таких як географія, так й у соціальних науках. Такі дисципліни, як демографія або економіка здатні

обмежуватися лише фізичним методом у своєму теоретизуванні. Але чи має цінність такий методологічний аскетизм, а якщо має, то чи повинен він компенсуватися тісною співпрацею з іншими дисциплінами – ці питання ми розберемо пізніше. Наступний підхід до пізнання у інтегральній методології – системний, або кібернетичний, або структурно-функціональний. Якщо ми досліджуємо системні характеристики емпіричного об'єкта: структурні рівні, функціональні зв'язки між елементами, режим організаційної еволюції тощо – то йдеться вже про використання другого, системного підходу. Системний підхід відкриває нам двері у світ структурних процесів, у світ функціональної взаємодії, який неможливо завести до світу фізичного руху, а тому й неможливо вивчити виключно фізичним методом. Такі феномени, як, наприклад, складність, неможливо дослідити виключно за допомогою формально-фізичного підходу, їхнє вивчення вимагає від дослідника володіти також і системним підходом. Про культурологічний підхід мова заходить тоді, коли ми замість об'єктивного методу використовуємо інтерсуб'єктивний метод дослідження. Культурологічний підхід відкриває нам світ етнокультурного різноманіття, світ волі та вибору, світ емоцій, намірів та думок. Культурологічний підхід працює як з усвідомленим вмістом свідомості, так і з неусвідомленим вмістом: навичками, символами, цілями, поняттями та загалом сенсами. Якщо ж ми хочемо вивчити не вміст свідомості суб'єкта, а саму свідомість: характер, інтелект, моральні цінності – це можливо зробити лише за допомогою четвертого, психологічного методу, лише шляхом психологічного підходу до пізнання. Іншими словами, психологічний метод відкриває нам світ інтелектуальних здібностей, цінностей, етичних поглядів, ментальностей та характерів – тобто, світ духовного. Таким чином, інтегральна методологія, яка втілена у концепції «AQ», розрізняє та поєднує об'єктивний метод (позначається метафорою «Воно»), інтерсуб'єктивний метод (позначається метафорою «Ти») та суб'єктивний метод пізнання (позначається метафорою «Я»). Існує дуже багато графічних представлень концепції «AQ», але в

цій статті ми будемо спиратися на таке представлення, що наведено на рис. 1.

Психологічний метод: <i>Свідомість Світосгляд Цінності Інтелектуальні здібності Ідентичність</i>	"Я"	Фізичний метод: <i>Об'єм та щільність Спектр випромінювання Координати часу і простору Рух Форма</i>	"Воно"
Культурологічний метод: <i>Мова Мислення Етнічна культура Історична пам'ять Текст</i>	"Ти"	Системний метод: <i>Рівні організації системи Взаємодія елементів Структура системи Емерджентні ефекти Режим еволюції</i>	"Воно"

Рис. 1: Чотири фундаментальні методи наукового пізнання в концепції «AQ»

Як роз'яснює концепцію «AQ» гарвардський доктор педагогічних наук Сюзан Кук-Гройтер, незважаючи на слово «всі» у вислові «всі квадранти», інтегральна методологія не претендує на те, що всього існує лише чотири можливі перспективи, лише чотири методи наукового пізнання. Але ці чотири перспективи універсальні і, таким чином, є невід'ємною частиною нашого існування. Найкращим доказом цієї універсальності, на думку Вілбера та Кук-Гройтер, є те, що займенники першої («Я»), другої («Ти») і третьої особи («Він» або «Воно») є в усіх основних мовах. Кук-Гройтер зауважує, що в англійській мові потрібно розрізняти дві форми займенника «Ти»: якщо «Ти» сприймається як об'єкт, то це означає його об'єктивацію й перетворення на «Во-

но». Іншими словами, займенник «Я» позначає мовця, займенник «Ти» – людину, з якою говорять, а займенник «Воно» – людину або об'єкт, про які ми говоримо. Тому Кук-Гройтер стверджує: «Щоб бути реальним «Ти» (у розумінні Мартіна Бубера, який протиставляв відношення «Я – Ти» відношенню «Я – Воно»), має бути живе міжособистісне спілкування: визнання інтерсуб'єктивного простору – визнання того, що я бачу тебе як тебе і ти бачиш мене як мене – і ми обидва бачимо і визнаємо один одного» [13, с. 5]. Таким чином, за Кук-Гройтер, я можу вивчати, наприклад, людину або шляхом системного аналізу її об'єктивної поведінки (об'єктивний підхід, займенник «Воно»), або шляхом культурологічного аналізу її комунікації чи самокомунікації (інтерсуб'єктивний підхід, займенник «Ти»), або шляхом духовно-психологічного аналізу її інтелектуальних здібностей чи моральних цінностей, шляхом виявлення свідомісного підґрунтя її повідомлень, думок чи рішень (суб'єктивний підхід, займенник «Я»).

Тепер, коли достатньою мірою здійснено експлікацію поняття системного підходу до дослідження складних систем та поняття інтегрального підходу до дослідження складних систем, можливо осмислити центральну проблему цієї статті – питання співвідношення цих підходів. Із названих вище визначень зрозуміло, що неможливо говорити про взаємовиключність чи взаємодоповнюваність цих підходів, оскільки концепція інтегрального підходу включає в себе концепцію системного підходу. Як і системний підхід, інтегральний підхід є несумісним з усіма проявами фізичного редукціонізму, які заперечують чи викривлюють поняття системи, організації, структури, функціональності, у той чи інший спосіб зводячи феномен системи до феномена тіла, а феномени структури й функціональності – до феноменів простору й часу. Але інтегральний підхід, на відміну від системного, є несумісним і з системним редукціонізмом, який шляхом заперечення чи викривлення зводить поняття цінностей, інтелекту, моралі, свідомості, життя та комунікації до понять складнос-

ті, самоорганізації та зв'язку. Таким чином, інтегральний підхід до дослідження складних систем включає в себе системний підхід до дослідження складних систем, та, в такий спосіб, унеможливорює редукціоністське використання інтегрального підходу.

У статті було порушено проблему визначення співвідношення системного та інтегрального підходів до дослідження складних систем. У процесі осмислення цієї проблеми було виявлено необхідність експлікувати поняття складності, системного підходу та інтегрального підходу. Складність було визначено як характеристику структури системи, як організованість чи емерджентність, як наявність у цілому системи таких властивостей, які неможливо звести до властивостей часток цієї системи. Системний підхід було визначено як підхід, який вивчає системи саме як системи: він уникає зводити системи до лише фізичних тіл, та, таким чином, є вільним від усіх проявів фізичного редукціонізму. Поняття інтегрального підходу було розкрито як поняття підходу, який повноцінно включає в себе фізичний, системний, культурологічний та психологічний підходи до пізнання, та, таким чином, долає усі прояви як фізичного, так й системного редукціонізму. У результаті порівняльного аналізу системного та інтегрального підходів до дослідження складних систем було виявлено, що інтегральний підхід за визначенням включає в себе системний підхід, долаючи як фізичний, так і системний редукціонізм.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Богданов А. А.* Тектология: Всеобщая организационная наука: в 2-х кн. М. : Экономика, 1989.
2. *Князева Е. Н.* Атомизм и холизм в современной теории сложности // *Философия и культура*. 2013. № 6. С. 736–745.

3. *Князева Е. Н.* Философия науки. Междисциплинарные стратегии исследований: учебник для бакалаврата и магистратуры / Е. Н. Князева. М. : Издательство Юрайт, 2019. 289 с.
4. *Лук'янець В. С.* Ключові напрями сучасного оновлення методологічної бази науки / Лук'янець В. С. та ін. // Індустрія наукових знань доби високої електроніки. Монографія. К. : УкрСіч, 2013. С. 19–144.
5. *Морен Э.* Метод. Природа Природы. М. : Прогресс-Традиция, 2005. 464 с.
6. *Николис Г., Пригожин И.* Познание сложного. М., 1990. 343 с.
7. Новая философская энциклопедия. М. : Мысль, 2010. Т. 1. 744 с.
8. *О'Коннор Дж.* Искусство системного мышления: Необходимые знания о системах и творческом подходе к решению проблем. М. : Альпина Бизнес Букс, 2006. 256 с.
9. *Пилюгин С. Ю.* Развитие теории гладких динамических систем в XX веке // Математика XX века. Взгляд из Петербурга : сборник статей / В. М. Бабич и др. Москва : Изд-во МЦНМО, 2010. С. 152–165.
10. *Ратников В. С.* Феномен сложности как предмет философско-методологического осмысления (о сложности нанотехнологии) // Філософські науки: Збірник наукових праць. Суми : СумДПУ ім. А. С. Макаренка, 2009. С. 3–12.
11. Філософський енциклопедичний словник / В. І. Шинкарук та ін. Київ : Абрис, 2002. 742 с.
12. *Christian D.* Maps of Time: An Introduction to Big History. Berkeley : University of California Press, 2004. 642 p.
13. *Cook-Greuter S. R.* AQ as a scanning and mapping device // AQAL : Journal of integral theory and practice. Boulder : Integral Institute. Vol. 1, No 3., fall 2005. P. 1–17.
14. *Johnson N. F.* Simply complexity: A clear guide to complexity theory. Oneworld Publications, 2009. 256 p.
15. *Johnson S.* Emergence: The Connected Lives of Ants, Brains, Cities. New York : Scribner. 2001. 288 p.
16. *Volckmann R.* Complexity and Integral Theory // Integral Leadership Review. Volume 7, number 2, march 2007. URL: <http://integralleadershipreview.com/5387-coda-complexity-and-integral-theory/> (Last accessed: 26.04.2019).

REFERENCES

1. Bogdanov, A. (1989). *Essays in Tektology: The General Science of Organization*. In 2 volumes. Moscow: Economics. [In Russian].
2. Knyazeva, E. (2013). Atomism and holism in modern complexity theory. *Filosofiya i kul'tura. (Philosophy and culture)*, 6, 736-745. [In Russian].
3. Knyazeva, E. (2019). *Philosophy of science. Interdisciplinary research strategies: a textbook for undergraduate and graduate studies*. Moscow: Publishing house Urait. [In Russian].
4. Lukianets, V. (2013). The key directions of modern updating of methodological basis of sciences. In V. Lukianets & others (Eds.), *The industry of scientific knowledge in the era of high electronics* (pp. 19-144). Kyiv: UkrSich. [In Ukrainian].
5. Moren, E. (2005). *Method: The Nature of Nature*. Moscow: Progress-Tradition. [In Russian].
6. Nicolis, G., & Prigogine, I. (1990). *Exploring Complexity*. Moscow. [In Russian].
7. *New philosophical encyclopedia*. (2010). (2nd Ed.) Vol. 1. Moscow: Thought. [In Russian].
8. O'Connor, J. (2006). *The Art of Systems Thinking: Essential Skills for Creativity and Problem Solving*. Moscow: Alpina Business Books. [In Russian].
9. Pilyugin, S. (2010). Development of the theory of smooth dynamical systems in the 20th century. In V. Babich & others; A. Vershik (Ed.), *Mathematics of the 20th Century: A View from Petersburg* (pp. 152-165). Moscow: MCCME Publishing House [In Russian].
10. Ratnikov, V. (2009). The phenomenon of complexity as an object of philosophical and methodological comprehension (about nanotechnology complexity). In *Philosophical sciences: collection of scientific papers* (pp. 3-12). Sumy: A. S. Makarenko Sumy State Pedagogical University. [In Russian].
11. Shinkaruk, V., Ozadovska, L., Polischuk, N., Pokarzhevskaya, I. (Eds.). (2002). *Philosophical encyclopedia dictionary*. Kyiv: Abris. [In Ukrainian].
12. Christian, D. (2004). *Maps of Time: An Introduction to Big History*. Berkeley: University of California Press.

13. Cook-Greuter, S. R. (2005). AQ as a scanning and mapping device. *AQAL: Journal of integral theory and practice*, Vol. 1, No 3, 1-17.
 14. Johnson, N. F. (2009). *Simply complexity: A clear guide to complexity theory*. Oneworld Publications.
 15. Johnson, S. (2001). *Emergence: The Connected Lives of Ants, Brains, Cities*. New York: Scribner.
 16. Volckmann, R. (2007, March). Complexity and Integral Theory. *Integral Leadership Review*, Vol. 7, No. 2. Retrieved from <http://integralleadershipreview.com/5387-coda-complexity-and-integral-theory>
-

Oleksandr Zhulenkow

post-graduate student of the department of logic and methodology of science,
H. Skovoroda Institute of Philosophy of the NAS of Ukraine,

e-mail: szhulenkow@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9633-2872>

Comparative Philosophical Analysis of Systems and Integral Approaches to Study Complex Systems

Abstract

Article devoted to the problem of comparison of concepts of systems and integral approaches to study complex systems. Research problem is actual and important because it is impossible to comprehensively understand the phenomenon of complexity without systems approach. But understanding the concept of complexity and other concepts of systems approach is not enough for comprehensive understanding of being: systems approach passes by all culturological and psychological phenomena. It was explicated concept of complexity, concept of systems approach and concept of integral approach in order to comprehend the problem of comparison of systems and integral approaches to study complex systems. Complexity was defined as characteristic of structure of system. Structure was defined as the totality of interrelationships between a system's constituents. Here, the complexity of a structure is equated to the degree of its organization and is determined by way of analysis of the system's emergent properties. It is important to note that in this article complexity is defined as a relative phenomenon. It was comprehended the phenomenon of reductionism, physical and systemic types

of reductionism were distinguished. System approach was defined as approach that studies systems as systems: because of nonreducing systems to physical bodies systems approach is free from all manifestations of physical reductionism. Integral approach was explicated as approach to cognition that includes all fundamental ways of interpretation of cognition. As a result of comparative philosophical analysis of systems and integral approaches to studying complex systems conclusion was reached that integral approach includes systems approach by definition, overcoming not only the physical type of reductionism, but the systemic type also.

Keywords: *complexity, systems approach, structure, integral approach, reductionism*

Александр Жуленков

*аспирант отдела логики и методологии науки Института философии имени Г. С. Сковороды НАН Украины, e-mail: szhulenkow@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9633-2872>*

Сравнительный философский анализ системного и интегрального подходов к исследованию сложных систем

Аннотация

В статье поднимается проблема соотношения системного и интегрального подходов к исследованию сложных систем. Актуальность исследуемой проблемы обусловлена тем, что полноценно понять феномен сложности без системного подхода невозможно. Одновременно с этим, системный подход оставляет без внимания любые психологические и культурологические факторы. С целью осмысления поднятой проблематики было эксплицировано понятие сложности, системного подхода и интегрального подхода. В процессе осуществления философского анализа данной проблемы был осмыслен феномен редукционизма, выделены физический и системный типы редукционизма. В результате сравнительного анализа системного и интегрального подходов к исследованию сложных систем было обнаружено, что интегральный подход по опреде-

лению включает в себя системный подход, преодолевая не только физический, но и системный редукционизм.

Ключевые слова: сложность, системный подход, структура, интегральный подход, редукционизм.

ФІЛОСОФІЯ ПРАВА

УДК 340.12:341.171:172.3

DOI 10.35423/2078-8142.2019.1-2.08

М. В. Несправа,

кандидат філософських наук, доцент,

доцент кафедри соціальних наук

Дніпропетровського державного університету внутрішніх справ,

e-mail: n.nesprava@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0415-1837>

ХРИСТИЯНСЬКИЙ ЕТОС ЯК АКСІОЛОГІЧНА ОСНОВА ЄВРОПЕЙСЬКОГО ПРАВА

Досліджено ціннісну основу європейського права. Показано, що такі його складові, як повага людської гідності, свобода, демократія, рівність, солідарність, правова держава, верховенство права і дотримання прав людини мають біблійське коріння. Надана характеристика змісту християнського етосу як структурованої системи моральних цінностей. Проаналізовані основні філософські концепції, які розкривають вплив християнської моралі на формування європейського права. Доведено, що християнська традиція мала вирішальне значення у процесі формування правової системи ЄС і є запорукою збереження її атрактивної енергії.

Ключові слова: європейське право, європейські цінності, християнський етос, Європейський Союз.

Складні соціально-політичні процеси в Європейському Союзі, які свідчать про кризу європейської ідентичності, змушують політиків і вчених згадати ті ідеї, які стали рушійною силою євроінтеграції, та під новим кутом зору поглянути на ті фундаментальні цінності, на яких ґрунтується європейське право.

Християнська традиція, котра лежить в основі європейської культури і виступає джерелом, зокрема, і права ЄС, має бути розглянута в якості моральної сили, що сприятиме зміцненню базових європейських цінностей. Визначення аксіологічної основи європейського права має кардинальне значення для наукового обґрунтування його морального вмісту та визначення перспектив подальшого розвитку за нових соціально-політичних умов, а також практичного вдосконалення базових положень права ЄС. Розуміння морального базису європейського права допоможе також ефективніше спрямувати правотворчу діяльність в Україні у напрямку наближення українського права до стандартів Євросоюзу.

Питання співвідношення та взаємодії права і моралі, права і релігії, а також ціннісного вмісту права є центральними у філософії права. Їм були присвячені праці видатних філософів Середньовіччя і Нового часу, серед яких особливо виділяються концепції Фоми Аквінського і Іммануїла Канта. Сучасні доробки представлені у працях багатьох західних, російських і вітчизняних вчених. Грунтовні дослідження проблематики співвідношення моралі та права містяться у працях Елізабет Консенза, Семін Спіч Ланга, Джилі Столпер. Проблеми релігії, права і прав людини у західній традиції розробляє Джон Вітте, приділяючи особливу увагу ролі кальвінізму. Норман Дое присвятив свої праці праву і релігії в Європі, але йдеться в них переважно про законодавче регулювання релігійних відносин. Коул Дюрхам і Брет Шарфс представили порівняльний аналіз перспектив розвитку взаємодії релігії та права на міжнародному і національному рівнях. Ладіслаас Орсі та Петер Хуїзінг вивчають особливості канонічного права. Девід Поклінгтон здійснює компаративістські розвідки щодо католицьких і протестантських підходів до права. Сільвіо Феррарі досліджує особливості співвідношення релігії та права у секуляризованому світі. Російські науковці Юрій Ірхін та Юрій Ключников розглядають взаємозв'язок моралі, права і політики. Петро Баренбойм і Аркадій Тер-Акопов

розкривають вплив біблійних заповідей на сучасне право, при цьому П. Баренбойм акцентує увагу на Старому Заповіті, а А. Тер-Акопов – на християнстві як метаправі сучасних правових систем. Але ці дослідники залишають поза увагою проблеми європейського права. Глибокий аналіз аксіології права міститься у працях українських правознавців Олега Бандури і Миколи Колеснікова. Загальнотеоретичні проблеми співвідношення права і релігії розглядає Дмитро Вовк. Значення взаємозв'язку релігії і права розкриває Микола Палій. Права людини у природно-правовій думці католицької церкви є предметом дослідження Сергія Рабіновича. А Олег Форостюк коментує законодавство України у контексті правового регулювання релігійних відносин.

Втім, не зважаючи на численні дослідження, об'єктом яких є ціннісний моральний та/або релігійний вміст права, проблема аксіологічної основи європейського права залишається відкритою.

Мета статті полягає в тому, щоб розкрити роль християнських цінностей у формуванні системи європейського права.

У 2017 р. Європейський Союз відзначив три знакових ювілеї. 25 березня 1957 р. було підписано Договір про заснування Європейської Спільноти, з яким 60 років було створено організаційну структуру, яка покликана забезпечити соціально-економічну інтеграцію Європи. 7 лютого минуло чверть століття від дня підписання Маастрихтського Договору, який поклав початок існуванню власне Європейського Союзу як унікального міжнародного утворення. 13 грудня виповнилося 10 років з дня підписання Лісабонського Договору, який ще називають малою Конституцією ЄС і який дав старт якісно новому етапу функціонування Союзу. Ці акти мають колосальне значення, оскільки саме вони складають каркас сучасної європейської правової системи. Втім, ювілейний рік виявився для ЄС «святком зі сльозами на очах» – стільки кардинальних проблем одночасно звалилося на європейців. Стало зрозуміло, що будівля Євросоюзу, зокрема

його несуча правова конструкція, потребує реставрації. Але для цього необхідно, перш за усе, згадати ті цінності, на яких тримається ця конструкція. Як зазначає Олег Бандура, цінності відіграють особливу роль у праві – в удосконаленні правової реальності, діяльності людини як правової істоти, визначають мету пізнавальних процесів у сфері права [1, с. 45].

Відзначимо, що поняття «європейське право» є досить багатограним. У широкому сенсі європейське право можна розуміти як сукупність ціннісних, юридичних, соціальних, історичних, інституційних та інтелектуальних елементів, які є спільними для європейської правової системи, і у цьому сенсі це поняття може трактуватися як західне право. У більш вузькому конкретному визначенні європейське право включає ті наднаціональні нормативно-правові акти, які прийняті першою чергою Європейським Союзом, а також Радою Європи, та які об'єднують більшість національних правових систем в Європі. У контексті нашого дослідження слід звернути особливу увагу на те, що формування означених інституцій, їх принципи і норми визначають європейські цінності. У загальному вигляді посилання на ці цінності міститься у Статуті Ради Європи (1949), де йдеться про відданість духовним та моральним цінностям, які є спільною спадщиною європейських народів і справжнім джерелом індивідуальної свободи, політичної свободи та верховенства права, принципи, які формують основу справжньої демократії [2]. У більш розробленому вигляді означені цінності були закріплені у Маастрихтському договорі (1997) та уточнені у Лісабонському договорі (2007) про Європейський Союз: «Союз заснований на цінностях поваги людської гідності, свободи, демократії, рівності, правової держави і дотримання прав людини, включаючи права осіб, що належать до меншин. Ці цінності є спільними для держав-членів у рамках суспільства, що характеризується плюралізмом, недискримінацією, терпимістю, справедливістю, солідарністю і рівністю жінок і чоловіків» [3]. Розгалужене тлумачення аксіологічних основ ЄС дає Хартія основних свобод Єв-

ропейського Союзу (2000): «Усвідомлюючи своє духовне і моральне надбання, Європейський Союз ґрунтується на неподільних і загальних цінностях – гідність людини, свобода, рівність і солідарність; він спирається на принципи демократії та правової держави. Він ставить людину в основу своєї діяльності, засновуючи громадянство Європейського Союзу і створюючи простір свободи, безпеки та правосуддя» [4].

Європейські цінності – це складне духовно-моральне утворення. І хоча правове закріплення вони отримали лише наприкінці ХХ ст. можна з упевненістю стверджувати, що вони були сформовані протягом багатьох століть на ниві християнської етики. Виражається етика християнства в християнському етосі. Етос – це структурована система цінностей, яка формує стиль життя як індивідуумів, так і соціальних груп. Етос являє собою ті моральні сили, які визначають світосприйняття і діяльні орієнтації. Наріжним каменем християнського етосу постає милосердя, що його проповідував Христос. А його ключовою властивістю є людинолюбство. У Євангелії знаходимо не лише зрозумілу заповідь: «Полюби ближнього твого, як самого себе» (Мтф. 22:39), а й більш складну когнітивну модель: «Любіть ворогів ваших, благословляйте тих, хто проклинає вас, хто ненавидить вас, і моліться за тих, хто кривдить вас і жене вас, щоб вам бути синами Батька вашого небесного» (Мтф. 5: 43–46). Особливим чином християнська людяність і солідарність виражена у словах Святого Павла: «Чи страждає один член, страждають з ним усі члени; і коли радіє один член, з ним радіють усі члени» (Рим. 3:37–38). Усе це – закони християнського життя. І саме цей зміст християнського етосу – милосердя, любов і повага до гідності кожної людини як творіння Божого – віками був ідентифікаційним маркером Європи і визначив подальшу гуманістичну спрямованість європейського права.

Хоча євангельські заповіді і є стрижнем християнського етосу, однак його джерела є значно глибшими і сягають аж Мой-

сеєвих скрижалей. Саме у ветхозавітні часи були закладені ті правові основи, які через віки трансформувалися у принципи європейського права.

Щоб зрозуміти першість правової філософії П'ятикнижжя, відзначає Петро Баренбойм, потрібно вирізнити такі її складові, як:

а) подання права як вищої духовної цінності, заснованої на моралі і взаємозалежної з нею;

б) неможливість засвоїти цю правову систему повною мірою людям з рабською психологією;

в) необхідність попереднього узгодження з людьми пропонувананих їм правових і моральних норм;

г) конкретні принципи підпорядкування царів законам і обмеження царської влади (Другозаконня);

д) виділення самостійних судових функцій (Исход) і засноване на цьому пізніше верховенство суддів (Книга Суддів) у передцарському періоді історії (близько двох століть) [5].

Як бачимо, конституційні принципи свободи, прав людини, обмеження самодержавства, незалежності суду, поділу влади, а також вимога поваги до жінки беруть початок безпосередньо з Біблії. Для нашого дослідження важливо підкреслити, що у Старому Заповіті вперше в історії людства містяться норми про зв'язок моралі і права, про необхідність засновувати власну правову поведінку людини на певних вищих цінностях, а не тільки на раціональності, доцільності, як намагаються це підносити сучасні апологети секуляризму в європейському праві. Саме зі Старого Заповіту йде християнський принцип, відповідно до якого визнається тільки право, котре засноване на моралі. Зрощена на ґрунті Мойсеевих заповідей, моральність християнського етосу набуває найвищого змісту у згаданих вище імперативах милосердя і любові, а також у невідомих ніде, крім християнства, принципах ненасильства («Якщо людина вдарить вас по одній щоці, підставте іншу щоку» (Лк. 6:29) і прощення гріхів («Пробач нам наші провини, як і ми прощаємо тих, хто вчинив

проти нас» (Мф. 6:12). Згодом біблійські приписи трансформувалися в європейській правовій традиції на загальні філософсько-правові засади взаємозв'язку права, моральності, справедливості.

Найглибші філософські розробки християнського етосу як базису правової надбудови містяться у працях Фоми Аквінського (хоча, на відміну від Аристотеля, він цей термін і не вживав). Аквінат представив каркас моральної побудови людської душі, який складається з кардинальних чеснот. Стрижнем у цьому каркасі постає така кардинальна чеснота, як справедливість. Саме справедливість є джерелом права. Розвиваючи ідею про пріоритетність моралі, Аквінський відзначає, що метою закону є суспільне щастя, тому всякий інший припис, котрий стосується будь-якої індивідуальної дії, з необхідністю буде позбавлений природи закону в усьому, що не відноситься до загального блага. Аквінат заклав підвалини фундаментальних для європейського права понять природного і позитивного права. Видатний теолог впевнений, що кожен закон кінець кінцем впливає з того, що він називає вічним законом. Природний закон є лише продовженням вічного закону, бо Бог дає нам настанову на остаточне щастя, впроваджуючи в нас як загальне знання, так і схильність до добра. Природний закон є фундаментальним принципом, який витканий у тканину нашої природи і дає нам бажання тих благ, які сприяють процвітанню людини. Аквінський не вважає, що наш характер повністю визначає наш вибір, про що свідчить те, що ми іноді приймаємо рішення, які суперечать нашим сформованим моральним звичкам як справедливості. Отже, природний закон не є зовнішнім імперативом. Як стверджує Аквінат, з приписів природного закону, як із загальних і до того ж неоднозначно трактованих джерел, людський розум повинен приходити до конкретних питань, які належать більш особливим принципам. Ці виведені людським розумом особливі встановлення називаються людськими законами, або позитивним правом [6]. Із

цього робимо висновок, що саме зароджений Божественним законом і збудований природним законом моральний каркас людини (або ж етос) є ціннісною основою позитивного права.

Розроблені Аврелієм Августином і Фомою Аквінським постулати стали нормативною основою християнського канонічного права. Відтак, у канонічні збірки та коди були включені заповіді божественного права, природні або позитивні. Ці настанови набули силу законів, обов'язкових для виконання як для Церкви в цілому або її частин, так і для окремих осіб. Важливо підкреслити, що відповідно до законів діалектики канонічне право, з одного боку, є продуктом християнського етосу, а з іншого – у процесі свого функціонування воно впливає на формування нових граней цього комплексного морального утворення. «Функція канонічного права в літургії, проповіді та соціальній діяльності передбачає розвиток та підтримку тих інститутів, які вважаються найбільш придатними для особистого життя та віри членів церкви та їх покликання у світі, – зазначають Ладіслаас Орсі та Петер Хуїзінг. – Таким чином, ця функція стосується постійної адаптації канонічного права до обставин того часу, а також до особистих потреб» [7].

Численні інститути та поняття канонічного права суттєво вплинули на світське право країн Європи: наприклад, шлюбне право, закони про зобов'язання, про способи придбання майна, володіння, заповідання, юридичні особи, закон кримінального процесу, і закон про докази та свідчення. Міжнародне право своєю суттю завдячує каноністам і теологам, а сучасна ідея держави спирається на ідеї, розроблені середньовічними каноністами стосовно конституції церкви. Недарма Паоло Карроза відносить християнську теологію та канонічне право до тих традицій, з яких виникло європейське право [8].

Протестантизм, який у 2017 р. відзначив своє 500-річчя, діалектично продовжив католицьку теологічну традицію. Провівши компаративістський аналіз реформістських і католицьких постулатів, Девід Поклінгтон дійшов висновку, що протестант-

ський рух можна розглядати як процес, котрий веде від загальнохристиянського поняття природного права (natural law) до природних прав (natural rights) та до прав людини (human rights). Він посиляється на Юргена Молтмана, який стверджував, що права людини та особисті свободи, свобода віросповідання, свобода віри та совісті, демократичні форми правління та ліберальні погляди на життя: все це зростало разом з протестантизмом [9]. Таким чином, протестантський етос як складова загальнохристиянської моральної традиції значно вплинув на формування сучасних європейських цінностей, а відтак і на європейське право.

Водночас, розроблений теологами концепт природного права отримав розвиток також у філософії Нового часу. Але якщо Фома Аквінський концентрувався на кардинальній чесноті справедливості як стрижні християнського етосу і у цьому контексті на проблемі співвідношення моралі та права, то у Новий час на порядок денний виходить екзистенціальна дилема взаємозв'язку прав людини, її свободи з відповідальністю та обов'язками. Філософські доктрини, в яких розглядаються різноманітні детермінанти права, зустрічаємо у Гуго Гроція, Бенедикта Спинози, Томаса Гоббса, Джона Локка, Шарля-Луї Монтеск'є, Жан-Жака Руссо, Георга Вільгельма Фрідріха Гегеля та інших мислителів. Але комплексна концепція, котра розкриває, яким чином право з необхідністю виростає з морального імперативу (у контексті нашого дослідження його можна назвати етосом), була розроблена Іммануїлом Кантом. І. Кант виходив з того, що кожна людина є абсолютною цінністю: людина – це завжди мета і ніколи – засіб. Як суб'єкт моральної свідомості, котрий докорінно вирізняється з навколишнього середовища тим, що здатний пізнати Бога, людина у своїй поведінці має керуватися веліннями морального закону, який є втіленням божественного провидіння. Відповідно, цей закон, який І. Кант називає «категоричним імперативом», має безумовний і апіорний характер, він не зумовлений зовнішніми чинниками та становить

внутрішню сутність людини. Категоричний імператив проголошує: «Чини так, щоб максима твоєї поведінки могла бути водночас і принципом загального законодавства». Фактично імператив є філософські формалізованою заповіддю Христа, який у Нагірній проповіді проголосив: «Усе чого ви бажаєте, щоб люди чинили вам, то й ви чинить їм!» (Мтф. 7: 12). Таким чином, постійно корелюючи свої ідеї з традиційною християнською етикою, Кант підкреслює, що обов'язок є найвищою формою моральної поведінки. Проте, наголошує філософ, далеко не кожна людина здатна обмежувати індивідуальну свободу тими межами, де починається свобода іншої людини. Сукупність умов, які обмежують свавілля одного стосовно інших через об'єктивний загальний закон свободи, він називає правом. Здійснення права вимагає, щоб воно було загальнообов'язковим. Для цього потрібно наділити право силою примусу. Надати праву примусовий характер здатна лише держава – первинний носій примусу у суспільстві. За таких умов право набуває форми закону. І Кант визначає державу як об'єднання «множинності людей, підпорядкованих правовим законам» [10]. Як бачимо, мислитель вирізняє поняття «право» і «закон». Право як суспільне явище є сукупним продуктом індивідуальних етосів, котрі мають за стрижень категоричний імператив. Закон – це формальний акт держави, який покликаний надати праву силу примусу. Саме цей зміст І. Кант вкладає в поняття «правова держава», і саме у цьому сенсі це поняття використовується як критерій членства в Європейському Союзі.

Слід нагадати, що від самого початку європейський проект був задуманий як ціннісно-орієнтоване цивілізаційне об'єднання. Один з його розробників Роберт Шуман вважав, що європейська уніфікація не зможе відбутися без «натхнення, що виходить з її християнських витоків», а Європа є «втіленням універсальної демократії, в християнському розумінні цього слова» [11, с. 50]. Єдність християнської традиції в європейському праві стала одним з важливих чинників, які уможливили успішну реалізацію проекту зі створення Європейського Союзу.

І хоча безпосереднє посилення на біблійні заповіді у нормативно-правових актах ЄС відсутнє, але тут можна згадати про «дух законів», сутність якого охарактеризував у XVIII ст. Шарль-Луї Монтеск'є. «Існує сильний аргумент на користь того, що сама ідея прав людини походить від природного права і, отже, є специфічно християнською концепцією», – стверджує у цьому зв'язку Девід Поклінгтон [9].

Не викликає сумнівів, що гуманістична спрямованість християнського етосу знайшла своє відображення у такому основоположному документі Ради Європи, як Європейська конвенція з прав людини, котра була прийнята у 1950 р., а також у Хартії основних прав Європейського Союзу, прийнятій у 2000 р. І хоча у цих документах йдеться, зокрема, про свободу думки, совісті та релігії, втім свобода релігії не означає свободу від релігії. «Не зважаючи на зменшення ваги релігії у визначенні колективних відносин, попит на неї як на основу взаємопорозуміння не зменшився, а зовсім навпаки, – стверджує Закі Лаїді. – Християнський європейський рух доводить, що інвазивні принципи ринку не можуть обійтися без будь-якої форми трансцендентності. Це означає, що принцип абсолютної свободи, на якому будувалася сучасна Європа, може нашкодити пошуку справжньої істини і сенсу її побудови [12, с. 69].

Християнські вимоги обмеження свободи на користь відповідальності стосуються і такого базового і чутливого соціального утворення, як сім'я. «Ми шкодуємо, що інші форми співжиття нині зрівнюються із сім'єю, заснованою на шлюбі як акті вільної і вірної любові між чоловіком і жінкою, а освячені біблійною традицією уявлення про батьківство і материнство як особливе покликання чоловіка і жінки в шлюбі витісняються із суспільної свідомості», – йдеться у спільній заяві Папи Римського Франциска і Святійшого Патріарха Кирила [13].

Відхід від християнських цінностей, секуляризаційний тиск вкупі з ісламською інтервенцією призвели до того, що хри-

християнський етос почав відчувати себе незатишно у духовно-етичному просторі Європи. Це призвело до зворотної реакції у вигляді піднесення націоналістичних і правих сил, котрі, як правило, сповідують традиційні цінності. Особливо критично ця тенденція проявила себе під час референдуму у Британії, котрий викликав Brexit, а також референдуму щодо незалежності у Каталонії, хвилі якого призвели до кризи в Іспанії та докотилися до найвіддаленіших куточків Євросоюзу. Нарешті, проблеми щодо верховенства права та порушення європейських цінностей в Угорщині та Польщі змусили Європарламент прийняти відповідні резолюції з попередженням про можливе позбавлення Будапешту і Варшави права голосу в Раді ЄС [14].

Беручи до уваги ці та інші аналогічні аргументи, ми намагаємо, що заради порятунку європейського соціуму слід відмовитися від моральної вседозволеності, натомість знов згадати біблійні заповіді та притаманні християнському етосу принципи самообмеження, відповідальності та солідарності, закріпивши їх на законодавчому рівні. Європа потребує вірності власному християнському корінню. Вона має зберегти свою душу, сформовану двотисячолітньою християнською традицією.

Отже, у широкому загальному розумінні європейське право являє собою сукупність правових систем, об'єднаних спільною культурно-цивілізаційною традицією Європи. У вужчому конкретному сенсі європейське право означає першою чергою наднаціональну правову базу Європейського Союзу, а також акти Ради Європи. Європейське право ґрунтується на європейських цінностях, таких як повага людської гідності, свобода, рівність, солідарність, дотримання прав людини, демократія, права держава і верховенство права, котрі за своєю суттю мають гуманістичний характер. Європейські цінності мають своїм джерелом біблійні заповіді. Основу цих цінностей утворив християнський етос як особлива духовно-етична система, котра визнає гуманістичне світосприйняття і діяльні орієнтації індивідумів і соціальних груп. Фундаментальними принципами християнського етосу є:

янського етосу є любов і милосердя, його специфічними ознаками є ненасильство і прощення гріхів. Роль моральних норм у формуванні системи права розглядали багато філософів, але найбільш обґрунтовані аргументи на користь пріоритетності християнського етосу містяться у концепціях Фоми Аквінського та Іммануїла Канта. Аквінат доводить це через категорію кардинальної чесноти – справедливості, та через винайдене ним явище природного права. Кант, відштовхуючись від сформульованого ним категоричного імперативу, логічно аргументує необхідність існування правової держави як гаранта балансу прав і свобод людини з відповідальністю і обов'язком як найвищими християнськими чеснотами.

Кожний історичний етап розвитку християнського етосу зробив свій внесок у формування європейського права: через філософсько-теологічні настанови, через канонічні норми, через протестантські принципи індивідуальної свободи, але головними завжди залишались євангельські заповіді, які мають яскраво виражений гуманістичний характер. Християнський дух криється в установчих документах і головних правових актах ЄС і Ради Європи, навіть за умови, що в них проголошується свобода віросповідання. Таким чином, можна вважати доведеним, що християнський етос становить аксіологічну основу європейського права.

Але останнім часом базові цінності, притаманні християнському етосу, в Європі почали розмиватися. Це означає, що уходить ґрунт з-під фундаменту європейської системи права. Втрачаючи опору, почала хитатися вся будівля Євросоюзу. Для того, щоб зняти напругу у суспільстві та реанімувати атрактивну енергію правової системи, першою чергою Лісабонського договору як малої конституції ЄС, треба повернути в європейське правове поле його аксіологічну основу – християнський етос.

Подальші розвідки у цьому напрямку можуть бути пов'язані з дослідженням моральних основ українського права та пошуком

шляхів підвищення ефективності правових механізмів із захисту базових цінностей суспільства.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бандура О. О. Аксиологія права як складова філософії права // Філософські та методологічні проблеми права. 2015. № 1–2 (9–10). С. 45–55.
2. Statute of the Council of Europe. London/Londres, 5.V.1949 // Official site of the Council of Europe. URL: <https://rm.coe.int/1680716109>
3. Договір о Європейском Союзе. Маастрихт, 7 февраля 1992 г. (текст с изменениями и дополнениями от 13 декабря 2007 года) // Офіційний сайт Верховної Ради України. URL: http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/994_029
4. Хартия основных прав Европейского Союза. Ницца, 7 декабря 2000 г. // Офіційний сайт Верховної Ради України. URL: http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/994_524
5. Баренбойм П. Д. Библейский момент философии права // Медиаглогол. Православный образовательный портал. URL: http://mediaglagol.com.ua/book/bibleyiskiy_moment_filosofii_prava_pd_barenboyim
6. Аквинский Ф. Сумма теологии. Том VI / пер. С. И. Еремеев. К. : Ника–Центр, 2010. 432 с. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/konfessii/summa-teologii-tom-6>
7. Orsy L. M., Huizing P. J. Canon law // Enciclopedia Britannica. URL: <https://www.britannica.com/topic/canon-law>
8. Carozza P. European law // Enciclopedia Britannica. URL: <https://www.britannica.com/topic/European-law>
9. Pocklington D. Catholic and Protestant approaches to law: convergence or divergence? // Law and Religion Scholars Network (LARSN) Annual Conference 2016. 10 May 2016. URL: <http://www.lawandreligionuk.com/2016/05/10/catholic-and-protestant-approaches-to-law-convergence-or-divergence/>
10. Кант И. Критика практического разума. СПб. : Наука, 1995. 528 с.
11. Vanheeswijck G. How can we overcome a politics of inarticulacy? // More Europe? A critical Christian inquiry into the process of European integration. Kampen : Pharos, 1997. P. 49–58. URL: https://books.google.com.ua/books?id=ADdo98pyUFsC&pg=PA280&lpg=PA280&dq=More+Europe?+A+critical+Christian+inquiry+into+the+process+of+European+integration.&source=bl&ots=Xod-UIxkXD&sig=xduweEIDI2XT97w2ivNRRkGSI_o&hl=ru&sa=X&ve

d=0ahUKEwid19y3-e_UAhWiHpoKHZ90CIAQ6AEIRTAF#v=onep-
onep-
age&q=More%20Europe%3F%20A%20critical%20Christian%20inqu
iry%20into%20the%20process%20of%20European%20integration.&f
=false

12. *Laidi Z.* A world without meaning: the crisis of meaning in international politics / transl. by J. Burnham, J. Coulon. New York : Routledge, 1998. 226 p.
13. Совместное заявление Папы Римского Франциска и Святейшего Патриарха Кирилла 13 февраля 2016 г. // Официальный сайт Русской Православной Церкви. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4372074.html>
14. Польщу можуть позбавити права голосу в ЄС // Укрінформ. 15.11.2017. URL: <https://www.ukrinform.ua/rubric-world/2345056-polsu-mozut-pozbaviti-prava-golosu-v-es-evroparlament-prijnav-rezoluciu.html>

REFERENCES

1. Bandura, O. O. (2015). Axiology of Law as a Component of Philosophy of Law. *Filosofs'ki ta metodolohichni problemy prava (Philosophical and Methodological Problems of Law)*, 1-2 (9-10), 45-55.
2. *Statute of the Council of Europe*. (1949). Retrieved from <https://rm.coe.int/1680716109>
3. *Treaty of Lisbon*. (2007). Retrieved from <http://en.euabc.com/upload/books/lisbon-treaty-3edition.pdf> [In Russian].
4. *Charter of Fundamental Rights of the European Union*. (2000). Retrieved from http://www.europarl.europa.eu/charter/pdf/text_en.pdf [In Russian].
5. Bareboim, P. D. (2016). Bible's Moment of Philosophy of Law. *Mediaglagol. Orthodox Educational Portal*. Retrieved from http://mediaglagol.com.ua/book/bibleyiskiy_moment_filosofii_prava_pd_barenboyim [In Russian].
6. Thomas Aquinas. – 2010. *Summa Theologiae*, VI. S. I. Yermeyev (Ed.). Kyiv: Nika-Centre. Retrieved from <https://azbyka.ru/otech-?ik/konfessii/summa-teologii-tom-6> [In Russian].
7. Orsy, L. M., Huizing, P. J. (2014). Canon law. *Enciclopedia Britannica*. Retrieved from <https://www.britannica.com/topic/canon-law>.
8. Carozza, P. (2015). European law. *Enciclopedia Britannica*. Retrieved from <https://www.britannica.com/topic/European-law>.

9. Pocklington, D. (2016). Catholic and Protestant approaches to law: convergence or divergence? *Law and Religion Scholars Network (LARSN) Annual Conference 2016. 10 May 2016*. Retrieved from <http://www.lawandreligionuk.com/2016/05/10/catholic-and-protestant-approaches-to-law-convergence-or-divergence>
 10. Kant, I. (1995). *Critique of Practical Reason*. St. Petersburg: Nauka. [In Russian].
 11. Vanheeswijck, G. (1997). How can we overcome a politics of inarticulacy? *More Europe? A critical Christian inquiry into the process of European integration* (pp. 49-58). Kampen: Pharos. Retrieved from https://books.google.com.ua/books?id=ADdo98pyUFsC&pg=PA280&lpg=PA280&dq=More+Europe?+A+critical+Christian+inquiry+into+the+process+of+European+integration.&source=bl&ots=Xod-UIxkXD&sig=xduweEIDI2XT97w2ivNRRkGSI_o&hl=ru&sa=X&ved=0ahUKEwid19y3-e_UAhWiHpoKHZ90CIAQ6AEIRTAf#v=onepage&q=More%20Europe%3F%20A%20critical%20Christian%20inquiry%20into%20the%20process%20of%20European%20integration.&f=false .
– Title from the screen.
 12. Laïdi, Z. (1998). *A world without meaning: the crisis of meaning in international politics*. J. Burnham, & J. Coulon (Transl.) New York: Routledge.
 13. Joint statement of the Pope Francis and His Holiness Patriarch Kirill. 13 February 2016. *Official site of Russian Orthodox Church*. Retrieved from <http://www.patriarchia.ru/db/text/4372074.html> [In Russian].
 14. Poland may be deprived of the right to vote in the EU (2017, November, 15). *Ukrinform*. Retrieved from <https://www.ukrinform.ua/rubric-world/2345056-polsu-mozut-pozbaviti-prava-golosu-v-es-evroparlament-prijnav-rezoluciu.html>. [In Ukrainian].
-

Mykola Nesprava

*Candidate of Philosophical Sciences (Ph. D.), Docent
Associate Professor of the Department of Social Sciences
Dniprovsk State University of Internal Affairs
e-mail: n.nesprava@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0415-1837>*

Christian Ethos as an Axiological Basis of European Law

Abstract

The purpose of the paper is to reveal the role of Christian values in the creating of European law system. The author relied on the opinion that, in a broad general sense, European law is a complex of legal systems, united by the common cultural and civilization tradition of Europe. In a narrower concrete sense, European law means, in the first, as the supranational legal basis of the European Union, and as the acts of the Council of Europe too. European law is based on humanistic European values such as human dignity, freedom, equality and solidarity; they are based on the principles of democracy and the rule of law. European values have their own sources in the biblical commandments. Christian ethos as a special spiritual and ethical system, which determines humanistic world perceptions and active orientations of individuals and social groups, designed the basis of these values. Love and charity are the fundamental principles of the Christian ethos, and nonviolence and forgiveness of sins are its specific features. The role of moral norms in the formation of law system was considered by many philosophers, but the most grounded arguments in favor of the priority of Christian ethos are contained in the concepts of Thomas Aquinas and Immanuel Kant. Aquinas proved this through the category of cardinal virtue - justice, and through the invented phenomenon of natural law. Kant, proceeding from the categorical imperative formulated by him, logically argued the need for the existence of Rechtsstaat as a guarantor of the balance of human rights and freedoms with responsibility and duty as higher Christian virtues. The author shows that every historical stage of Christian ethos development has contributed some innovations into the formation of European law: through philosophical and theological conceptions, through canonical norms, through the Protestant principles of individual freedom, but the gospel commandments, which have a pronounced humanistic character, have always remained the main. The Christian spirit lies in the constituent documents and the main legal acts of the EU and the Council of Europe, even if they declare freedom of religion. Thus, it can be considered proven that the Christian ethos constitutes the axiological basis of European law. But in recent years, the basic values inherent in the Christian ethos in Europe have begun to erupt. It means that the soil leaves the underlying foundation of the European law system. Losing support, the entire building of the European Union began to shake. In order to relieve tension in society and revive the attractive energy of the legal system, first of all, the Lisbon Treaty as a small constitution of the EU, it is necessary to return the axiological basis - the Christian ethos - to its legal area. The definition of the axiological basis of European law have fundamental importance

for the scientific substantiation of its moral content and for the decision about the prospects of its further development in the new socio-political conditions, as well as the practical improvement of the basic provisions of EU law. Understanding the moral basis of European law will also help to direct law-making activity in Ukraine towards approximation of Ukrainian law with the standards of the European Union more efficiently.

Keywords: *European law, European values, Christian ethos, European Union.*

Николай Несправа

*кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры социальных наук
Днепропетровского государственного университета внутренних дел
e-mail: n.nesprava@gmail.com*

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0415-1837>

Христианский этос как аксиологическая основа европейского права

Аннотация

В статье исследована ценностная основа европейского права. Показано, что такие ее составляющие, как уважение человеческого достоинства, свобода, демократия, равенство, солидарность, правовое государство, верховенство права и соблюдение прав человека имеют библейские корни. Дана характеристика содержания христианского этоса как структурированной системы моральных ценностей. Проанализированы основные философские концепции, раскрывающие влияние христианской морали на формирование европейского права. Доказано, что христианская традиция имела решающее значение в процессе формирования правовой системы ЕС и является залогом сохранения ее аттрактивной энергии.

Ключевые слова: *европейское право, европейские ценности, христианский этос, Европейский Союз.*

ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ

УДК 008: 316.77

DOI 10.35423/2078-8142.2019.1-2.09

М. С. Петрушкевич,
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри культурології та філософії
Національного університету «Острозька академія»
e-mail: mamasashy@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6077-3767>

АКТУАЛІЗАЦІЯ ІДЕЙ ТОРОНТСЬКОЇ ШКОЛИ У ДОСЛІДЖЕННІ РЕЛІГІЙНОЇ КОМУНІКАЦІЇ

У статті аналізується потенціал наукових ідей представників Торонтської школи комунікації для дослідження сучасного релігійного дискурсу, особливістю якого є масовий характер та використання технічних засобів. Розглянуто діяльність школи у другій половині XX століття, ідеї її представників Гарольда Інніса, Еріка Хевлока, Дороти Лі, Едмунда Карпентера, які досліджували різні аспекти засобів комунікації. Особлива увага приділена творчості філософа та літературного критика Маршала Маклюєна. Виокремлені головні блоки у доробку вченого, які можна ефективно застосовувати для дослідження масової релігійної комунікації: зміна форм комунікації визначає основні характеристики суспільної взаємодії; мас-медіа активно впливають на творення сучасної культури; розвиток електронних засобів масової комунікації призводять до зміни суспільства і сучасної людини. Нову площину для аналізу релігійних мас-медіа становить думка про домінування засобу комунікації над її змістом. Радіо та телебачення створюють і формують актуальну релігійну комунікацію, яка є кардинально відмінною від класичних форм релігійного спілкування. Робиться висновок про вплив електронних мас-медіа на конструювання соціа-

льної реальності, зміну способів передавання інформації у релігії, модифікацію самої релігії.

Ключові слова: *Торонтська школа комунікації, Маршал Маклюен, Гарольд Інніс, радіо, телебачення, електронні засоби комунікації, масова релігійна комунікація.*

Релігійна комунікація є складним феноменом духовного життя суспільства. Вона активно відображає усі зміни, які відбуваються у соціокультурному середовищі, тому і дослідження релігійної комунікації передбачає різні підходи, методи та акцентування уваги на специфічних аспектах цього феномена. Багатомановість поняття релігійної комунікації передбачає залучення низки експертних досліджень: релігієзнавчих, філософських, у сфері журналістики, соціологічних, культурологічних, історичних та інших.

На особливу увагу заслуговує сучасна релігійна комунікація, оскільки вона набула цілком нових рис під впливом розвитку масової культури та інформаційного суспільства. Йдеться про масову релігійну комунікацію, до якої належать релігійна преса, радіо та телебачення, релігійний контент в Інтернеті та нові медіа. Ця комунікація здійснюється насамперед за допомогою технічних засобів і її вивчення вимагає нових підходів, які не застосовувалися для осмислення таких традиційних елементів релігійного дискурсу, як молитва, сповідь, проповідь, одкровення, релігійний ритуал, канонічні тексти та ін.

Конвергентність, як одна з характеристик релігійних мас-медіа, має своєю передумовою складний аналіз не лише самої масової релігійної комунікації, а й середовища, в якому вона розгортається. Тому доречним є використання теорій масової комунікації для пояснення особливостей релігійних мас-медіа. Плідним у цьому напрямку видається використання ідей представників Торонтської школи комунікації, насамперед Маршала Маклюена.

Торонтська школа є швидше віртуальним, ніж реальним, об'єднанням спільних інтересів науковців [6], проте це не применшує евристичного потенціалу наукових ідей її представників та значення цих ідей для досліджень сучасної релігійної комунікації. Для формування положень цієї школи важливу роль відіграли ідеї Гарольда Інніса. У своїй праці «Імперія та комунікація» він досліджує зв'язок між тривалістю існування світових імперій та пануючими у них формами комунікації [8].

Ерік Хевлок також належить до цієї школи, і хоча професійно він займався античністю, проте основна ідея, яку він аргументував у своїх дослідженнях, стосувалася переходу грецького суспільства від усної до письмової комунікації як основної причини формування західного способу мислення [7]. Частково ідеї Торонтської школи поділяла Дороті Лі, яка займалася дослідженням лінійної та нелінійної кодифікації реальності.

Учасником Торонтської школи також називають Едмунда Карпентера, який на основі антропологічних досліджень аналізував візуальну комунікацію та вважається одним з ідейних засновників візуальної антропології. Саме його ідеї значною мірою суголосні з думками Маршала Маклюена.

Гарольд Інніс, вчитель М. Маклюена, дотримується позиції щодо здійснення контролю комунікативними технологіями над соціальними організаціями, колективною діяльністю, знаннями та свідомістю. Обираючи соціокультурний підхід Г. Інніс [9] прослідковує зв'язок різних засобів комунікації та суспільних інституцій, порушує питання глобального впливу мас-медіа на творення цивілізацій. Важливу роль в осмисленні медіа науковець відводить їх сутнісному поділу на часові та просторові; цей поділ пов'язаний із пріоритетним способом передавання інформації. Конкретні носії інформації витворюють риси конкретних цивілізацій.

До подібних питань звертається і канадський неомарксист Д. Сміт [13], орієнтуючись на історичні типи комунікації. Спорід-

неність його ідей із представниками Торонтської школи лежить у площині аналізу періоду Реформації – етапу, коли виникає особливий тип комунікації на основі застосування друкарського верстата, а сама комунікація комерціалізується. М. Маклюєн також звертається до цього часу у своїй праці «Галактика Гутенберга» [3]. Саме ця подія стає поштовхом до використання масової комунікації у релігійному дискурсі, а друковані канонічні тексти починають сприяти появі нових видів комунікативних зв'язків. Сучасну масову комунікацію Д. Сміт починає виокремлювати з останньої чверті XIX ст. Суть такої комунікації полягає у вирішенні проблеми надвиробництва і надмірного споживання. Конент у релігійних медіа також страждає від надвиробництва текстів і це зближує масову релігійну комунікацію зі світською.

Проте, титульні ідеї Торонтської школи належать М. Маклюєну. Він продовжує досліджувати канали комунікації та їх вплив на зміни у комунікативному процесі. У його теоретичних поглядах доречно вирізнити три блоки: перший, в якому М. Маклюєн аналізує зміну форм комунікації, або так звані комунікативні революції; другий, в якому канадський дослідник говорить про значення мас-медіа для розвитку людства; і третій, в якому він аналізує розвиток електронних засобів масової комунікації, що спричиняють зміну суспільства і самої сучасної людини. Тут він звертає особливу увагу на розвиток друкарства як першого поштовху до виникнення масової комунікації, що змінив вигляд тогочасної Європи, а пізніше і до виникнення сучасних феноменів інформаційного суспільства.

М. Маклюєн дотримується механістичної точки зору на технічний прогрес і вважає її головною рушійною силою суспільного розвитку. А зміни форм комунікації є історичними етапами соціального прогресу, до якого долучається і розвиток релігій, церковних організацій, релігійних засобів комунікації.. Подібний підхід розроблявся і до М. Маклюєна, зокрема американським соціологом Д. Пісменом [12].

Канадський науковець, пояснюючи власний погляд на засоби комунікації, розширює їх на все, що забезпечує продовження меж людини. У процесі аналізу релігійних культів та ритуалів такий підхід видається не лише слухним, а й навіть євристичним. А сама комунікація, на думку дослідника, може створювати відповідний емоційний клімат для цілих народів. Також через комунікацію проектується людина назовні, відбувається своєрідне розширення, яке дає можливість опредметнити, вербалізувати сакральну комунікацію у релігії. І на особистісні і соціальні наслідки таких розширень безпосередньо впливають нові технології.

Використання такого підходу відкриває нову точку зору на масову релігійну комунікацію, оскільки у традиційному варіанті вона розглядається у межах канону та етики. Ідеї Торонтської школи, розроблені у середині ХХ століття, дають можливість прогнозувати тенденції у цифровій комунікації і світській, і релігійній.

М. Маклюен пов'язує виникнення нових форм комунікації з комунікативними революціями, що пропонують пріоритет якогось конкретного медіа. Учений виокремлює три біфуркаційні періоди. Перший – первісна усна культура, яка базувалася на принципах природності і колективного зразка життя; пізнання навколишнього світу здійснювалося через усні форми зв'язку і передавання інформації. Другий період – культура письмова, яка пізніше залучає друкарський верстат; вона приходить на допомогу, а часом і на зміну усній формі комунікації (як у випадку сакральної, релігійної комунікації – спочатку виникнення сакральних релігійних текстів, а пізніше їх швидке поширення за допомогою друкарства), а також емоційному способу передавання інформації; цей період приніс дидактизм, індивідуалізм і націоналізм. Третій період пов'язаний із заміною домінування книжкової культури на електронні медіа, та одночасно з їх впровадженням відроджується усність і природність аудіовізуального сприйняття світу. Але таке відродження відбувається за допомогою нових способів переда-

вання інформації. Епоху виникнення мас-медіа М. Маклюен вважає третьою юністю людства [2, с. 114]. Він зауважує, що масова культура починає виступати природним розвитком засобів масової комунікації [5, с. 2]. Саме тому для розуміння діяльності та особливостей релігійних мас-медіа конче потрібним є аналіз як масової культури, так і інформаційного суспільства.

У процесі аналізу релігійних мас-медіа важливою є думка про те, що кожна нова комунікативна революція нівелює попередню і повертається до більш ранніх способів спілкування. Наприклад, друковані медіа виводять світ за межі суспільно-політичної плеємінної відособленості, а електронні медіа, особливо нові медіа (такі, як соціальні мережі), навпаки повертаються у межі колективної ідентичності, але на новому глобальному рівні. Вони, як і в первісному суспільстві, призводять до безпосереднього спілкування віч-на-віч, тому таку комунікацію можна оцінити як діалогічно-масову, що є новим феноменом у масовій комунікації. Сучасні мас-медіа, вважає М. Маклюен, створивши «глобальне село», розвивають і нову плеємінну людину, міфи для якої формує електронна інформація.

Нову площину для аналізу релігійних мас-медіа відкриває думка канадського вченого про домінування засобу комунікації над її змістом. «Суспільство завжди формувалося більшою мірою характером засобів, за допомогою яких люди спілкуються між собою, ніж змістом, який вони передають» [11, с. 8]. Виходячи з цього постулату він дає назву одній із своїх книг «Сутність комунікації у її засобах». Із цим пов'язаний і відомий афоризм М. Маклюена «The medium is the message» [4].

Сам спосіб визначає ефект повідомлення, одночасно значною мірою впливає і на його зміст. Такий постулат дає можливість у новому світлі подивитися на використання сучасними церквами мас-медіа (радіо, телебачення, Інтернету, нових медіа). Якщо підтримувати ідеї М. Маклюена, ці засоби створюють і формують актуальну релігійну комунікацію, тобто така комунікація є кардинально відмінною від класичних форм релігійного спілку-

вання, таких як молитва, проповідь, канонічний текст (хоча вони залишаються як частина інформації, що передається мас-медіа). Таке формулювання канадського філософа було обґрунтоване в одній із ключових його праць «Розуміння медіа: зовнішнє розширення людини» [4].

Кардинальні зміни комунікативного поля у масовій культурі є значним викликом як для сучасних релігій, так і для окремих віруючих. Ці зміни активно впливають на механізми відтворення своєї ідентичності, приналежності до комунікативного поля релігії. М. Маклюен твердить про небезпеку переходу від традиційної до масової комунікації: «ми у нашому письмовому середовищі підготувалися до зустрічі з радіо і телебаченням не більше, ніж тубілець в Гані готовий впоратися з писемністю, яка вириває його з колективного племінного світу і викидає на мілину індивідуальної ізоляції» [4, с. 20]. А чи пристосована релігійна людина до такої зустрічі? Це для неї удар, проте лише тому, що вона – масова людина, вона може витримати цей удар.

Проте, звернемося і до інших ідей Торонтської школи. Левову частку своїх розмірковувань М. Маклюен присвятив радіо та телебаченню як ключовим мас-медіа ХХ ст. Оскільки науковець помер у 1980 р., то питання цифрових мас-медіа в його теорії не порушується, хоча чимало з його ідей можуть бути застосовані до Інтернет-комунікації. Зрозуміло, що і радіо, і телебачення є важливими джерелами масової релігійної комунікації. М. Маклюен говорить про їх зв'язок, зазначає, що одним із впливів, який зробило телебачення на радіо, стало вибудовування радіо як інформаційної системи, яка містить і випуски новин, і погодинну інформацію про час, стан на дорогах та прогнози погоди, таким чином залучаючи людей до спільного співжиття [4, с. 430].

Хоча радіо виникає як форма групового прослуховування, і в такий спосіб у площині комунікації стає конкурентом церковних організацій, проте під впливом телебачення повертається до приватної комунікації, в індивідуальне користування [4, с. 350].

Така ситуація сприяє збереженню особистісної спрямованості та приватних стосунків у масовій релігійній комунікації.

У теорії М. Маклюена вплив радіо, як і будь-якого іншого мас-медіа, не пов'язується з його інформаційним сповненням, а тому принципи діяльності та впливу і світського, і релігійного радіо однакові. Ще однією відмінною рисою визнається його національний, етнічний характер, коли присутня традиція відсилає до минулого, що стає актуальним сьогодні.

М. Маклюен накладає на радіо здатність відроджувати племінні та родові зв'язки, на яких, фактично, тримається релігійність. Він використовує метафори племінних горнів та стародавніх барабанів, щоб посилити зв'язок радіо із традиційною культурою [4, с. 342–343].

Таким чином, радіо стає новим різновидом комунікації, в якому оформлюється особливий спосіб усвідомлення світу, за якого загальнолюдське, колективне стає домінуючим у приватних та колективних подіях. Радіо набуває гегемонних характеристик, оскільки, залишаючись індивідуалізованим мас-медіа, має можливість перетворювати індивідуалізм на колективізм. Для цього процесу М. Маклюен використовує поняття детрайбалізації людства.

Не менше уваги у Торонтській школі приділено аналізу діяльності телебачення. На думку представників цієї школи, воно вирізняється своїми специфічними характеристиками, про які говорить М. Маклюен. Серед інших слід назвати інтерактивність та інтертекстуальність телебачення, розмивання кордонів, високу маніпулятивність.

Насамперед телебачення сприяє відкритості медійних текстів, коли розмиваються їх межі та зникає остаточна закінченість – це інтертекстуальність, що підштовхує телевізійні тексти до множинності та неоднорідності. Телебачення, хоча і є новітнім мас-медіа, транслює культурно-історичні коди – як візуальні, так і вербальні, пропонує великий спектр різних способів кодування, передавання та розкодування комунікативних текстів. Саме тому

М. Маклюен, спираючись на ідеї Г. Інніса, у «Галактиці Гутенберга» твердить про зміну сприйняття у комунікативному процесі. Якщо друкарський верстат сприяв лінійному способу мислення, то телебачення та інші електронні посередники пропонують глобальність як умову актуальної комунікації. Отже, інтертекстуальність як риса телебачення дає можливість відмовитися від лінійних текстів, що представлені вербальною комунікацією, та зорієнтуватися на аудіовізуальні знаки, які також є текстами [1]. Проте, як і будь-яке сучасне медіа, телебачення має внутрішню потребу в інтерактивній комунікації – спонтанній розмові та діалозі.

Релігійний контент на телебаченні зазнає трансформацій та змушений підлаштовуватись під це медіа, оскільки образи, які тут витворюються, підпадають під розмивання кордонів. Телебачення відкидає різко окреслену особистість і надає перевагу поданню процесів, а не продуктів. За М. Маклюеном, «телебачення неминуче стає катастрофою для чітко окресленого образу... і благом для розмитого... текстури» [4, с. 378]. Релігійні образи, що мають канонічне підґрунтя, такі як Бог чи ангели, поступаються в телевізійному дискурсі перед гнучкішими образами святих, чудотворців, монахів, проповідників, які виявляються більш органічними і краще сприймаються.

Усе це сприяє маніпулятивності телебачення, оскільки тут важливу роль відіграє реакція, яка становить частину мозаїчного телевізійного образу. Незалежно від змісту телевізійна комунікація підлаштовує, трансформує комунікативний процес. Таким чином, телебачення впливає на конструювання соціальної реальності, і не лише на зміну способів передавання інформації у релігії, а й на саму релігію. «Вплив технології відбувається не на рівні думок чи понять; він змінює чуттєві пропорції, або зразки сприйняття, послідовно і без опору» [4, с. 371, 22], зазначає М. Маклюен.

Учений розуміє глобальність впливу електронних медіа на всі царини суспільного життя і вважає, що електронні комунікації створили світ, в якому категорії простору як перспективи і часу як

послідовності втратили своє значення, так само, як і почуття особистісної ідентичності [14, с. 500].

Отже, ідеї Торонтської школи неоднозначні, а подекуди і суперечливі, неодноразово піддавалися критиці, але вони, безперечно, заслуговують на увагу, оскільки не лише аналізують сьогодення мас-медіа, а й намагаються побачити майбутнє. Футурологічна складова концепції М. Маклюєна очевидна, тому оминуті її при дослідженні сучасної релігійної комунікації неможливо. Мас-медіа стали тими впливовими важелями, за допомогою яких конструється сучасна релігія. Вони почали усвідомлюватися як своєрідна надсила у суспільному розвитку. Фактично канадський вчений вважав медіа тим феноменом, який стоїть над суспільством і визначає характер суспільних зв'язків, тобто управляє суспільством уже самим способом своєї діяльності [10, с. 7].

Мас-медіа стають самостійними комунікативними елементами, які мають самодостатнє інформаційне навантаження. Їх розвиток часто-густо є хаотичним та важко керованим, а тому національні, світові релігії, так само, як і неорелігії не можуть ігнорувати цю ситуацію. Щоб зберегти своїх adeptів вони змушені використовувати технічні засоби для масової комунікації.

Проте М. Маклюєн також наголошує і на тому, що мас-медіа не лише сприяють ефективній комунікації та відображають світогляд, а й призводять до кризи людського спілкування, яке дедалі частіше стає опосередкованим. І від релігій значною мірою залежить, чи буде збережена рівновага між нарощуванням технічного потенціалу мас-медіа та здатністю людини до індивідуальної реакції.

Отже, ідеї Торонтської школи безперечно є актуальними у дослідженні сучасної релігійної комунікації. Особливо важливою є позиція про тотальність мас-медіа по відношенню до найрізноманітніших феноменів сучасної культури. Неоднозначно сприймається ідея про домінування засобу комунікації над її змістом, оскільки релігійний дискурс передбачає поняття канонічного та сакрального тексту. Не менш вагомою є ідея про залежність

сприйняття переданої інформації від способів передавання. Тому релігійні організації та церкви, використовуючи мас-медіа, створюють новий тип релігійної комунікації, який стає можливим лише у масовій культурі.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Емелин В. А.* Телевидение: стиль и образ постмодерна // Постмодерн. Сайт о культуре и философии постмодерна. URL: <http://postmodern.in.ua/?p=1200>
2. *Землянова Л. М.* Зарубежная коммуникативистика в преддверии информационного общества: Толковый словарь терминов и концепций. М. : Изд-во Московского ун-та, 1999. 301 с.
3. *Мак-Люен М.* Галактика Гутенберга: становлення людини друкованої книги / пер. з англ. А. А. Галушки, В. І. Постнікова. К. : Ніка-Центр, 2015. 388 с.
4. *Маклюэн Г. М.* Понимание Медиа: Внешние расширения человека / пер. с англ. В. Николаева. М. : Жуковский: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2003. 464 с.
5. *Мищенко Н. Д.* Масова культура як предмет філософського аналізу // Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук (09.00.04 – філософська антропологія та філософія культури). Харків, 1999. 18 с. URL: <http://library.nuft.edu.ua/ebook/file/mischenko%20Nd.pdf>
6. *Почепцов Г.* Классические медиатеории: Хевлок, Карпентер и Торонтская школа коммуникации в целом // Media Sapiens. URL: https://ms.detector.media/media_law/government/klassicheskie_medi_ateorii_khevlok_karpenter_i_torontskaya_shkola_kommunikatsii_v_tselom/
7. *Havelock E. A.* The Muse Learns to Write. Reflections on orality and literacy from antiquity to the present. New Haven, 1986.
8. *Innis H. A.* Empire and Communications. Oxford : At the Clarendon press, 1950. URL: <https://www.gutenberg.ca/ebooks/innis-empire/innis-empire-00-h.html>
9. *Innis H.* The Bias of Communication. Toronto : University of Toronto Press, 1953.
10. *McLuhan M.* Culture of Our Business. N.Y. : Toronto, 1970.

11. *McLuhan M.* The medium is the message. A bantam book. N.Y. Toronto – London, 1967.
12. *Riesman D.* La foule solitaire. P., 1964.
13. *Smith D.* Creating understanding. A handbook for Christian communication acrosscultural landscapes. Grand Rapids, MI : Zondervan Publ., 1992. 382 p.
14. The Fontana Dictionary of Modern Thinkers. L., 1983.

REFERENCES

1. Emelin, V. A. Television: style and image of postmodern. *Postmodern. Site about the culture and philosophy of the postmodern*. [Retrieved from <http://postmodern.in.ua/?p=1200>. [In Russian].
2. Zemlyanova, L. M. (1999). *Foreign communicationism on the threshold of the information society*: Explanatory glossary of terms and concepts. Moscow: University Press. [In Russian].
3. McLuhan, M. (2015). *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*. A. Galushka, & V. I. Postnikova (Transl). Kyiv: Nika-Center. [In Ukrainian].
4. McLuhan, G. M. (2003). *Understanding Media: The Extensions of Man*. V. Nikolaev (Trans.). Moscow: CANON-press-C, Kuchkovo Pole. [In Russian].
5. Mischenko, N. D. (1999). Mass culture as a subject of philosophical analysis. *Dissertation Abstracts International*. Retrieved from <http://library.nuft.edu.ua/ebook/file/mischenko%20Nd.pdf>. [In Ukrainian].
6. Pocheptsov, G. Classical media theory: Havelock, Carpenter and the Toronto school of communication as a whole. *Media Sapiens*. Retrieved from https://ms.detector.media/media_law/government/klas-sicheskie_mediateorii_khevlok_karpenter_i_torontskaya_shkola_kommunikatsii_v_tselom. [In Russian].
7. Havelock, E. A. (1986). *The Muse Learns to Write. Reflections on orality and literacy from antiquity to the present*. New Haven.
8. Innis, H. A. (1950). *Empire and Communications*. Oxford: At the Clarendon press. Retrieved from <https://www.gutenberg.ca/ebooks/innis-empire/innis-empire-00-h.html>
9. Innis, H. (1953). *The Bias of Communication*. Toronto: University of Toronto Press.

10. McLuhan, M. (1970). *Culture of Our Business*. N. Y., Toronto.
 11. McLuhan, M. (1967). *The medium is the message*. A bantam book. N. Y. – Toronto – London.
 12. Riesman, D. (1964). *La foule solitaire*. Paris.
 13. Smith, D. (1992). *Creating understanding*. A handbook for Christian communication acrosscultural landscapes. Grand Rapids, MI: Zondervan Publ.
 14. *The Fontana Dictionary of Modern Thinkers*. (1983). London.
-

Mariya Petrushkevych

Candidate of Philosophical Sciences (Ph. D.), Associate Professor,
National University «Ostroh Academy», e-mail: mamasashy@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6077-3767>

Actualization of the Ideas of the Toronto School in the Study of Religious Communication

Abstract

The article analyzes the potential of the scientific ideas of the representatives of the Toronto School of Communication Theory for the study of modern religious discourse, the feature of which is the mass character and use of technical means. The work of the school in the second half of the twentieth century, the ideas of its representatives Harold A. Innis, Eric A. Havelock, Dorothy D. Lee, Edmund S. Carpenter, who studied various aspects of communication tools were considered. Particular attention is paid to the philosopher and literary critic Herbert Marshall McLuhan. The main blocks in the scientist's portfolio are allocated, which can be effectively applied for the study of mass religious communication: the change of forms of communication determines the main characteristics of social interaction; mass media are actively influencing the creation of modern culture; the development of electronic media of mass communication leads to a change in society and modern man. A new plane for the analysis of religious mass media is the idea of dominating the means of communication over its content. Radio and television create and shape up-to-date religious communication, which is fundamentally different from the classical forms of reli-

gious communication. In general, the author concludes that the ideas of the Toronto School are undeniably relevant in the study of contemporary religious communication. Particularly important is the position on the totality of mass media in relation to the diverse phenomena of modern culture. The idea of domination of the medium of communication over its content is ambiguous, since religious discourse implies the concepts of canonical and sacred text. The conclusion is drawn about the influence of electronic mass media on the construction of social reality, the change in the ways in which information is transmitted in religion, and the modification of religion itself.

Keywords: Toronto School of communication theory, Marshal McLuhan, Harold Innis, radio, television, electronic communications, mass religious communication.

Мария Петрушкевич

*кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры культурологии и философии Национального университета «Острожская академия»
e-mail: mamasashy@ukr.net*

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6077-3767>

Актуализация идей Торонтской школы в исследовании религиозной коммуникации

Аннотация

В статье анализируется потенциал научных идей представителей Торонтской школы коммуникации для исследования современного религиозного дискурса, особенностью которого является массовый характер и использование технических средств. Рассмотрена деятельность школы во второй половине XX в., идеи ее представителей Гарольда Инниса, Эрика Хэвлока, Дороти Ли, Эдмунда Карпентера, которые исследовали различные аспекты средств коммуникации. Особое внимание уделено творчеству философа и литературного критика Маршала Маклюэна. Выделены главные блоки в активе ученого, которые можно эффективно применять для исследования массовой религиозной коммуникации: изменение форм коммуникации определяет основные характеристики общественного взаимодействия; СМИ активно влияют на создание современной культуры; раз-

витие электронных средств массовой коммуникации приводит к изменению общества и современного человека. Новую плоскость для анализа религиозных масс-медиа составляет мнение о доминировании средства коммуникации над ее содержанием. Радио и телевидение создают и формируют актуальную религиозную коммуникацию, которая является кардинально отличной от классических форм религиозного общения. Делается вывод о влиянии электронных СМИ на конструирование социальной реальности, изменение способов передачи информации в религии, модификацию самой религии.

Ключевые слова: *Торонтская школа коммуникации, Маршал Маклюэн, Гарольд Иннис, радио, телевидение, электронные средства коммуникации, массовая религиозная коммуникация.*

ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ

УДК 130.123.4

DOI 10.35423/2078-8142.2019.1-2.10

О. Й. Сторіжко,
*стариший викладач кафедри філософії
Київського національного університету
будівництва та архітектури,
e-mail: Lyudmila.stor@meta.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3726-5005>*

ЕКОЛОГІЧНА ОСВІТА ЯК ОДКРОВЕННЯ ПРИРОДОТВОРЧОЇ ДІЯЛЬНОСТІ

Стаття присвячена визначенню місця екологічної освіти в системі освіти загалом, сутності цієї освіти та її значення для практичної діяльності у контексті поліпшення екологічних відносин, збереження довкілля і створення нових, ще не існуючих природних форм.

Евристична діяльність у контексті природотворчості виробляє необхідну суму знань, котра тією чи іншою мірою включена в систему освіти та просвітництва. Освіта являє собою універсальну систему цілеспрямованої соціалізації індивідів у суспільстві у вигляді єдності виховання та навчання. Ця система включає в себе комплекс різноманітних проблем [соціальних, психологічних, екологічних], рішення яких, у кінцевому рахунку, крім всього іншого, неможливе без розробки нової концепції освіти, без використання нових форм навчання, його сучасного методологічного і методичного забезпечення. У цьому контексті комп'ютерне моделювання різних стадій освітнього процесу – це один зі способів його вдосконалення, котрий дає визначену можливість творчого перетворення застарілих форм та прийомів. При цьому найважливішим завданням власне екологічної освіти є формування в людини екологічної свідомості, котра інтегрує у собі знання, норми, цінності та

практичні рекомендації в питанні про людину та її ставлення до природного середовища.

Ключові слова: *екологічна освіта, просвітництво, виховання, навчання, соціалізація, екологічна свідомість, раціональність, синергетичний підхід.*

Метою даної праці є встановлення когнітивних засад раціонального природокористування, котрі використовуються в освітньому процесі. Освіта дає можливість створити образ можливого – такої форми зміни сущого, якої ще не існує. Поняття освіти тісно зв'язане із соціалізацією – процесом включення, входження людини у різні сфери суспільного життя, у визначену соціальну організацію. При цьому індивід засвоює норми та ролі, які прийняті в тих чи інших суспільних структурах за посередництвом як його власної активності, так і впливу на нього батьків, друзів, школи та інших інституцій.

Процес соціалізації індивіда відбувається не лише цілеспрямовано, а й стихійно, коли людина не усвідомлює всіх наслідків своїх дій у тих чи інших сферах діяльності. Тому соціалізація – це ще і процес пошуків себе, свого «Я», процес часткової самореалізації, поле проб та помилок. Цим зумовлена потреба «вписування» людини у визначену суспільну структуру, її відповідності відносинам, що тут склалися, у професійному та моральністному аспектах.

Наближення суспільства до певного цивілізованого стандарту являє собою складний динамічний процес, який потребує дедалі більше часу для свого відносного завершення. Ось чому необхідна цілеспрямована спеціальна діяльність суспільства, котра сповнює духовним змістом і скеровує процеси соціалізації людей. Саме у тому і проявляється, у сутності, призначення освіти, яка є необхідною складовою свідомо спрямованої та здійснюваної суспільством діяльності з формування соціально активної особи [2, с. 69]. Іншими словами, становлення соціально значущої осо-

бистості суттєво зумовлено надбанням індивідом необхідних знань, формуванням адекватної картини світу в його свідомості. У цьому процесі відбувається залучення, входження людини у сферу загального, приведення його одиничності до загальності – історично сформованих суспільних ідей, об'єктивно-істинного знання, чистої творчості, вироблених форм поведінки. Тут людина, підносячись над своєю природною основою, формує свою соціальну сутність, входить у простір чистої духовності як складової ейдетичного змісту культури. Останнє, будучи результатом узагальнення практичного досвіду всієї сукупності взаємодіючих суб'єктів, конкретизується у самосвідомості, що становиться, окремих особистостей.

Освіта як універсальна система цілеспрямованої соціалізації індивідів у суспільстві являє собою єдність виховання та навчання. У цій єдності *виховання* є не лише діяльністю з формування соціально активної особистості, а й комплексом дій з динамічного входження у свідомість та поведінку індивіда з метою зміни його буття й довершення моральних якостей. Тут відкриваються глибинні шари людської природи, котрі опосередковано екстеріоризуються у систему духовно-практичних цінностей, що репрезентують поведінкову мотивацію людини. Остання є перш за все моральним потягом, який реалізується у соціально значущій дії. У Ж.-Ж. Руссо «виховати громадянина» означає привити людині вміння перемагати потяги свого серця та виконувати свій обов'язок, слідує голосу розуму та совісті [10, с. 193]. Д. Локк процес виховання у контексті освіти та пізнання роздивлявся у межах домінуючої цільової інтенції удосконалювання розуму: «Але той, хто бажає потурбуватися про *виховання* свого розуму та спрямувати його вірним шляхом до пізнання речей..., не повинен, захопившись тим, що виявилось корисним та необхідним в одній науці, переносити це в іншу науку, де воно служить лише тому, щоб бентежити розум та збивати його з пантелику» [6, с. 239].

Навчання [друга важлива складова освіти] звичайно розуміється як процес збагачення свідомості, що є інтенційальною ціліс-

ністю, новими знаннями та інформацією. Цей процес відбувається у вигляді спілкування реципієнта з джерелами знань і носіями інформації. Атрибутивною особливістю навчання є увага. Більше того, процесом навчання, як відзначав Лейбніц, увага породжується та відтворюється [5, с. 89].

Увага відтворюється як своєрідна модальність, котра з необхідністю зумовлює визначений рівень проникнення в ейдос предмета вивчення, який частково трансцендує у дурну нескінченність непізнаного, подолання якої досягається постійними тренуваннями пам'яті та мислення. При цьому бажано обтяжувати пам'ять «виключно ясними і виразними ідеями» [Гельвецій].

Освіта, передаючи соціально значущий досвід, накопичений людством, новим поколінням, споконвічно готує людей до життя в умовах будь-якого, а не лише певного суспільства. У цьому сенсі особливо важливою є екологічна складова освіти як системи духовно-практичної діяльності. Освіта розуміється у багатоаспектності різноманітних умов свого розвитку, будучи пов'язаною з усіма елементами суспільного життя – культурою, економікою, політикою, наукою, навчанням. Тут вона сама включає у себе комплекс різноманітних проблем [соціальних, психологічних, екологічних], рішення котрих, у кінцевому рахунку, крім усього іншого, неможливе без розробки нової концепції освіти, без використання нових способів навчання, його сучасного методологічного і методичного забезпечення. У цьому контексті комп'ютерне моделювання різних стадій освітнього процесу – це один зі способів його вдосконалення, котрий дає визначену можливість творчого перетворення усталених форм і прийомів.

Наразі в системі освіти широко використовується так званий *компетентністний* підхід до підготовки майбутніх спеціалістів. Компетентністний підхід визначає вимоги до оновлення усіх компонентів методичної системи навчання студентів: його мети, змісту, форм, методів і засобів. Зокрема, метою такої підготовки є формування і розвиток особистості майбутнього компетентного фа-

хівця. Перетворення останнього у творчу індивідуальність відбувається в контексті переростання компетентнісного підходу в *акмеологічний* підхід, що інтегрує в собі інші педагогічні підходи, зокрема особистісний та розвивальний [7, с. 22]. Акмеологічний підхід спрямовується на досягнення вершин професіоналізму і творчості особистості і тому є найбільш перспективним для сучасної вищої професійної освіти.

Розвиток комп'ютерних технологій та останні досягнення в програмному забезпеченні зумовили можливість інноваційного комп'ютерного проектування, заснованого на спеціальних параметричних програмах. Ці програми специфічним чином репрезентують єдність параметрів людини та природи.

Творчість природи опредмечує свою останню мету саме в людині, через яку вона пізнає свій сенс і сутність. Але це пізнання зумовлено системою суперечливої діяльності, яка призводить, зокрема, до виникнення масштабних екологічних проблем. Екологічна реальність, яка постає як зняття природного стану природного середовища, є реальністю соціальною, створеною доцільним перетворенням навколишньої природи людиною як певним способом природотворчості. Остання постає як багатоманітна та різнорівнева взаємодія з природничим середовищем, котра, з одного боку, зводить це середовище до предмета споживання, а з іншого – підносить його до більш високого рівня організації.

Вивчення та дослідження названого взаємовідношення припускає філософський аналіз категорії взаємодії. Вагомий внесок у розуміння цієї категорії зробив Г. Гегель, який у низці праць стверджував, що взаємодія постає як сутність речей, що «... чимало різних речей перебувають, завдяки своїм властивостям, у суттєвій взаємодії; властивість є само це взаємовідношення, і річ – ніщо за межами цього взаємовідношення» [1, с. 542].

Взаємодія суспільства та природи є універсальною. Ця універсальність виявляється перш за все у тому, що практично не існує явища, закону у просторі названого відношення, котрі не можна було б пояснити через взаємодію, що без вивчення взаємо-

дії в його загальнонауковому значенні і конкретних проявах важко осмислити закони, сутність, властивості і структуру того, що відбувається.

На загальнонауковому рівні категорія взаємодії ефективно розглядається у контексті синергетичного підходу. При цьому для синергетики, яка має міжнауковий, інтегративний характер, ідея взаємодії є засадничою. Традиційно синергетика розглядається як наука, котра вивчає зв'язки між елементами структури, які виникають у відкритих системах завдяки інтенсивному обміну речовиною та енергією з довкіллям у нерівноважних умовах. Система «суспільство – природа» є відкритою й тако, що самоорганізується. У таких системах спостерігається узгоджена поведінка підсистем, в результаті чого збільшується ступінь їх упорядкованості.

Водночас, значущою характеристикою кожної системи, що самоорганізується, є її взаємовідносини з іншими системами. Ці відносини [взаємодія] є вибірковими. Тому синергетичний підхід відкрив нові можливості для досліджень різних форм відкритих систем різного рівня організації. Зокрема, йдеться про різнобічне вивчення системи освіти і пошуки нових шляхів удосконалення освітнього процесу. Одним з таких шляхів є упровадження в учбовий процес сучасних технічних засобів навчання [персональних комп'ютерів останніх поколінь, електронної аудіо і відеотехніки], а також комп'ютерних графічно-інформаційних технологій, що значно збільшує можливості засвоєння та творчої інтерпретації необхідної суми знань.

Екологічна освіта, що є однією з форм освіти загалом, сприяє становленню екологічної свідомості. Останнє опосередковано перетворює світ адекватно людським потребам в якісних природних умовах існування. Свідомість, стаючи чимось конкретним, визначеним, наприклад «екологічним», являє собою «усталену й усвідомлену систему уявлень про стан природного довкілля, здатність [індивідуальну або колективну] до адекватного розуміння органічного зв'язку між людиною та природою і використання

екологічних знань та переконань у всіх без винятку сферах практичної діяльності» [4, с. 11]. Генетично свідомість є результатом еволюції первинної психічної спрямованості суб'єкта на об'єкт сприйняття та перетворення. Екологічна свідомість спрямована, перш за все, на зміст відношення «людина – природа» з метою його пізнання у контексті досягнення діяльністю екологічно безпечного рівня.

Екологічне знання, що виникає у цьому процесі, заперечує прагнення суспільства до безкінечного розвитку й стратегію розвитку класичної науки. До нього неможливе ставлення без емоційне, нейтральне та безпристрасне, бо воно зумовлене антропоморфною специфікою. Тому у цьому знанні є важливою не просто інформація про стан навколишнього середовища, а й розуміння, асиміляція екологічних істин індивідом та їх екзистенційне «переживання». Саме ці характеристики є важливими в процесі формування екологічної свідомості. Тому «саме в екології знаходять актуалізацію концепції «живого знання», «нового натуралізму», герменевтичного протиставлення знання й розуміння» [4, с. 35].

Завдання формування екологічної свідомості виходять за межі засвоєння теорії та практики загальної екології як однієї з основ раціонального природокористування. Тому саме тлумачення терміна «екологічна свідомість» нашоюхується на певні змістовні та методологічні труднощі. Виразне логічне обґрунтування предметної сфери названого терміна навряд чи можливе, як і обґрунтування винятковості екології та специфічності методів її пізнання. Проте можна твердити, що «екологічна свідомість інтегрує в собі знання, норми, цінності, ідеали, світоглядні установки та практичні настанови в питанні про людину та її ставлення до «природного» довкілля» [4, с. 71]. Своєю чергою, Ф. М. Канак відзначає світоглядну інтенцію цього поняття: «Екологічна свідомість, – на відміну від екологічного пізнання й системи екологічного знання, котрі належать до сфери біології, – розглядається як нюанс, аспект суспільної свідомості, як одна з важливих складо-

вих і детермінант сучасного теоретичного світогляду й масової свідомості» [4, с. 117].

У даному разі екологічна свідомість є складовою такого світогляду, який зінтегрований з екологічним знанням, ініційований ним і ним скорегований. Екологізований таким чином світогляд спочатку складається поза сферою панівного світогляду. Він формується в колах науково-технічної й гуманітарної інтелігенції завдяки синтезу екологічно значущих елементів природничо-наукового й гуманітарного знання. Із часом екологізований світогляд поширюється на домінуючий світогляд і масову свідомість та викликає трансформацію останніх в такі, що мають стати надійною теоретичною та духовно-практичною основою екологічно безпечної діяльності людини в природі.

Становлення екологічної свідомості безпосередньо залежить від системи екологічної освіти та екологічного виховання. Освіта взагалі опосередковує вплив науки на формування свідомості індивіда. У випадку з екологією цей процес ускладнюється, чому сприяє гранична невизначеність методики і предметного поля викладання екології. При складанні навчальних програм з екології не вдається уникнути домінуючого акценту на інформативність. Програми переобтяжені конкретними даними щодо колообігу хімічних елементів на планеті, описом типів забруднення природного довкілля, визначенням меж біосфери тощо. Але система екологічної освіти, як така, покликана формувати нове світобачення і новий спосіб життя людини третього тисячоліття, що включає в себе засади як раціонального природокористування, так і ефективної соціальної практики. Тому екологічна освіта не може обмежуватися засвоєнням абстрактних істин, а повинна орієнтувати на їх «проникаюче» розуміння й «переживання».

Терміни «екологічна освіта» та «екологічне виховання» тлумачать то як самостійну та автономну форму, то як «загальну справу» багатьох академічних дисциплін. Екологічне виховання (яке є важливим елементом системи екологічної освіти), таким

чином, відіграє важливу роль інтегратора у сучасному виховному процесі. «Воно поєднує в єдину функціональну систему всі традиційні способи виховання, спирається на них і може бути продуктивним чинником подолання відомчості у цій важливій сфері людської діяльності» [4, с. 275].

Для системи освіти загалом властива при-сутність не-сущої даності часу. Тут час навчання походить з творчого засвоєння необхідного знання, детермінуючись запитом про істину. Позаналежність останньої процесу освіти зумовлює значущість суб'єкта цього процесу, повідомляючи темпоральність істини про її мислиме іменування. Тут мислиться те, що є елементом знання і може бути позначено будь-яким семантично адекватним поняттям. Психологічно виробництво знань зводиться до цілеспрямованого відображення речовино-польової структури сущого, історичного розвитку та когітальної цілісності не-сущого у вигляді теорії, за посередництвом переживального почуття істини. Означена цілісність не-сущого (свідомості, духу), своєю чергою, забезпечує адекватність пізнавального сприйняття екологічної реальності, що опосередковано зумовлює предметність екології як учбової дисципліни.

Попри всі недоліки у сфері екологічної освіти та екологічного виховання принципово важливою є та обставина, що саме вони акцентують увагу не лише на власних негараздах, а й на недоліках, властивих усій системі просвітництва. У наш час утаємничене, складне, сакральне просвітництво перетворилося на пересічну форму людської діяльності, куди були привнесені комерціалізація середньої та вищої школи, культивування гедоністичних цінностей, хабарництво. За таких умов особливого значення набувають пошуки нових форм цивілізаційних засад розвитку суспільства. Сфера екологічної освіти безпосередньо стосується цих пошуків. Проте сучасна система екологічної освіти продовжує спиратися на пізнавальні засоби класичного раціоналізму з його ідеалом незалежної від людини об'єктивістської абсолютної істини. При цьому вважають, що знання про зміст біогеохімічних ци-

клів, потоки енергії на планеті, типи екосистем та принципи раціонального природокористування цілком достатньо для досягнення мети, але це не зовсім так. Сучасне екологічне просвітництво повинно орієнтувати свої функціональні можливості на обґрунтування позитивних норм засвоєння природних сутностей. Ці норми є формами рефлексивної дії, які ґрунтуються на залученні інтуїції, мудрості та духовних цінностей до процесу задоволення потреб у якісних речах самої природи. Але природа, яка у своїй відчуженій формі є духом, що пізнає себе, водночас є природою, котра розуміє саму себе і тому історично стає Просвітництвом. У самопізнанні духу позиває до самої себе природа, але вже не безпосередньо, «при помощи мнимых ее имен, ее всеилие обозначавших, таких как мана, а будучи ослепленной, искаленной. Обреченность природе заключена в порабощении природы, без которого нет духа» [11, с. 57]. Тобто в Просвітництві дух заявляє про своє пануюче становище та прокладає собі шлях зворотно у природу, намагаючись піти від необхідності. Відмовляючись від пізнання останньої, Просвітництво, на цьому уявному шляху до свободи, зрікається мислення і власного самоздійснення.

Просвітництво, котре існує сьогодні, має за мету розвиток у суспільстві критичного, рефлектуючого мислення. Системі просвітництва взагалі властива власна діалектика, яка репрезентує себе протиставленням певних інституцій певним усталеним принципам. Суттєво, що оцінювання цих інституцій деяким чином зумовлює теоретичну рефлексію щодо самих масштабів оцінювання. Тільки завдяки цьому просвітництво й набуває глибшого філософського виміру у процесі його світоглядного аналізу у визначені історичні періоди, ніж у час звичайної оцінки ситуації у суспільстві. У цьому контексті В. Гьосле зауважує, що дедалі глибша суб'єктивність критичного мислення, яка стає всеосяжною ознакою ХХ століття, «призводить до дедалі більш суб'єктивістського спрямування просвітництва» [3, с. 59].

Життєво важливі завдання екологічної освіти виходять за межі засвоєння теорії та практики загальної екології як однієї з підвалин природокористування. Різноманітні екологічні знання ще треба довести до *розуміння*, яке є важливою передумовою *цілісного органічного світобачення*. Останнє є одним із чинників, котрі конституують простір спільносвіту – найвищу форму співіснування природи та людини. Потреба в такому світобаченні є очевидною, оскільки чим далі культура відходить від органічної сумісності людини та природи, тим швидше вона перетворюється на науково-технічну цивілізацію, у ставленні якої до природи відсутні розуміння її стану, інтуїція при прийнятті практичних рішень, мудрість та виваженість.

У цьому контексті дуже небезпечним є розрив між природничо-науковою та соціогуманітарною складовою сучасної системи освіти. Подолання названого розмежування є головною стратегією подальшого розвитку освітянської справи. Тому й виникає нагальна потреба в «екологізації» та «гуманітаризації» традиційних навчальних дисциплін, зокрема таких, як фізика, хімія та математика. Гуманітаризація природничих наук багато в чому позбавляє їх недоліків об'єктивістського та неморальнісного бачення світу. «Тому саме залучення матеріалу та методології гуманітарного комплексу наук видається продуктивним засобом переорієнтації екологічних освітянських програм від знання до розуміння загальних законів світу» [4, с. 278].

Об'єктивістський підхід до пізнання дійсності не дає змоги світобаченню сучасної людини стати достатньою мірою натуралістичним. Але саме завдяки натуралістичному підходу ідеї природознавства починають проникати в науки про суспільство. На цьому шляху з'являються можливості подолання ситуації, за яких людина визначається в протиставленні до тварини, а культура – в протиставленні до природи. Потрібно розглядати, скажімо, культуру в єдності, сутнісній тотожності з її природничими засадами, а окремі елементи культури – як рівноправні з явищами природи у «праві на існування».

Протиставлення суспільного порядку та організованості природному хаосу підтримується у суспільній свідомості загальною екологічною некомпетентністю людей. Це досить небезпечно, адже раціональне, екологічно обгрунтоване природокористування можливе лише за умов масової екологічної грамотності. Саме тоді громадськість зможе зреалізувати можливості демократичного суспільства й ефективно боротися з причинами загострення екологічних проблем.

Екологічна освіта не лише впливає на становлення екологічної свідомості, а й формує активну громадянську позицію. Людина не може бути байдужою до свого природно-соціального оточення, в якому вона живе. Тому вона повинна брати участь в акціях протесту проти хижацького використання природних ресурсів, а також у межах професійних можливостей сприяти створенню системи раціонально-моральнісного природокористування.

Взагалі система освіти конче потребує реформування. Необхідність реформи зумовлена важливістю об'єднання знань, поділених на дисципліни. Йдеться саме про таке об'єднання, яке відбувається на різних рівнях та формах пізнання, і забезпечує зв'язок між дисциплінами. Сама ідея реформи збере до купи окремі думки, стимулюватиме народження пропозицій щодо створення нової системи освіти, яка дасть змогу розвивати здібності людини для осмислювання індивідуальних і колективних проблем (зокрема екологічних) у їхній складності. Ця нова система «викладатиме різні форми раціональності (теоретичної, критичної, самокритичної), викривлення раціональності (раціоналізація, інструментальний розум), необхідність відкритої раціональності (щодо даних, які заперечують її, та щодо зовнішньої критики)» [9, с. 129].

Нова система освіти має навчати екології дій, яка засвідчує, що коли та чи інша дія започаткована, вона зазнає взаємного зворотного впливу середовища, в якому відбувається, і може обрати напрям, протилежний початковому наміру. Тому реформа освіти

має навчати, що будь-яке рішення в непевному світі містить неясність і потребує здатності змінити дію залежно від випадкових обставин. Саме випадковість є досить поширеною формою причинності, яка зумовлює виникнення суттєвих суперечностей у просторі екологічних відносин.

Екологічна реальність як соціальна структурно включає в себе відношення людини та суспільних інституцій в контексті різних форм діяльності до навколишнього середовища. Щодо цього виникають різноманітні фундаментальні суперечності, котрі поступово причиною зумовлюють екологічні кризові явища, у тому числі глобального впливу на різні форми та сфери життя. Тому світовій спільноті потрібно своєчасно реагувати на поки що нестримну руйнацію біосфери – основи нашого фізичного існування, – безупинним розвитком науки, техніки, виробництва, споживання. Природною основою вирішення екологічних проблем є само-еко-організація живого (Едгар Морен), що вписана в нашу людську організацію. Світ існує в нас, а ми в той час існуємо в світі. Тому розділювальна організація наукового й технічного знання не дає змоги об'єднати його окремі елементи у фундаментальне та глобальне знання Єдиного – спільносвіту людини і природи.

Реформування мислення, невіддільне від реформ в системі освіти, приведе нас до усвідомлення спільності нашої долі – долі людей будь-якого походження, котрим загрожує одна й та сама велика небезпека. Виникнення об'єктивного уявлення про спільність земної долі у домінуючій більшості людства має стати «ключовою подією XXI ст.: ми повинні відчувати себе солідарними з планетою, життя якої зумовлює наше власне життя» [9, с. 74].

Зазвичай наша екологічна свідомість прогресує на локальному та глобальному рівні коли завдається шкода, стаються катастрофи. Потрібні перманентні попереджувачі заходи в системі екологічної політики, які зменшують чи не допускають деградацію природного середовища у галузях промислового й сільськогосподарського виробництва. Дуже важливо визначити також оп-

тимальний рівень споживання природи як такої, її різноманітних ресурсів.

Проте суспільно значуща система розумних (оптимальних) потреб у природі та її ресурсах у виробничо-економічному контексті поки що не вироблена. Не можна забувати і про неминуще значення природи в якості об'єкта естетичного, морального, інтелектуального виховання і розвитку людини. В умовах глобальної екологічної кризи, що наближається, конче потрібне розумне, моральне споживання ресурсів земної природи, її збереження для майбутніх поколінь, штучне виявлення її потенційних якостей, зокрема в антропологічному контексті (пізнання сутності людини як природної). Тому екологічна свідомість та її творча перетворювальна дія повинні бути спрямовані на злиття, рухоме ототожнення в діяльності світу природи, світу «другої природи» як підсистеми земної природи із сутністю людини. Ця трансцендентальна інтенція, що зумовлена, певною мірою, системою екологічної освіти, перебуває у процесі становлення. Вона є не чим іншим, як одкровенням природотворчості, про-зрінням, про-світленням тайн природи і природи людини, котра розкривається у чистій тождності її природних задатків та духовної сутності. Це справжня єдність людини і природи, спосіб одухотворення (творення духом) речової культури та речовини природи.

ЛІТЕРАТУРА

1. Гегель Г. Наука логіки. М. : Мысль, 1999.
2. Грехнёв В.С. Образование как социальный феномен и объект исследования // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 2010. № 6.
3. Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі. К. : Лібра, 2003.
4. Кисельов М. М., Канак Ф. М. Національне буття серед екологічних реалій. К. : Тандем, 2000.
5. Концептуальні виміри екологічної свідомості. К. : Парапан, 2003.
6. Лейбниц Г. В. Соч.: в 4-х т. Т. 2. М. : Мысль, 1983.
7. Локк Дж. Соч.: в 3-х т. Т. 2. М. : Мысль, 1985.

8. Матеріали V Всеукраїнської наукової конференції «Сучасна архітектурна освіта». – К. : КНУБА, 2012.
9. Морен Е. Шлях за майбутнє людства. К. : Ніка-Центр, 2014.
10. Руссо Ж.-Ж. Избр. соч.: в 3-х тт. Т. 1. М., 1961.
11. Хоркхаймер М., Адорно Т. В. Диалектика просвещения. М.–СПб. : Медиум, 1997.

REFERENCES

1. Hegel, G. (1999). *Science of logic*. Moscow: Mysl. [In Russian].
2. Grehnyov, V. S. (2010). Education as social phenomenon and object investigation. *Vestnik Moskovskogo universiteta (Moscow University Bulletin)*. Ser. 7. Philosophy, 6. [In Russian].
3. Gyosle, V. (2003). Practical philosophy in contemporary world. Kyiv: Libra. [In Ukrainian].
4. Kiselyov, N., & Kanak, F. (2000). *National being among ecological realities*. Kiev: Tandem. [In Ukrainian].
5. *Conceptual measuring ecologic consciousness*. (2003). Kyiv: Parapan. [In Ukrainian].
6. Leibniz, G. V. (1983). *Works* (Vols. 1-4). V. 2. Moscow: Mysl. [In Russian].
7. Locke, G. (1985). *Works* (Vols. 1-3). V. 2. Moscow: Mysl. [In Russian].
8. Materials V All-Ukrainian scientific conf. «Modern architectural education». (2012). Kyiv: KNUCA. [In Ukrainian].
9. Moren, E. (2014). *The way for future of humanity*. Kyiv: Nika-Centr. [In Ukrainian].
10. Rousseau, J.-J. (1961). *Works* (Vols. 1-3). V. 1. Moscow. [In Russian].
11. Horkheimer, M., & Adorno, T. (1997). *Dialectic education*. Moscow, Saint Petersburg: Medium. [In Russian].

Oleksandr Storizhko

Senior Lecturer at the Department of Philosophy, Kyiv National University of Civil Engineering and Architecture

e-mail: Lyudmila.stor@meta.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3726-5005>

Environmental Education as a Revelation of Nature Creation

Abstract

The article shows the place of environmental education in the education system in general, provides a definition of the essence of this education its implications for practice in the context of the necessity improving ecological relations, preserving the environment and creating new, not existing yet natural forms. Heuristic activity in the context of nature education produces the necessary amount of knowledge, which to some extent is included in the education system and enlightenment. Education is a universal system of targeted socialization of individuals in society in the form of unity of upbringing and education. This system includes a complex of various problems (social, psychological, environmental), the solution of which, ultimately, is impossible without developing a new concept of education, without using new forms of education, its modern methodological and methodological support. In this context, computer modeling of different stages of the educational process is one of the ways to improve it, which provides a certain opportunity for creative transformation of obsolete forms and techniques. The article highlights the importance of nature as an object of aesthetic, moral, intellectual education and human development. It is emphasized that in the conditions of the global ecological crisis, a reasonable, moral consumption of the resources of terrestrial nature, its preservation for future generations, artificial identification of its potential qualities, in particular in the anthropological context (knowledge of the essence of man as natural), is urgently needed. The author concludes that ecological consciousness and its creative transformative action should be aimed at merging, identifying in the activity of the natural world as subsystems of terrestrial nature with the essence of man. At the same time, the most important goal of environmental education is an the formation of environmental awareness in a person, which integrates knowledge, norms, values and practical recommendations on the issue of human and his attitude to the natural environment.

Keywords: *environmental education, enlightenment, upbringing, education, socialization, environmental awareness, rationality, synergistic approach.*

Александр Сторижко

старший преподаватель кафедры философии

Киевского национального университета строительства и архитектуры

e-mail: Lyudmila.stor@meta.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3726-5005>

Экологическое образование как откровение природотворческой деятельности

Аннотация

В статье показано место экологического образования в системе образования в целом, приводится определение сущности этого образования и его значения для практической деятельности в контексте необходимости улучшения экологических отношений, сохранения окружающей среды и создания новых, еще не существующих природных форм. Эвристическая деятельность в контексте природотворчества производит необходимую сумму знаний, которая в той или иной мере включена в систему образования и просвещения. Образование представляет собой универсальную систему целенаправленной социализации индивидов в обществе в форме единства воспитания и обучения. Эта система включает в себя комплекс самых разнообразных проблем (социальных, психологических, экологических), решение которых, в конечном счете, кроме всего прочего, невозможно без разработки новой концепции образования, без использования новых форм обучения, его современного методологического и методического обеспечения. В этом контексте компьютерное моделирование разных стадий образовательного процесса является одним из способов его усовершенствования, который дает определенную возможность творческого преобразования устаревших форм и приемов. При этом важнейшая задача собственно экологического образования – формирование у человека экологического сознания, которое интегрирует в себе знания, нормы, ценности и практические рекомендации в вопросе о человеке и его отношении к природной среде.

Ключевые слова: экологическое образование, просвещение, воспитание, обучение, социализация, экологическое сознание, рациональность, синергетический подход.

ЕТИКА, ЕСТЕТИКА, ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

УДК 174-316.628

DOI 10.35423/2078-8142.2019.1-2.11

Є. І. Мулярчук,
кандидат філософських наук,
старший науковий співробітник
Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України
e-mail: yevhen.mulyarchuk@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3053-0451>

ПОКЛИКАННЯ І ПРОФЕСІЯ В АСПЕКТІ ЕТИЧНОЇ МОТИВАЦІЇ

У статті досліджено співвідношення понять «покликання» і «професія» в мотиваційному аспекті. Доведено, що поняття «покликання» стосується передусім нематеріальної, етичної мотивації діяльності людини, має відношення до суб'єктивного переживання і розуміння сенсу існування. Натомість, професія пов'язана з продуктивною працею, соціальним статусом особистості. Однак, оскільки покликання завжди реалізується в якомусь полі діяльності людини, виявляється у певній сфері, суперечність, яка може вбачатися у цих поняттях, є відносною. Проаналізовано смислові аспекти культурно-історичної генези та особливості сучасних тлумачень понять «професія» та «покликання», зокрема в англомовному просторі. На основі публікацій та власного прикладного дослідження підтверджено актуальність чинника покликання для формування мотивації до праці та професійного вибору сучасної молоді в Україні та поза її межами.

Ключові слова: покликання, професія, праця, самореалізація особистості, професійний вибір, етична мотивація.

Тема покликання належить до кола інтересів різних дисциплін. Філософія, педагогіка, соціологія та психологія досліджують цей феномен, спираючись на власні методи і відповідно до їх завдань. Філософія розглядає покликання як спосіб розуміння буття людини. Педагогіка вбачає у покликанні виховний ідеал, спосіб усвідомлення життєвої мети особистості. Соціологія аналізує покликання як один із чинників соціалізації і соціальної дії, її методи дають можливість визначати емпіричні індикатори таких феноменів у суспільній свідомості. Психологія розкриває покликання як елемент мотиваційної сфери особистості. Усе різноманіття можливих наукових підходів до дослідження теми покликання в умовах динамічних змін буття людини у плинному світі складно охопити.

У вирішенні прикладних дослідницьких завдань продуктивною є міждисциплінарна стратегія, яка у застосуванні до феномена покликання охоплює різні аспекти його виявлення та дає можливість уникати як редукції його сенсу до понять окремої предметної сфери, так і його містифікацій. Варто звернути увагу на те, що міждисциплінарний характер мали дослідження покликання у Макса Вебера. Німецький фахівець, творчість якого припадала на кінець XIX – початок XX століть, використовував у своїх студіях знання і методи з філософії, соціології, історії, політичної економії та інших галузей. Від часу написання ним праці «Протестантська етика і дух капіталізму» (нім. «Die protestantische Ethik und der «Geist» des Kapitalismus», 1905) та виголошення перед студентством у Мюнхені доповідей «Наука як покликання і професія» («Wissenschaft als Beruf», 1917) та «Політика як покликання і професія» («Politik als Beruf», 1919) [1, с. 644–735] тема покликання стала програмовою для гуманітарної освіти та увійшла до сфери наукового вивчення. Загалом, започатковані Вебером напрями досліджень та їх подальший розвиток являють собою неосянжне поле аналізу та дискусій. В Україні провідна роль у поширенні ідей та перекладі праць Вебера належала, зокрема, професору О. І. Погорілому (1940–2005).

У сучасних розвідках з теми покликання знаходимо зразки застосування різноманітної дослідницької методології, такої як кількісні та якісні методи збору емпіричних даних, спостереження та герменевтичний аналіз досвіду й індивідуальних свідчень, узагальнення та висновки щодо актуальних прикладних проблем. Аналіз та порівняння результатів таких досліджень є цінним у теоретичному та практичному сенсі, адже вони є джерелами знання про думки і досвід покликання людей з різних регіонів та сфер діяльності. Відзначимо, зокрема, публікації Д. Бігхема та С. Сміта, які вивчали мотивуючий чинник покликання у педагогічній професії; есеї про покликання Д. ВанУстина; популярне видання про покликання відомого фахівця з проблем освіти К. Робінсона; спостереження з досвіду покликання сучасних росіян, видані у книзі Н. Вікуліної. Статті та книги цих та інших авторів дають змогу розкрити в різних аспектах реальність покликання як предмета дослідження.

Звернемося передусім до визначень покликання, якими оперують згадані дослідники. Так, Бігхем та Сміт беруть за основу дефініцію Е. Колоззі та Л. Колоззі: «Покликання – це будь-яка кар'єра, не мотивована матеріальними чинниками, або це діяльність, спрямована на покращення суспільства, або ж це результат впливу на людину «вищої сили». За своєю суттю, це заняття, яке вимагає певної «жертви» від особистості» [8, с. 11]. Таке визначення спрямовує досліджувати покликання як особливу мотивацію людей у різних сферах активності: робота (кар'єра), суспільна діяльність, релігійне життя. Інше формулювання подаємо за книгою англо-американського фахівця К. Робінсона: «Покликання – це точка дотику природних здібностей та особистих вподобань. Точка гармонії інтелекту і таланту». Тут акцент зроблено саме на суб'єктивному переживанні і розумінні людиною власного існування (що вона може і чого бажає) та на пошуку нею своєї «стихії», місця у світі (чого вона потребує та як цього досягти). «Покликання має дві основні ознаки: *здібність* та *пристрасть* до яко-

їсь справи. – стверджує Робінсон. – Коли вони усвідомлені, на перший план виходять умови, які вможливають і роблять гармонійним життя людини у своїй стихії, – *стосунки і можливість*» [6, с. 21]. Ці визначення узгоджуються в тому, що вказують на покликання як спосіб людини досягнути і реалізувати мету власного існування. Е. Колоззі та Л. Колоззі вбачають цю мету радше в понадособистісному вимірі, в служінні ідеалам, а Робінсон виходить з думки про те, що первинним є відчуття внутрішньої гармонії людини, яке можливе лише у соціальному середовищі однострумків і колег та за умови рішучості й наполегливості людини в здійсненні справи її життя.

Загалом у прикладних дослідженнях покликання пов'язують з певною діяльністю людини, переважно професійною. Відповідно, його синонімами є слова «справа», «професія». Зрозуміло, що йдеться передусім про мотивацію особистості до її діяльності. Задаючи питання «за яким покликанням ви працюєте?», мають на увазі працю внутрішньо мотивовану, орієнтовану на моральний ідеал – працювати заради певної вищої мети, для понадособистісного, суспільного, етичного, релігійного блага. Однак також зрозуміло, що така діяльність може бути плідною, а відчуття блага повним лише тоді, коли у ній реалізуються таланти і бажання людини, відбувається її особистісний розвиток, що здійснюється переважно у праці, вписаній у професійну структуру суспільства.

У зв'язку з цим, варто проаналізувати зв'язок понять покликання та професії. Значення цих слів перетинаються в історії культури ще до того, як вони набули сучасного синонімічного звучання. М. Вебер відзначає, що німецькому терміну «Beruf» («покликання») як довгостроковій професійній діяльності в латинській мові відповідали «opus», «officium», «munus» і, нарешті, «professio». Останнє слово «ймовірно було пов'язане з публічно-правовими обов'язками, насамперед, з деклараціями про прибутки бюргерів, пізніше воно стало вживатися для позначення «вільних професій» у сучасному значенні слова» [2, с. 100]. Показовий у цьому сенсі вислів Цицерона «non intelligit quid profiteatur» Ве-

бер тлумачить у сенсі «він не розуміє, у чому його справжнє покликання», додаючи, що таке тлумачення професії в сенсі покликання «позбавлене усякого *релігійного* відтінку і вживається в цілком посейбічному значенні». Також з професійним покликанням пов'язується латинське слово «*ars*», «яке в епоху імперії означало «ремесло»» [2, с. 100].

З лінгвістичного погляду, збіг сенсів слів «покликання» і «професія» у різних мовах не випадковий. Німецьке слово «*Beruf*» у словниках безпосередньо перекладається як «професія, спеціальність, покликання», тобто означає і діяльність, і мотивацію до неї. В англomовному середовищі є слова-синоніми покликання, пов'язані з професією. Це «*vocation*» та «*calling*». «*Vocation*» походить від латинського інфінітива «*vocare*», кликати, що має у своїй основі іменник «*vox*», тобто голос. «*Calling*» є радше більш англійським та мирським відповідником початково латинського і релігійного за змістом слова «*vocation*». Вебер підкреслював, що «*vocatio*» у середньовічній латині означало покликання до святого життя, тоді як за часів Реформації у перекладах Біблії його заміщає «*calling*» у значенні «*trade*» – професії-покликання [2, с. 105, 106].

У сучасному вживанні значення цих термінів змінюються. «*Vocation*» застосовується і в релігійній, і в секулярній сферах, однак все ж зберігає сенс об'єктивного, понадособистісного, зовні вираженого явища. Натомість «*calling*» вказує на суб'єктивну, внутрішню достеменну істину людського існування. Так, американський дослідник Бігхем відзначає, що про чуття покликання англійською кажуть радше «*calling*», а на означення його професійної реалізації вживають слово «*vocation*». Тобто «*vocation*» – це кар'єра, яку здійснюють, маючи до неї покликання (*calling*) [7, с. 5]. Таке тлумачення, на нашу думку, виглядає доречним і в тому сенсі, що коли йдеться про поклик – «*call*», мають на увазі те особистісне переживання, яке не завжди зовні виявляється голо-сом – «*voice*».

Звісно, синонімічний ряд до слів «професія» та «покликання» може бути довший, наприклад: заняття – професія – покликання. В одній з американських книг на тему покликання знаходимо таке тлумачення з повсякденного слововжитку: «Заняття (occupation) – це те, що для сплати рахунків, професія (profession) дає статус, відповідний стандарт життя, а покликання (calling) стосується служіння ідеї, яка вас перевищує (transcends)» [9, с. 57]. Відмінності у розумінні цих понять індивідуальні, зумовлені світоглядними позиціями людей – релігійними, філософськими, естетичними, етичними.

Цікавою, однак, є думка про те, що поняття «робота» і «професія», з одного боку, та «покликання» – з іншого, стосуються різних сфер та способів життєвого вибору людини. Такий акцент робить Джеймс ВанУстин, називаючи їх «радикально різними підходами» до самовизначення людини [10, с. 65]. Вибір професії раціональний, його здійснюють з урахуванням переваг та недоліків роботи, він передбачає оцінку шансів на успіх у кар'єрі, орієнтований на схвалення спільноти. Вибір діяльності за покликанням спирається на особисті бажання, здібності і лише потім на визнання спільноти, яке стає критерієм розрізнення індивідуального захоплення та справжнього покликання, тобто запобігає помилковому його розумінню. Покликання створює частіше невідгидне в сенсі статків становище, потребує подолання труднощів і утвердження у виборі на його користь. Тому покликання і професія «не займають одного поля гри, вкорінені у різному ґрунті», вважає ВанУстин [10, с. 67]. Це не означає, що людина не може реалізувати обидві потреби одночасно. Власне, як дотепно сказав про себе й сам згаданий автор, університетський професор за фахом та новеліст за покликанням, «я протяг (bootleg) власне покликання у свою професію» [10, с. 72]. Та все ж ВанУстин тримається розуміння покликання як особливої особистісної налаштованості, а професії як діяльності, в якій чинник покликання може мати місце або й бути відсутнім.

На підтвердження такої позиції американський автор наводить приклад зі сфери мистецького життя. Це думки видатного німецького поета Рільке з його «Листів до молодого поета». Цитуємо фрагмент у нашому перекладі з російськомовного академічного видання: «Дослідіть причину, яка спонукає Вас писати; з'ясуйте, чи вкорінена вона у найзаповітніших глибинах Вашого серця, зізнайтеся собі, чи стала б для Вас смертю відмова від писання. Перш за все – запитайте себе в найтихішу годину ночі: чи повинен я писати? Шукайте у собі глибокої відповіді. І якщо вона буде ствердною, якщо Ви маєте право відповісти на це важливе запитання просто й сильно: «Я повинен», тоді все Ваше життя Ви маєте створити наново, за законом цієї необхідності; Ваше життя – навіть у найменшу і байдужу його хвилину – має стати заповітним свідченням і знаком цієї творчої волі» [5, с. 327]. У цій цитаті відчутний настрій, життєве налаштування покликання, його завжди індивідуальний сенс.

У повсякденному існуванні люди розуміють мотиви і сенс власної діяльності по-різному, не завжди потребуючи поняття покликання. Але спілкування на цю тему зазвичай навертає їх на філософський лад, спонукає замислитися про сенс життя. Наведемо одне з таких свідчень із книги Н. Вікуліної, написаної на основі інтерв'ю про покликання з людьми різних професій. Стас, який назвав себе «мотиватором» за основною діяльністю, зауважує: «Покликання – це щось поза межами системи... часто неочевидне. (...) Покликання зовсім не пов'язане з роботою. Люди не для того існують, щоб працювати. Робота – це не мета життя. Роботу можливо використовувати для самореалізації, але сенс, покликання – поза її межами. У нас є чіткі потреби: їсти, пити, сплячувати рахунки, і з цим потрібно щось робити. В цьому сенсі вибір обмежений: можливо піти навчатися, можливо відразу працювати, можливо почати власний бізнес. І часто пошук покликання підміняється пошуком місця, куди піти вчитися, або роботи – тобто відповіді на запитання «ким стати». Проте, на думку Стаса,

«задавати питання «ким стати» – це ігнорувати запитання про те, ким ти вже є і ким ти завжди був. Звісно, всі ми змінюємося, зростаємо. Але є те, що можна назвати стрижнем, ядром особистості. А робота, професія – це інструмент» [3, с. 41–43].

У нашому власному дослідженні значення ідеї покликання у свідомості сучасної української молоді, яке охопило 105 учнів 10-х класів двох середніх шкіл м. Києва та 90 студентів 3-го курсу Національного педагогічного університету ім. М. П. Драгоманова і проводилося у квітні–травні 2016 р., ми, зокрема, вивчали, яким є зв'язок уявлень опитуваних про покликання та професію (докладніше про різні аспекти цього дослідження – в іншій нашій публікації [4]). Отже, покликання до якоїсь професії або справи у житті відчували 33% опитаних учнів, близько 13% або не розуміли, про що йдеться, або відповіли, що не мають покликання ні до чого у житті, решта 54% ще не визначилися щодо свого покликання. Однак, думаючи про майбутню професію, не менше половини учнів погоджувалися з тим, що її потрібно обирати за покликанням. Звісно, мотивація учнівської молоді до вибору професії переважно матеріальна: 70% орієнтовані перш за все на прибутки від майбутньої роботи, майже та сама кількість молоді думає про особистий розвиток, а ще 30% учнів зважають на соціальний престиж професії. Також для 30% головне в роботі – це можливість спілкуватися, бути в середовищі однодумців. Попри те на зміст роботи, а не її вигоди, орієнтовані теж близько 30% старшокласників, і також 30–35% розглядали роботу як можливість бути корисним для суспільства. Загалом, з цих відповідей зрозуміло, що для третини респондентів професія пов'язана з нематеріальною, етичною мотивацією. Але значна частина молоді природно не бачить суперечності між відчуттям покликання та можливістю його реалізувати у прибутковій діяльності.

Опитування студентів Національного педагогічного університету ім. М. П. Драгоманова виявило приблизно ті самі розподіли думок стосовно поєднання покликання і професії: 50% з опитуваних відповіли, що обирати професію потрібно за покликан-

ням, для 20% бажано, але необов'язково, щоб покликання і професія збігалися, 30% вважають, що покликання цілком можна реалізовувати поза професійним заняттям. Не всі студенти цього ВНЗ були орієнтовані на роботу за педагогічним фахом – 40% категорично стверджували, що не мають наміру працювати педагогами. Однак цьому є просте пояснення – університет дає можливість здобувати освіту для непедагогічної роботи. Саме до вчительської чи педагогічної професії відчували покликання 25% студентів. Цікавими були відповіді на питання щодо мотивів їхнього вибору педагогічної професії. Для 60% студентів це емоційний вибір – їм подобається працювати та спілкуватися з дітьми та молоддю. Значно менший відсоток має «суспільно-громадянська» мотивація: 35% бажають виховувати майбутні покоління та близько 29% – бути корисними для суспільства. Саме «духовне» покликання служити добру, давати знання відчували 18%, а ще 17% перш за все приваблював предмет їхнього навчання та майбутнього викладання. Лише 3% виявляли релігійне покликання до того, щоб навчати. Відчуття покликання та вибір професії мають також інший, генетичний, зв'язок. У багатьох випадках – це вплив родини. Так, серед опитаних студентів педагогічного університету 44% мали педагогів у родині. І саме вихідцями з «вчительських» родин були 2/3 від усіх тих студентів, які декларували своє покликання до педагогічної професії. Таких, що змінили фах, який вже набули, заради педагогіки, виявилось лише 3%.

Спираючись на отримані дані, вважаємо, що ми емпірично довели зв'язок мотиву покликання та професійного вибору для суттєвої частини сучасних людей в Україні. Принаймні у Києві половина опитаних учнів та студентів вважають за необхідне обирати професію за покликанням. Третина виявляють альтруїстичну мотивацію і наміри служити суспільній користі та добру в майбутньої професії. Реальний вибір цих людей у подальшому житті може відрізнятись від заявлених думок, але в цілому ми ма-

емо підстави стверджувати, що покликання сприймається ними як мотивуючий чинник у життєвому та професійному виборі.

Підсумовуючи викладене відзначимо, що, безперечно, потрібно відрізнати переживання покликання у свідомості людини і ту діяльність, взятую з формального боку, яку людина ототожнює з покликанням. Проте мотивація покликання завжди реалізується в якомусь полі діяльності людини, виявляється у певній сфері. Саме внутрішнє переживання поклику цілком може знайти вираження і здійснення у професійних заняттях людини. Отже, суперечність, яка може вбачатися у покликанні та професії, є відносною. Радше існує перетин цих понять за змістом, хоча можливий незбіг за обсягом того, що під них підпадає. Не завжди має місце гармонія між розумінням особистістю власного покликання та його реалізацією. Тому й існує смислове напруження самої теми покликання і спонування до її дослідження. У покликанні виявляється завжди щось більше, ніж те, що стає предметом пізнання та діяльності людини – щось, «що нас перевищує», трансцендує.

ЛІТЕРАТУРА

1. Вебер М. Избранные произведения. М. : Прогресс, 1990. 808 с.
2. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / пер. з нім. О. Погорілого. Київ : Основи, 1994. 261 с.
3. Викулина Н. Призвание: Как найти себя во взрослой жизни. М. : Альпина Пабlishер, 2016. 144 с.
4. Мулярчук Є. І. Покликання як мотивуючий чинник розвитку освіти в Україні // Філософія освіти. Науковий часопис. 1 (20). Інститут вищої освіти Національної академії педагогічних наук України, Національний педагогічний університет ім. М. П. Драгоманова. Київ, 2017. С. 213–234.
5. Рильке Р. М. Новые стихотворения. Новых стихотворений вторая часть. М. : Наука, 1977. 556 с.
6. Робинсон К. Призвание. Как найти то, для чего вы созданы, и жить в своей стихии / пер. с англ. В. Кукушкиной. М. : Издательство «Манн, Иванов и Фербер», 2010. 304 с.

7. *Bigham J. T.* Role of Spirituality in Persons Choosing a Career in Education : Calling as a Motivating Factor. A Dissertation, Liberty University, USA, 2008. 103 p.
8. *Bigham J. T., Smith S. J.* Called to Teach: Interpreting the Phenomenon of Calling as a Motivating Factor. *Life@School*. 2008. Volume 7, ?mber 1, Fall issue. Faculty Publications and Presentations. Paper 99. P. 9–12.
9. *Pauley J.* Your Life Calling: Reimagining the Rest of Your Life, New York : Simon & Schuster. 2014. 272 p.
10. *VanOosting J.* And the flesh became word: reflections theological and aesthetic. New York, 2005. 182 p.

REFERENCES

1. Weber, M. (1990). *Selected works*. Moscow: Progress. [In Russian].
2. Weber, M. (1994). *The Protestant Ethics and the spirit of capitalism*. (O. Pohorilyi, Trans.). Kyiv: Osnovy. [In Ukrainian].
3. Vikulina, N. (2016). *Calling: How to find oneself in the adult life*. Moscow: Alpina Publisher. [In Russian].
4. Muliarchuk, Y. (2017). Calling as a Motivating Factor of the Development of Education in Ukraine. *Filosofiya osvity. Naukovyy chasopys (Philosophy of Education: Research Journal)*, 1(20), 213-234. [In Ukrainian].
5. Rilke, R.M. (1977). *New verses. The second part of new verses*. Moscow: Nauka. [In Russian].
6. Robinson, K. (2010). *Calling. How to find what you are created for and to live in your own* (V. Kukushkina, Trans.). Moscow: Mann, Ivanov and Ferber. [In Russian].
7. Bigham, J. T. (2008). *Role of Spirituality in Persons Choosing a Career in Education: Calling as a Motivating Factor*. (Doctoral dissertation). Liberty University, USA.
8. Bigham, J. T., & Smith, S. J. (2008). Called to Teach: Interpreting the Phenomenon of Calling as a Motivating Factor. *Life@School*, Vol. 7, number 1, (pp. 9-12). Fall issue. Faculty Publications and Presentations. Paper 99.
9. Pauley, J. (2014). *Your Life Calling: Reimagining the Rest of Your Life*. New York: Simon & Schuster.

10. VanOosting, J. (2005). *And the flesh became word: reflections theological and aesthetic*. New York.
-

Yevhen Muliarchuk

Candidate of Philosophical Sciences (Ph. D.), Senior Researcher,

H. Skovoroda Institute of Philosophy of the NAS of Ukraine

e-mail: yevhen.mulyarchuk@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3053-0451>

Calling and Profession in the Aspect of Ethical Motivation

Abstract

In the article is analyzed the correlation between the concepts of calling and profession in the motivational aspect. It is proved that the notion of calling is related above all to the ethical motivation of a person and not linked to monetary gain. Calling is connected with personal experience and understanding of the meaning of life, whereas profession is related to the productive work and social status of a personality. However, as far as calling is always realized in some field of human activity, appears in a certain realm, the contradiction, which could be seen in these concepts is rather relative. The semantic aspects of cultural and historic genesis of the notions of calling and profession are researched as well as the characteristic features of their contemporary understanding, particularly in the English speaking areas. The results of the research conducted by the author of the article summarize the importance of the idea of vocation in the minds of contemporary Ukrainian youth, which reached more than two hundred high school students and students of Ukrainian universities, which aimed, in particular, to study the relationship of respondents to vocations and profession. It is noted from this survey that for one third of the respondents, the profession is related to intangible, ethical motivation. But many young people naturally do not see a contradiction between the sense of vocation and the opportunity to realize it in profitable activities. Based on the data obtained, we believe that we have empirically proven the connection between the motives of calling and professional choice for a significant part of modern people in Ukraine. At least half of the students surveyed in Kyiv consider it necessary to choose a profession by vocation. On the basis of the publications and own applied research proved the actuality of calling as a motivational fac-

tor for work and professional choice of the contemporary youth in Ukraine and abroad.

Keywords: calling, profession, work, self-actualization of personality, career choice, ethical motivation.

Евгений Мулярчук

кандидат философских наук, старший научный сотрудник,
Институт философии имени Г. С. Сковороды НАН Украины
e-mail: yevhen.mulyarchuk@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3053-0451>

Призвание и профессия в аспекте этической мотивации

Аннотация

В статье исследовано соотношение понятий «призвание» и «профессия» в мотивационном аспекте. Доказано, что понятие «призвание» касается прежде всего нематериальной, этической мотивации деятельности человека, имеет отношение к субъективному переживанию и пониманию смысла существования. В то же время профессия связана с производительным трудом, социальным статусом личности. Однако, поскольку призвание всегда реализуется в каком-то поле деятельности человека, оказывается в определенной сфере, противоречие, которое может просматриваться в этих понятиях, является относительным. Проанализированы смысловые аспекты культурно-исторического генезиса и особенности современных толкований понятий «профессия» и «призвание», в частности в англоязычном пространстве. На основе публикаций и собственного прикладного исследования подтверждена актуальность фактора призвания для формирования мотивации к труду и профессиональному выбору современной молодежи в Украине и за ее пределами.

Ключевые слова: призвание, профессия, работа, самореализация личности, профессиональный выбор, этическая мотивация.

УДК: 130.2:316

DOI 10.35423/2078-8142.2019.1-2.12

А. А. Гоцалюк,
доктор філософських наук,
доцент кафедри івент-менеджменту та індустрії дозвілля
Київського національного університету культури і мистецтв,
e-mail: goz_pravo@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2120-3232>

ТЕАТРАЛІЗОВАНЕ МИСТЕЦТВО «ВЕРТЕПУ» В XX–XXI СТОЛІТТІ НА ГУЦУЛЬЩИНІ

Метою роботи є визначення особливостей вертепу на теренах Гуцульщини у XX–XXI столітті. Наукова новизна даного дослідження полягає у тому, що у порівняльній ретроспективі досліджено особливості вертепу на Гуцульщині. Зроблено висновок, що театральне мистецтво «Вертепу» є пізнішим елементом різдвяно-новорічних свят, і він позначений значним впливом християнської релігії. Встановлено, що на період XX – початку XXI ст. ці театралізовані дійства стали структурними частинами циклу зимових свят на Гуцульщині. Визначено, що вертеп трансформувався у напрямку переосмислення сучасних подій, однак основна ідея вертепу – це перемога добра над злом, допомога Спасителя, залишилися підґрунтям для розробки та втілення сценарію. Методологія дослідження визначена метою статті, тому використані діалектичний, аналітичний, функціональний методи для з'ясування особливостей сучасного вертепу, його дійових осіб, сценаріїв; функціонально-інструментальний метод допоміг дослідити трансформації, які склалися у сучасному дійстві «вертеп».

Ключові слова: традиції, вертеп, сценарій, різдвяно-новорічні свята, театралізоване дійство, мистецтво.

Для глибшого розуміння розвитку народних традицій та процесів трансформації в святково-обрядовій культурі українців постає ряд малодосліджених проблем. Одна з них – це культурний симбіоз давніх пластів обрядовості з нашаруванням християнських елементів та театралізованим мистецтвом «Вертепу». Протягом століть вертеп, як і весь театр, змінюється. Сьогодні дослідження поглядів про вплив християнських компонентів на обрядову культуру гуцулів є дуже важливими з погляду змін, які відбулися в політичному, соціальному та культурному житті. Адже саме за допомогою вертепу актуалізуються питання боротьби добра та зла у певний момент світосприйняття.

Аналіз бібліографії з проблеми дослідження засвідчив, що театр вертепу у культурно-науковій генезі досліджено доволі детально. Дослідники XIX–XX століть неодноразово стверджували про збереженість у різдвяно-новорічних обрядах, звичаях, колядках і щедрівках гуцулів давніх реліктових форм. Зокрема, досвідчений вчений В. Гнатюк вважав Гуцульщину регіоном, де колядки «заховалися ще в повній первісній архаїчності» [1, с. 4]. Пожвавленню наукового інтересу до вивчення етнокультури українців Східних Карпат сприяло утворення Міжнародної комісії з вивчення населення Карпат (1959), що мала об'єднати зусилля вчених різних країн. До карпатознавчих досліджень долучилося чимало українських вчених, зокрема Ю. Гошко, І. Симоненко, А. Поріцький, С. Макаруч, Г. Сухобрус [2–6] та ін. Помітний внесок у вивчення різдвяно-новорічних свят та обрядів, театрального дійства Вертепу зробив етнолог В. Курочкін, який протягом багатьох років, вивчаючи новорічні обряди в загальноукраїнському контексті, наводить чимало даних із Буковинської Гуцульщини та певною мірою з інших її частин. Розглядаючи українську традицію вчений звертає увагу на подібність таких новорічних обходів із звичаями давніх греків, римлян і висловлює припущення про спільність шляхів розвитку культури аграрних суспільств [7]. У цьому аспекті вивчалася практика вертепу.

Дослідники також наголошують, що особливості життя гуцулів визначаються довкіллям, а також умовами господарювання, міграційним життям. Вони вбачають, що саме тому гуцули так свято зберігають родинні традиції [8, с. 279]. Однак сучасні реалії втілення Вертепу потребують подальшого вивчення крізь призму симбіозу традицій та інноваційних підходів. Цій проблематиці присвячені твори таких науковців, як М. Бойчук, С. Волков, О. Годенко, В. Жаворонок, Б. Тимків та ін. Метою даного дослідження є визначення особливостей сучасного вертепу на теренах Гуцульщини.

Однією структурною частиною новорічних обрядодійств був вертеп, який поширений у різних регіонах України з досить суттєвими локальними відмінностями. Вчені не дійшли одностайної думки про час виникнення, генезу, поширення вертепу – театралізованого дійства під час різдвяно-новорічних свят. Досліджуючи генетичні витоки вертепної драми, В. Перетц стверджує: «Український вертеп глибоко народний і за змістом, і за мовою» [9, с. 152]. Вчені загалом схильні до думки, що вертеп – це явище пізніше і запозичене. Фольклорні записи варіантів вертепу датуються здебільшого XIX ст., а з'явився він в Україні на початку XVIII ст. Дослідник вертепу Й. Ю. Федас вирізняє за способом реалізації і сценічного втілення кілька форм народного театру:

1. Мімодрама або пантоміма. Тут релігійні і мирські елементи переплітаються. Ролі виконують ляльки під спів хору.
2. Ляльковий вертеп. Релігійна і мирська частини розмежовані. Сценою є невеличкий будиночок. Усі ролі виконують рухомі ляльки, яких водить ляльковод.
3. Живий вертеп, в якому ролі виконують люди.
4. Комбінована форма, за якою поєднуються гра людей і гра ляльок [10, с. 28].

У Карпатському регіоні вирізняється найбільш проста форма вертепного дійства, яке не було самостійним, а вплелося в структуру колядування і стало атрибутом різдвяних обходів з вер-

тепною скринею, що зближує карпатський тип вертепу із «шопкою» у поляків, чи «бетлегемом» у чехів і словаків.

На Гуцульщині вертеп дістав назву «яселка», на Закарпатті побутував термін «бетлегем» [11, с. 15]. Вертепні скриньки були у вигляді будиночка, або у вигляді церкви. Будиночок був обклеєний зображеннями ясел, пастухів з вівцями. І. Ісіченко зауважував: «Функцією вертепу було не лише ілюстрування євангельських подій, але й впровадження глядачів в атмосферу загальної радості, що охоплює світ з приходом його Спасителя» [12, с. 537].

Вертеп із закарпатської частини Гуцульщини хоч і мав рухомі ляльки: три царі, Ірод, циган, смерть, чорт, але тексти мало зазнали релігійного впливу. У цих виставах Ірод не вбивав немовлят, а був просто скупим і багатим царем. У другій дії вертепу була справжня лялькова вистава побутово-комедійного жанру. Дійовими особами виступали: Кондрактор (лялька в образі майстра, що виготовив «бетлегем»), Полька, Поляк, П'яниця, Корчмар, Євангельський богач, Ковдош (жебрак), Томаш, Смерть, Чорт [13, с. 31].

Відомі різні варіанти текстів, сюжетів, які найповніше подав у 30-х роках минулого століття С. М. Марковський у праці «Український вертеп: Розвідки й тексти».

Вертепні дійства з міфологізованим образом Діда були також поширені у закарпатській частині Гуцульщини. Один зі старовинних текстів випустив друком у 1908 р. Іван Франко [14, с. 393–398]. У цьому дійстві налічувалося сім дійових осіб: Цар, Ангел, Король, Ватаг, Вівчар, Черемуський (чередар) і Дід, який був найяскравішою постаттю. У його промові, де йшлося про те, що він тисячу сто років ходить з вертепом, проглядають давні риси обрядовості.

О. Хлистун відзначає: «Фольклоризувавшись, вертеп органічно увійшов у календарну різдвяно-новорічну обрядовість українців. Поєднання фольклорного і професійного, святково-обрядового і побутового тощо зумовили кристалізацію вертепу як

універсальної мистецької форми, котру використовують і розвивають у наш час діячі різних видів мистецтва. Художній потенціал вертепу актуалізується в наш час, доводячи свою невичерпність, найперше – в різних жанрах літератури – поезії, прозі, драматургії. Водночас вертеп, як частина різдвяно-новорічної обрядовості, активно відроджується, зокрема в Західній Україні, у традиційних формах лялькового театру й «живого вертепу» [15, с. 37].

Побутувала і спрощена форма вертепу у вигляді церкви, де в ній замість сцени народження Ісуса була прикріплена зірка, що оберталася.

У другій половині XX ст. колядники з вертепом ходили подекуди відразу після закінчення святої вечері.

Сучасні тексти театралізованого дійства вертепу переважно мають християнський сюжет і релігійні колядки. Як приклад, може бути варіант сценарію вертепу 90-х років XX ст., який записав фольклорист, етнограф, збирач фольклорно-етнографічних матеріалів Михайло Іванюк на покутсько-гуцульському порубіжжі [16].

Як скуштували всі святвечерні страви, в цей час під вікном блиснуло багатоколірне світло вертепу. У хаті всі затихли.

М а т и. Царі до нас прийшли!
 Під хатою починають колядувати.
 Нова радість стала,
 Яка не бувала
 Над вертепом звізда ясна
 Світлом засіяла.
 Де Христос родився,
 З діви оплотився.
 Як чоловік пелинами
 До бога вповився.
 Пастушки з ягнятком
 Перед тим дитятком
 На колінцях припадають,
 Христа-бога вихваляють.
 – Просим тебе, царю,

Небесний владарю,
Даруй літа щасливії,
Цього дому господарю!
Дай нам мирно жити,
Тобі угодити
І з тобою в царстві твоїм
Во вік віком жити.
О, бувайте здорові!
Господар з грішми на порозі.
Г о с п о д а р. Прошу за коляду!
Гроші бере Йосип, що тримає вертеп, а всі разом віншують.
У с і: Дарує нас господар грішми золотими,
А ми його віншуємо щастям, здоров'ям, цим святим вечером,
Щоби мирно проживали, від тепер за рік з усією родиною дочекали!

Далі входять всі до хати господаря і розгортається театралізоване сценічне дійство з Циганом, пастушками, Йосипом, Іродом та іншими персонажами.

І. Павлюк слушно відзначає: «На початку 90-х років минулого століття спостерігалась деяка консервативність, навіть «законсервованість» сценаріїв вертепів. Можливо тому, що за радянських часів, як і колись у давнину, ці тексти існували переважно в усній формі. У вертепах часто можемо бачити художньо перекручені сучасні події, але важливо, щоб це не суперечило головній традиції: вертеп – відображення світогляду народу, його ставлення до світобудови і дійсності. У наші дні виступи вертепів відбуваються як в рамках фестивалів і спеціальних конкурсів, так і стихійно» [17, с. 109–110]. Водночас деякі автори вказують на появу нового у вертепі, що не завжди є мистецьким досягненням: «З одного боку це добре, бо з'являється щось нове, сучасне, з іншого – погано, бо такі вертепи часом бувають вульгарними... натрапляв на сценарії, де дійовими особами виступають Т. Шевченко, Леся Українка і, навіть... Єва. Це – перебір, несмак» [18].

З'являються нові події, нові герої, які обігруються у вертепі. Наприклад, за інформацією Українського кризового медіа-центру:

«... дійство вертепу розпочалося зі сцени, що відбувається у зоні бойових дій. За сценарієм українські бійці починають втрачати віру у можливість перемогти, чи принаймні вижити у цьому пеклі. Коли на небі починає світити «ясна зоря», сповіщаючи про народження Христа, бійці приймають її за ворожі снаряди. Проте до них спускається Янгол, який розповідає, що це «добра новина» та закликає «упевнено йти за сяйвом зірки». Три Царі «класичного» вертепу постають в образах новітніх героїв – волонтера, медика та журналіста. Втім «зло», що їм протистоїть, також набуло сучасного вигляду – це всі головні «вороги» української держави: від корупції та олігархату до «зрадницьких» настроїв у суспільстві. За людські душі починають боротьбу Бог та Диявол. Останній переконує, що люди тільки «вбивають, крадуть, скупіють, заздять та ненавидять» і ніколи не виправляються. Проте Спаситель заступається за людей і стверджує, що вони також «каються, народжують, дарують, люблять, вірять, боряться за справедливість, поважають свободу інших» [19].

Підсумовуючи сказане відзначимо, що театральне мистецтво «Вертепу» є пізнішим елементом різдвяно-новорічних свят, і він позначений значним впливом християнської релігії. На період XX – початку XXI ст. ці театралізовані дійства стали структурними частинами циклу зимових свят на Гуцульщині, вони трансформувалися у напрямку переосмислення сучасних подій, однак основна ідея вертепу – це перемога добра над злом, допомога Спасителя, залишилися підґрунтям для розробки та втілення сценарію.

ЛІТЕРАТУРА

1. Етнографічний збірник. Львів, 1914. Т. 35. С. IV.
2. Гошко Ю. Г. До питання «Волоської колонізації Східних Карпат» // Тези доповідей VI Української славістичної конференції. Чернівці, 1964. С. 170–171.
3. Симоненко І. Ф. Про час виникнення народних соціально-побутових ігор у Закарпатті. Матеріали з етнографії та художнього промислу. Вип. 1. К., 1954. С. 32–45.

4. *Поріцький А.* Міжнародна комісія по вивченню культури народів Карпат // НТЕ, 1961. № 3. С. 155–156.
5. *Макарчук С.* Свята добра і щедрості // Літературна Україна, 24 січня 1964.
6. *Сухобрус Г.* Художня самодіяльність і фольклорний процес. НТЕ, 1967. № 6. С. 18–26.
7. *Куручкін В.* Новорічні свята в українців. Традиції і сучасність. К., 1978. 191 с.
8. *Крисаченко В.* Геокультурна варіативність українського етносу // Українознавство. К., 1–2006.
9. Давній український гумор і сатира / упоряд. Махновець Л. К. : Держлітвидав України, 1959. 493 с.
10. *Федас Й.* Український вертеп. (У дослідженнях XIX–XX ст.). К., 1987. С. 28.
11. Рождественний вертеп і вертепна драма в Імстичеві // Прикарпатська Русь. 1928. № 1–2. С. 15.
12. *Ісіченко І.* Історія української літератури: епоха Бороко (XVII–XVIII ст.) : навч. пос. для студентів ВНЗ. Львів : Святогорець, 2011.
13. *Волицька І. В.* Там само. С. 31.
14. *Франко І.* Зібрання творів: у 50 т. Т. 38. С. 393–398.
15. *Хлисту́н О. С.* Український різдвяний вертеп як універсальна мистецька форма // Українська культура: минуле, сучасне, шляхи розвитку. 2012. Вип. 18(2). С. 37–41.
16. Фонди ІМФЕ, ф. 14–3, од. зб. 11–93, арк. 1–278.
17. *Павлюк І. А.* Різдво у сучасному Львові: традиції і новаторство культурно-мистецьких заходів. Українська культура: минуле, сучасне, шляхи розвитку // Мистецтвознавство. 2015. Вип. 21(1). С. 109–113.
18. *Жеплинський Б.* Справжній галицький вертеп. Високий замок. 2012. 6–8 січ. (№ 2).
19. Традиційний вертеп у сучасній інтерпретації: як молодь вписує споконвічні традиції у теперішній український контекст. URL: <http://uacrisis.org/ua/39328-vertep> (дата звернення 10 грудня 2018 р.)

REFERENCES

1. *Ethnographic collection.* (1914). Vol. 35, p. IV. Lviv. [In Ukrainian].
2. Hoshko, Yu. G. (1964). The issue of "Voloskoyi colonization of the Eastern Carpathians". *Abstracts of the VI Ukrainian Slavic Conference. Chernivtsi* (pp. 170-171). [In Ukrainian].
3. Simonenko, I. F. (1954). About time of occurrence of folk social and domestic games in Transcarpathia. *Materialy z etnohrafii ta khudozhn'oho*

promyslu (Materials on ethnography and artistic production), 1, 32-45. [In Ukrainian].

4. Poritsky, A. (1961). International Commission on the Study of the Culture of the Carpathian People. *NTE*, 3, 155-156. [In Ukrainian].

5. Makarchuk, S. (1964, January 24). Holidays of goodness and generosity. *Literaturna Ukrayina (Literary Ukraine)*. [In Ukrainian].

6. Sukhobrus, H. (1967). Artistic activity and folklore process. *NTE*, 6, 18-26. [In Ukrainian].

7. Kurochkin, V. (1978). *New Year holidays to Ukrainians. Traditions and the present*. Kyiv. [In Ukrainian].

8. Krysachenko, V. (2006). Geocultural variability of the Ukrainian ethnic group. *Ukrayinoznavstvo (Ukrainian Studies)*, 1. [In Ukrainian].

9. *Ancient Ukrainian Humor and Satire*. (1959). L. Makhnovets (Ed.). Kyiv: State Library of Ukraine. [In Ukrainian].

10. Fedas, Y. *Ukrainian vertep. (In the studies of the nineteenth and twentieth centuries)*. (1987). Kyiv. [In Ukrainian].

11. Christmas vertep and vertepnaya drama in Istichiv. (1928). *Prykarpatska Rus (Precarpathian Rus)*, 1-2, 15. [In Ukrainian].

12. Isichenko, I. (2011). *The history of Ukrainian literature: the Boroko era (XVII-XVIII centuries)*. Lviv: Svyatogorets. [In Ukrainian].

13. Volytska, I. V. (1992). Theatrical elements in the traditional ritual of the Ukrainian Carpathians of the XIX-XX centuries. Kyiv. [In Ukrainian].

14. Franko, I. *Collected works* (Vols. 1-50), V. 38, 393-398. [In Ukrainian].

15. Khlistun, O. S. (2012). Ukrainian Christmas Nomade as a Universal Artistic Form. *Ukrayins'ka kul'tura: mynule, suchasne, shlyakhy rozvytku (Ukrainian culture: past, modern, ways of development)*, 18(2), 37-41. [In Ukrainian].

16. *IMF Funds*. Fond. 14-3, Vol. 11-93, 1-278. [In Ukrainian].

17. Pavlyuk, I. A. (2015). Christmas in modern Lviv: traditions and innovation of cultural and artistic events. *Ukrainian culture: past, modern, ways of development. Mystetstvoznnavstvo (Art studies)*, 21(1), 109-113. [In Ukrainian].

18. Zheplinsky, B. (2012, January, 6-8). The true Galician vertep. *Vysokyy zamok (High Castle)*, 2. [In Ukrainian].

19. The traditional vertep in modern interpretation: how young people enter the original traditions in the present Ukrainian context. Retrieved from <http://uacrisis.org/ua/39328-vertep>. [In Ukrainian].

Alla Hotsaliuk

Doctor of Sciences in Philosophy, Associate Professor of the Department of Event Management, and Leisure Industry, Kyiv National University of Culture and Arts, e-mail: goz_pravo@ukr.net

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2120-3232>

Theatrical Art of Vertep in XX–XXI centuries on Hutsulshchyna

Abstract

The purpose of the work is to determine the features of vertep on the territory of Hutsulshchyna in the XX–XXI century. The scientific novelty lies in the fact that in the comparative retrospect the features of the vertep in the Hutsulshchyna were investigated. The study concluded that the theatrical art «Vertep» is a later element of the Christmas and New Year holidays, and it is marked by a significant influence of the Christian religion. It was established that for the period of XX – the beginning of the XXI century. These theatrical performances became structural parts of the cycle of winter holidays in Hutsulshchyna. It is noted that for a deeper understanding of the development of folk traditions and processes of transformation in the festive-ritual culture of Ukrainians arises a number of little researched problems. One of them is the cultural symbiosis of ancient layers of ritual with the layering of Christian elements and theatrical art of Vertep. The author notes that over the centuries, the nativity scene, like the whole theater, has been changing. And today, the study of views on the influence of Christian components on the ritual culture of Hutsuls is very important in view of the changes that have taken place in political, social and cultural life. It is precisely with the help of the vertex that the issues of the struggle between good and evil are actualized in a certain moment of world perception. It is determined that the vertep was transformed in the direction of rethinking contemporary events, but the main idea of the vertep is the victory of good over evil, the help of the Savior, remained the basis for the development and implementation of the script. The methodology of the research is determined by the purpose of the article, therefore, dialectical, analytical, functional methods are used to find out the features of the modern vertep, its actors, scenarios; functional and instrumental methods help to determine of transformations that have developed in the modern performance of the «vertep».

Keywords: traditions, vertep, scenario, Christmas and New Year holidays, theatrical performance, art.

Алла Гоцалюк

доктор философских наук, доцент кафедры ивент-менеджмента и индустрии досуга, Киевский национальный университет культуры и искусств
e-mail: goz_pravo@ukr.net

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2120-3232>

Театрализованное искусство вертепа в XX–XXI веке на Гуцульщине

Аннотация

Целью работы является определение особенностей вертепа на Гуцульщине в XX–XXI веке. Методология исследования определена целью статьи, поэтому использованы диалектический, аналитический, функциональный методы для выяснения особенностей современного вертепа, его действующих лиц, сценариев; функционально-инструментальный метод помог исследовать трансформации, которые произошли в современном действе «вертеп». Научная новизна заключается в том, что в сравнительной ретроспективе исследованы особенности вертепа на Гуцульщине. В результате исследования сделан вывод, что театральное искусство «Вертепа» является более поздним элементом рождественско-новогодних праздников, и он обозначен значительным влиянием христианской религии. Установлено, что на период XX – начала XXI в. эти театрализованные представления стали структурными частями цикла зимних праздников на Гуцульщине. Определено, что вертеп трансформировался в направлении переосмысления современных событий, однако основная идея вертепа – это победа добра над злом, помощь Спасителя, остались основой для разработки и внедрения сценария.

Ключевые слова: традиции вертеп, сценарий, рождественско-новогодние праздники, театрализованное действо, искусство.

УДК 130.2 (4+7): 130.2 (5): 115-026.32

DOI 10.35423/2078-8142.2019.1-2.13

Н. І. Ніколова,
викладач Національного технічного університету України
«Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського»
e-mail: nikolovanatalia@ukr.net
ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-4919-7214>

БІФУРКАЦІЯ СХІД–ЗАХІД ЯК ПРОЕКЦІЯ СВІТОГЛЯДНОЇ КОЛІЗІЇ «ОСЬОВОГО ЧАСУ»

Стаття присвячена проблемі визначення сутності культурних парадигм Заходу та Сходу. Зроблено смисловий акцент на питанні про причини розмежування західної та східної культурних традицій. Наголошується, що біфуркацію Схід–Захід неодмінно слід пов'язувати з періодом «осьового часу» (VIII–II ст. до н.е.), визначеного К. Ясперсом як центральний момент, вихідна точка світової історії, осягнення смислу якої здатне наблизити до розуміння всесвітньої історії в цілому. З огляду на питання про причини біфуркації Схід–Захід доводиться важливість і продуктивність дослідження Е. С. Кульпіна, який з позицій соціоприродної історії запропонував пояснення феномена поляризації матриць соціальних цінностей Сходу й Заходу й обґрунтував, що ця поляризація була зумовлена першою чергою наявністю двох негативних тенденцій у кліматі Землі періоду «осьового часу» – аридизації та похолодання раннього залізного віку.

Особливу увагу у статті приділено проблемі визначення сутності й з'ясуванню причин поляризації світоглядних цінностей Заходу та Сходу. Доводиться необхідність врахування того, що К. Ясперсу вдалося лише зафіксувати феномен «осьового часу», проте не вдалося його пояснити, тобто показати його значення в контексті «до-осьових» і власне «осьових» культур, що, врешті решт, і призвело до наявності своєрідних «білих плям» – порушень,

але так і не розв'язаних питань в його концепції. У зв'язку з цим було показано, що ліквідувати, «закрити» ці «білі плями» дає можливість здійснення компаративного аналізу концепцій двох авторів – К. Ясперса та М. О. Чмихова. Головним здобутком проведення такого роду компаративного аналізу стала ідея про те, що поляризація світоглядних матриць Заходу та Сходу зумовлена реальною загрозою трансформації перевіреної не одним тисячоліттям світоглядної «формули» $P > C$ (домінування у світогляді природних сил над соціальними) на свою протилежність ($C > P$) саме в «осьовий» період. Більше того – в такий спосіб вдалося пов'язати докорінно відмінний зміст систем соціальних цінностей Заходу та Сходу зі змістом їхніх діаметрально протилежних світоглядних парадигм.

Ключові слова: *біфуркація Схід–Захід, «осьовий час», ариדיзація, похолодання залізного віку, компаративний аналіз, світоглядна «формула» $P > C$.*

Розмежування культур Заходу і Сходу давно вже стало в науковому світі беззаперечною аксіомою. У контексті культурологічних досліджень ці культури небезпідставно визнані діаметрально поляризованими за багатьма параметрами, – починаючи з фіксації відмінностей у базових принципах організації соціального устрою й констатації специфіки релігійних традицій і завершуючи визнанням принципової різниці у стереотипах поведінки, способах мислення, емоційних стандартах, культурі почуттів, взаємостосунків тощо.

Утім, якщо проблема «демаркації», розрізнення відмітних (розпізнавальних) характеристик західної та східної культурних парадигм завжди залишалася в центрі уваги наукової спільноти, то при цьому одні з найважливіших питань – питання про те, коли саме, тобто в який історичний час, сталося розмежування Заходу і Сходу, а також питання про те, якими були основні причини такого розмежування, й до сьогоднішнього дня не набули належного осмислення. Водночас, зрозуміло, це означає, що від відповіді на ці ключові питання значною мірою залежить корекція й остаточне

визначення самого сутнісного змісту цих двох культурних парадигм.

Метою пропонованої статті є спроба відповісти на ці важливі питання. Насамперед відзначимо, що вперше ґрунтовне дослідження причин біфуркації (лат. *bifurcus* – «двозубий»; англ. *bifurcation* – «розгалуження», «роздвоєння», «розмежування») культур Сходу й Заходу було здійснене Е. С. Кульпінім з позицій соціоприродної історії [2]. Дослідник пов'язує момент біфуркації цих культур з теорією «осьового часу» К. Ясперса [6].

«Осьовий час», за К. Ясперсом, – це не лише одна з чотирьох виокремлених ним важливих стадій історії та культури людства, до яких він зараховує «прометеївську епоху» – добу первісності, «епоху великих культур давнини», тобто славетні цивілізації епохи бронзи (культури Стародавнього Єгипту, Стародавньої Месопотамії та ін.), власне «осьовий» період й «епоху науки й техніки», а й така особлива віха історичного поступу, яку слід визначити як центральний момент, своєрідну «відправну точку» світової історії в цілому. Більше того, головна теоретична теза в концепції «осьового часу» К. Ясперса базується на прийнятті того постулату, згідно з яким саме визначення смислу «осьового» періоду відкриває можливість адекватної інтерпретації смислу всієї світової історії. «Осьовий час, – доходить остаточного висновку К. Ясперс, – асимілює все інше. Якщо відправлятися від нього, то світова історія набуває структури та єдності, які здатні зберегтися в часі» [6, с. 39]. Німецький вчений тлущить «осьовий час» як принципово важливий, духовного змісту, переворот, момент духовного «прориву», духовної трансформації суспільства, позначений синхронністю (VIII–II ст. до н.е.) й фіксований територіально в межах п'яти відносно незалежних (автономних) регіонів світу – Греції, Іудеї, Ірану, Індії, Китаю.

Розглядаючи феномен «осьового часу» крізь призму соціоприродної історії, Е. С. Кульпін доходить висновку, що ситуацію «осьового часу» слід визначати саме як ситуацію біфуркації Схо-

ду й Заходу. При цьому біфуркація, за Е. С. Кульпіним, – «це катастрофа попереднього шляху розвитку, комплексна соціально-екологічна криза, криза одночасно природи й суспільства»; «це безпрецедентне для стану відносної соціально-екологічної стабільності потрясіння – господарське (технологічна й економічна криза), соціальне, політичне, ідеологічне», а отже, загалом, – «це криза цивілізації». Водночас, «стан біфуркації – це також час і процес вибору нового каналу еволюції – напряду подальшого розвитку системи» [2, с. 143].

Отже, в концепції Е. С. Кульпіна «осьовий час» постає як «точка відліку», точка поляризації західної та східної культурних традицій. Такими строго поляризованими культурами, на його думку, виявилися культури Стародавньої Греції та Стародавнього Китаю. Справа в тому, зазначає вчений, що дослідження світової історії під кутом зору соціоприродної історії дає можливість вивести своєрідну *«геокліматичну формулу»*, яка може бути застосована для районів субтропічного поясу, а саме: чим далі від екватора, тим більший вплив глобальних кліматичних зрушень. Відповідно до цієї «формули», найбільший вплив глобальних кліматичних зрушень міг позначитися насамперед на тих найдавніших цивілізаціях, які «виявилися достатньо далеко просунутими на північ», – «такими в 1 тис. до н.е. були давньокитайська та давньогрецька» [2, с. 129], і тому саме вони найбільшою мірою відчули вплив двох негативних кліматичних тенденцій «осьового часу»:

– *аридизації* (тенденції до поступової посушливості клімату Землі);

– *похолодання* раннього залізного віку (пік цього похолодання припадає на середній період епохи раннього залізного віку, тобто саме на «осьовий час»).

Визначаючи біфуркацію як, передусім, глобальну кризу, яка охоплює як господарську, так і соціокультурну сфери, Е. С. Кульпін реєструє послідовний ланцюжок кризових явищ, спричинених аридизацією й похолоданням в «осьовий час». При цьому для кожної з цих кризових ситуацій він також визначає

прийнятний або можливий варіант потенційного виходу з неї, актуалізуючи, тим самим, своєрідну схему «виклику–і–відповіді» безпосередньо для «осьового часу». Сказане дає нам можливість систематизувати наведені Е. С. Кульпіним дані у вигляді поданої нижче таблиці (*Див.*: таблиця № 1).

Який же шлях подальшого розвитку на момент біфуркації обирають для себе Греція та Китай, зважаючи на те, що територіально їхні культурні центри знаходилися на одних і тих самих географічних широтах, і, таким чином, цей шлях розвитку мав би виявитися для них ідентичним, тобто міг би, по суті, збігтися? Як аргументовано доводить Е. С. Кульпін, шляхи двох цих великих цивілізацій саме з «осьового часу» кардинально розходяться. І причину цього, на його думку, слід вбачати вже в *локальних* (регіональних) природно-кліматичних особливостях територій Греції та Китаю.

Таблиця № 1

Ситуація «виклику» (наявність кризових явищ) та «відповіді» (стратегії виходу з кризи) в період «осьового часу» за Е. С. Кульпіним

Криза («ви- клик»)	скорочення вегетаций- ного періо- ду (часу дозрівання рослин)	занепад землеробст- ва (зміна співвідно- шення між земле- робством і тваринниц- твом)	демографічний тиск на землю (земля «не встигає» про- годувати насе- лення на певній території)	соціальне на- пруження (її причина – недовиробницт- во необхідного продукту)
-----------------------------------	--	---	--	---

Вихід із кризи («відповідь»)	застосування нових сортів рослин – швидкостиглих або стійких до посухи	зміна технології землеробства (напр., заливне рисівництво), перехід до панівного тваринництва	<i>колонізація</i> нових земель (пошук земель під землеробські культури) <i>або/і війна</i> – як компенсація втрат найлегшим шляхом – за рахунок пограбування сусідів	необхідність перегляду попередньої соціальної структури та її ідеологічного обґрунтування
-------------------------------------	--	---	---	---

Відмінність у шляхах Греції та Китаю, посиляючись на аргументацію Е. С. Кульпіна, можна представити у вигляді поданої нижче порівняльної таблиці (Див.: таблиця № 2).

Таблиця № 2

Порівняльна характеристика шляхів Греції та Китаю на момент «осьового часу» (за Е. С. Кульпіним)

<i>Греція</i>	<i>Китай</i>
близькість Атлантики з теплим Гольфстрімом; великі маси води Середземного моря	відкритість холодним вітрам Льодовитого океану взимку; відкритість спекотним степам Центральної Азії влітку
↓ пом'якшення впливу похолодання й аридизації	↓ збільшення впливу похолодання та аридизації
↓ м'який та вологий клімат	↓ різкоконтинентальний клімат, в результаті якого земля тріскалася від літньої спеки або від зимових холодів і вітрів
↓ видове розмаїття плодових дерев (каштани, олива, виноград, грецький горіх, інжир, фундук)	↓ видова бідність плодових дерев (виключно каштани)
↓ садівництво та землеробство	↓ розвиток лише землеробства
↓ намагання компенсувати погіршення умов життя (негативний вплив ари-	↓

дизації та похолодання) за рахунок <i>морської колонізації</i> (півдня Італії, Малої Азії, Сицилії, Криму) з впровадженням спеціалізації: в колоніях – вирощування зерна; в метрополіях – оливи, винограду ↓ <i>«Щаслива доля Греції»:</i> - м'який клімат і складний гористий рельєф колоній (такі самі, як і на території Греції) обмежили екоцидну експансію до меж, в рамках яких рекреаційні можливості природи перевищували руйнівні дії людини; - не локалізована в одному напрямі колонізація, а векторна (за багатьма ландшафтами одночасно) також послаблювала екоцидну експансію; - нічийна (морська, водна) територія, вільна від перекриття шляхів сполучення з політичних мотивів, сприяла розвитку торгівлі; - встановлення пільг підприємцям для розвитку господарства на нових (колонізованих) землях: – безкоштовна земля, надана у приватну власність; – позики на розвиток господарства; – економічна свобода для господарів колонізованих земель ↓ <i>заможність</i> ↓ збереження екологічного балансу на тлі відсутності екологічних перешкод та обмежувачів ↓ <i>ідея особистості,</i> орієнтованої на зміни на краще за	монокультура землеробства – рисові поля ↓ намагання компенсувати погіршення умов життя (негативний вплив аридизації, похолодання) за рахунок <i>сухопутної колонізації</i> – екоцидна експансія Лесового плато в Китаї ↓ <i>вирубне землеробство</i> (вирубання лісів під землеробські культури; при тому, що ліс відроджується протягом 25 років) ↓ як наслідок – <i>екологічна криза</i> (адже болота та ліси – єдині резервуари вологи): перетворення лісів на степи в умовах різкоконтинентального клімату ↓ <i>бідність у країні</i> (нездатність населення себе прогодувати) ↓ <i>ідея держави,</i> яка здатна вивести зі складної соціально-економічної кризи ↓ особливості технології заливного (іригаційного) рисівництва: - плодючий шар мулу на рисовому полі виникає не одразу, а створюється протягом 60–100 років, тобто зусиллями 3–5 демографічних поколінь, – лише тоді врожайність гарантована й перевищує суходільну в кілька разів; - водна й вітрова ерозія такому шару ґрунту не страшні, тому що більшу частину року рисове поле знаходиться під
--	--

рахунок власних зусиль	шаром води; - рисовим полям не потрібні добрива: верхня, найбільш родюча частина ґрунту, яка гине від ерозії, тут не уноситься, а приноситься на поле з водою; - поля-тераси пов'язані єдиною іригаційною системою, тому порушення системи в одній з її ланок загрожує загинеллю всієї системи ↓ така єдина господарська система може оптимально існувати не в європейській, а в конфуціанській системі цінностей: їй потрібен <i>довготривалий мир</i>: - мир в душі людини (її праця створює основу життя не лише її самої, а й ряду поколінь нащадків); - мир у сім'ях, між сім'ями, між соціальними прошарками; - мир між державою та її сусідами
------------------------	--

Виходячи з такого детального аналізу соціоприродної ситуації на момент «осьового часу» на територіях Стародавньої Греції та Стародавнього Китаю, Е. С. Кульпін доходить висновку про цілком мотивоване формування в подальшому двох полярних систем соціальних цінностей – західного та східного зразків. І якщо на Заході, де не було екологічних стресів й екологічних обмежувачів, в центрі системи соціальних цінностей опиняється *особистість*, її владні зусилля, її свобода, то, навпаки, центром системи соціальних цінностей Сходу стає *держав*а (адже суспільство, яке саме не в змозі вирішити нагальні проблеми в умовах соціально-економічної кризи, делегує право їх вирішення «наверх» – державі).

Цікаво, що аналогічну думку (думку про те, що ідея «держави» й «особистості» мають бути визнані ключовими в розмежуванні культур Сходу й Заходу) обстоював свого часу і відомий сходознавець Л. С. Васильєв, коли писав, що «принципова відмін-

ність» між Заходом і Сходом «зводиться до того, що лише в античній Греції» «приватновласницькі відносини стали панівними» [1, с. 390]. «Наслідком такого роду соціальної мутації – єдиної і неповторної, – стверджував вчений, – було виникнення тих політичних форм (поліс, демократія, республіка), правових гарантій (приватне право, недоторканість і правовий захист приватної власності, права громадянина і т.п.) та особливостей соціального статусу (виокремлення індивіда з групи, оспівування сильних почуттів бунтівливої особистості, гідність вільної людини та ін.), які могли слугувати надійним захистом для подальшого розвитку й процвітання приватновласницьких відносин і які у їх сукупності зазвичай іменують громадянським суспільством. Поза античною Європою, зокрема і в цивілізаціях Сходу, подібного громадянського суспільства ніколи не існувало, як ніколи не було там і безроздільного панування приватної власності. Альтернативою цьому на Сході були всесилля держави й відсутність виокремлення індивіда з колективу, що викликало до життя абсолютно інші політичні, правові й соціальні норми» [1, с. 390–391].

Таким чином, можна стверджувати, що біфуркація Схід–Захід стартувала саме з «осьового часу». Однак, на нашу думку, результатом розмежування шляхів Заходу та Сходу стало не лише формування діаметрально відмінних систем соціальних цінностей (які відзначають Е. С. Кульпін і Л. С. Васильєв), а й зумовлених ними відповідних *світоглядних матриць*. Іншими словами, виникає питання про те, якою є світоглядна компонента проблеми «біфуркація Схід–Захід».

І тут насамперед має йтися про те, що К. Ясперсу, як автору ідеї «осьового часу», вдалося, як відзначає Ю. В. Павленко, лише зафіксувати сам феномен «осьового часу», проте не вдалося його пояснити – принаймні, хоча б пов'язати його «з іншими стадійними зрушеннями, які відбулися напередодні та протягом зазначених ним століть» [3, с. 211–212]. Така парадоксальна ситуація й зумовила наявність своєрідних «білих плям» у концепції

К. Ясперса, тобто відкритих гострих питань, які так і залишилися нерозв'язаними. Подана нижче таблиця (Див.: таблиця № 3) ставить за мету продемонструвати наявний спектр такого роду «питань без відповіді» в ясперсівській теорії «осьового часу».

Таблиця № 3

**«Білі плями» («питання без відповіді») в теорії «осьового часу»
К. Ясперса**

Різновид синхронної трансформації	Відкриті питання
Культури «осьового часу» виробляють свій «духовний продукт» автономно.	Але які причини такої автономності? Що надавало змогу бути духовно самодостатніми?
В «осьовий час» виникає духовний (світоглядний) паралелізм (однотипність) «духовних процесів» з точки зору їхнього змісту.	Але чи не спостерігається такого роду духовний паралелізм і раніше, ніж в «осьовий час» – зокрема, в культурах епохи бронзи?
«Осьовий час» виробляє ідею трансцендентного (персоналістичну ідею як ідею «відкриття» «особистості»).	Але чи саме в цей історичний час ця ідея виникає? Чи не раніше? Чи не в історичну епоху бронзи, адже саме тоді, зокрема, розробляється вчення про ауру людини в культурі Стародавнього Єгипту?
Неодмінним атрибутом «осьового часу» є така його характеристика, як локальність.	Але чому саме в цих місцях земної кулі розвинулися «осьові» культури? І чому лише в цих місцях?
В «осьовий час» відбувається духовна криза (за К. Ясперсом, «катастрофа», «духовна прірва»).	Але в чому полягає сутність цієї духовної кризи?
В «осьовий час» виникає ідея «спасіння».	Але якщо «спасіння», то від чого?
Світові релігії постали «продуктом» «осьового часу».	Але чи можна вважати час виникнення світових релігій хронологічними межами самого «осьового часу»?
В «осьовий час» прокидається історична самосвідомість, внаслідок чого створюються перші періодизації	Але чому саме зараз виникає потреба в осмисленні попередньої історії? І не раніше?

«осьового часу».	
«Осьовий час» завершується створенням могутніх імперій (на зразок східних деспотій епохи бронзи).	Але яка причина їхнього утворення? І чому вони виникають саме тепер? І чому саме на зразок східних деспотій?
В «осьовий час» відбувся перехід «від міфу до логосу», пов'язаний із зародженням філософії, а також із цілеспрямованою рефлексією над змістом міфологічних текстів.	Але чому саме зараз, тобто саме в «осьовий» період, виникла потреба в поясненні мовою філософії змісту міфологічних текстів? Чому саме зараз виникло те, що прийнято називати «другого порядку мисленням», тобто мисленням про мислення?

Однак, на нашу думку, відповіді на більшість з цих питань стануть можливими, якщо провести компаративний аналіз концепцій К. Ясперса та М. О. Чмихова [4; 5]. Вважаємо, що компаративний аналіз концепцій цих двох вчених має базуватися на застосуванні методу моделювання історичного процесу, який саме і дає можливість вирішувати такі непрості й водночас принципово важливі питання. Адже метод моделювання дає змогу не лише окреслити загальні контури концепцій тих чи інших авторів, а й вийти на розв'язання саме тих складних проблем («білих плям»), які, не маючи свого вирішення в межах теорії одного з авторів, все ж таки можуть бути розв'язані шляхом «накладання» одна на одну концепцій різних авторів. Прикладом такого підходу саме і може слугувати компаративний аналіз концепцій К. Ясперса і М. О. Чмихова, спрямований на визначення сутності феномена «осьового часу» та його ролі в контексті світової історії. Основне завдання пропонованої нами моделі полягатиме в тому, щоб концепцію «осьового часу» К. Ясперса «накласти» на розроблену М. О. Чмиховим ідею динаміки світоглядних моделей у межах космічної стадії світогляду людства.

Дослідження динаміки світоглядних систем людства не обмежуються у М. О. Чмихова констатацією наявності двох основних моделей – докосмічної та космічної. Учений ставить також за мету простежити, чи не існували якісь специфічні світоглядні

зрушення безпосередньо в межах уже самої космічної системи світогляду [5, с. 168–169]. З метою стисло пояснити характер цих акцентованих М. О. Чмиховим зрушень продовж протонеоліту (пізнього залізного віку), для кожної з історичних епох застосуємо своєрідні світоглядні «формули», основними компонентами яких стануть:

- **П** = переважання у світогляді *природних* сил, пов'язаних з орієнтацією на ідею універсального космічного «закону», над соціальними;
- **С** = домінування у світогляді *соціальних* чинників над природними.

Варіації цієї «формули», які свідчать про характер динамічних зрушень у системі світогляду людства протягом функціонування космічної його стадії, продемонструємо в поданій нижче таблиці (Див.: таблиця № 4).

Таблиця № 4

Варіації світоглядної «формули» **П>С** в межах космічної стадії світогляду

епоха протонеоліту	епоха неоліту	епоха бронзи	епоха раннього залізного віку	епоха пізнього залізного віку (сучасна епоха)
П>С	П>>С	П>=С	С>П	С>>>П

Як бачимо, домінування природних сил над соціальними виявилось властивим світоглядній матриці культур протонеоліту, неоліту та бронзи. І лише з епохи раннього залізного віку очевидно стає тенденція до трансформації перевіреної не одним тисячоліттям світоглядної «формули» **П>С** на свою протилежність, а саме: **С>П**.

Так, в епоху протонеоліту як час започаткування космічної системи світогляду природні сили у світогляді однозначно домінують над соціальними чинниками (за «формулою» **П>С**). В епоху неоліту відбувається поглиблення рис світогляду протонеоліту,

пов'язане з формуванням уявлень про другий етап зодіаку, явище астрономічної прецесії тощо, що загалом відповідає «формулі» $\Pi > > C$. На епоху бронзи припадає кульмінація світогляду, ґрунтована на обожненні природного циклу, свідченням чого виступає свідомо орієнтація абсолютної більшості соціальних прошарків суспільства на систему космічного мислення, адже така орієнтація санкціонувалася самими принципами державного управління, заснованими на ідеї правителя як намісника бога на Землі (в цілому це узгоджується зі світоглядною «формулою» $\Pi = C$).

Трансформацію ж світоглядної матриці в епоху раннього залізного віку ($C > \Pi$) М. О. Чмихов описує в такий спосіб: «... перенесення центру ваги в світогляді на соціальні сили, поступовий відхід від узгодження своєї діяльності з циклами природи і як наслідок – утрата багатьох знань, часткове переосмислення символіки, занепад ролі зодіаку» [5, с. 169].

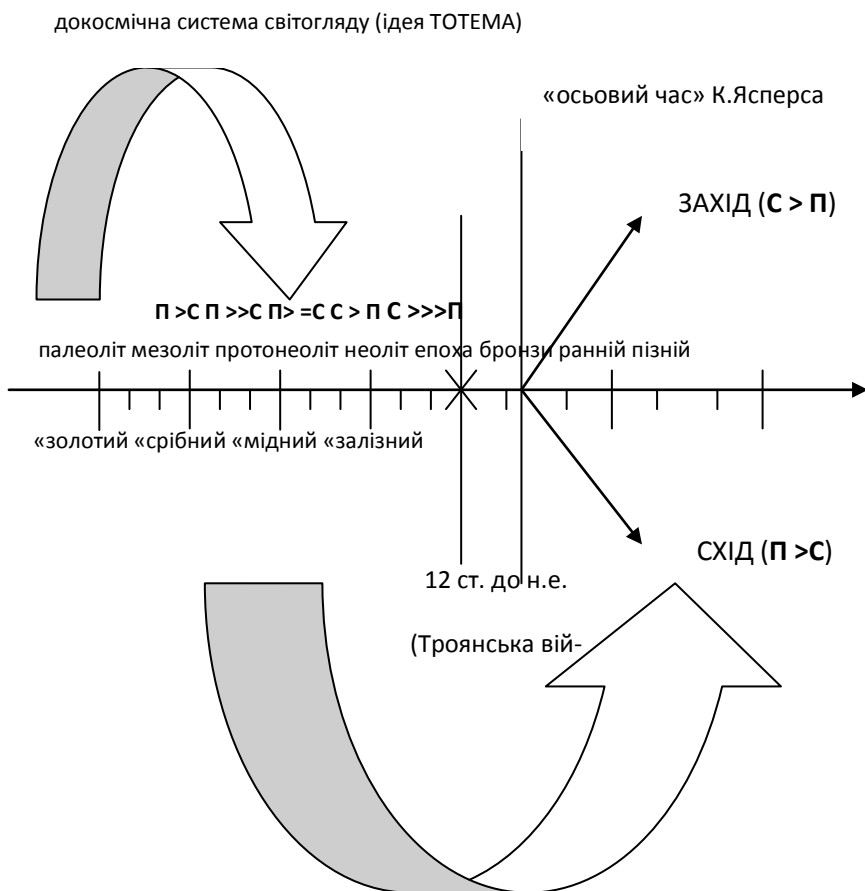
Що ж до світоглядної матриці сучасної історичної епохи (епохи пізнього залізного віку), то, беручи, насамперед, до уваги відстеження основних етапів розвитку західноєвропейської цивілізації, не можна не помітити, що саме культурна доба Відродження з її антропоцентричною світоглядною установкою «розв'язала руки» технічній аекологічній цивілізації нового й новітнього часів. Більше того, досягнутий у наш час апогей цього безперечного пріоритету соціальних сил над природними однозначно стверджує, що для характеристики світоглядної матриці сучасної епохи найбільш вірогідною виявилася б «формула» $C > > \Pi$.

Отже, трансформація засадничої світоглядної «формули» $C > \Pi$ на свою абсолютну протилежність відбувається, за М. О. Чмиховим, з епохи раннього залізного віку. Але ж і «осьовий» період, визначений К. Ясперсом, фіксується в межах саме цієї історичної епохи (зокрема – в межах середнього з трьох її періодів, який саме і синхронізується з хронологічними межами «осьового часу» – VIII–II ст. до н.е.). Зрештою, як результат «накладання» одне на одного теоретичних «параметрів» концепцій

обох вчених (М. О. Чмихова та К. Ясперса), у схематичному вигляді ми отримаємо таку візуальну модель (Див.: схема № 1).

Схема № 1

Компаративний аналіз концепцій К. Ясперса і М. О. Чмихова



Із наведеної схеми стає очевидним, що «осьовий час» К. Ясперса відповідає саме тому моменту історичного часу, в який, за М. О. Чмиховим, саме і виникає небезпека трансформації засадничої світоглядної «формули» $\Pi > C$.

Таким чином, виходячи з компаративного аналізу концепцій К. Ясперса й М. О. Чмихова, маємо підстави дійти висновку, що причину духовного прориву культур «осьового часу» та причину виникнення феномена «осьового часу» як такого слід убачати в тому, що це, насамперед, була реакція на ситуацію духовної кризи, викликаної цілком реальною загрозою трансформації перевіреної не одним тисячоліттям засадничої світоглядної «формули» $\Pi > C$ (*пріоритет природних сил у світогляді над соціальними*), заснованої на уявленні про універсальний космічний «закон», за яким життя суспільства й окремої людини мало узгоджуватися й бути збалансованим з ритмікою життя Космосу та Природи, на свою протилежність, а саме: $C > \Pi$ (*переважання у світогляді соціальних чинників над природними*). Тепер, зокрема, зрозумілою стає і сама ідея «спасіння», яка так пристрасно звучить, скажімо, як в індійських Упанішадах, так і у драматичних творах Стародавньої Греції (показовою в цьому плані є, зокрема, трагедія Софокла «Антигона»).

Отже, можна з упевненістю твердити, що величезна кількість релігійних концепцій «осьового часу» виникає, по суті, з однією важливою метою, з одним «надзавданням» – в жодному разі, за жодних обставин не допустити зміни усталених (випробуваних тисячоліттями) світоглядних пріоритетів, тобто можливої загрозової трансформації світоглядної «формули» $\Pi > C$ на свою протилежність, а отже – не допустити розгортання вже назрілої духовної кризи, буквально – спастися від неї. Так ось, виходить, у чому насправді коріниться сутність заявленої К. Ясперсом ідеї «спасіння».

Зрештою, варто констатувати головне: безперечно продуктивна теоретична теза К. Ясперса про «осьовий час» як відправну смислову точку світової історії не має бути втрачена в процесі по-

дальших наукових досліджень. Саме вона, як того не сталося, на жаль, у самого К. Ясперса, має отримати в майбутньому свою переконливу доказову базу.

Компаративний аналіз концепцій К. Ясперса й М. О. Чмихова наближує ще до одного важливого теоретичного висновку. «Осьовий час» – це не лише кульмінаційний момент світової історії, її відправна точка, осмислення якої здатне пролити світло на смисл усієї історії людства. «Осьовий час» слід кваліфікувати також ще і як точку біфуркації світоглядних матриць Заходу і Сходу. Це означає, що Захід і Схід по-різному відреагували на кризову ситуацію в духовній сфері середини I тис. до н.е., тобто в період «осьового часу». При цьому Схід, так би мовити, зробив все від себе залежне, аби негативний сценарій можливої зміни основоположної світоглядної матриці не реалізувався, і в результаті таки «відстояв», залишив у «неушкодженому вигляді» світоглядну «формулу» $\Pi > C$, тоді як на Заході досягти цієї мети, попри все, таки не вдалося (як результат: $C > \Pi$).

Реакція Сходу однозначно виявилася спрямованою на те, щоб ліквідувати потенційно існуючу небезпеку розгортання небажаного негативного процесу зміни світоглядних пріоритетів у духовній сфері, а саме: не допустити можливої трансформації «світоглядної формули» $\Pi > C$ на свою протилежність. Таким чином, рефлексія Сходу на кризову ситуацію в духовній сфері «осьового часу» полягала в тому, аби зберегти, відстояти й закріпити ту *систему світоглядних цінностей*, яка була сформована й виявила свою життєздатність продовж всього попереднього часу людської історії, пов'язаного з пануванням космічної системи світогляду.

Стрижнем такої системи цінностей залишалася, безперечно, *ідея космічного Порядку*, яка ототожнювалася з усвідомленням функціонування універсального «закону» обертання Всесвіту – рити (в індійській традиції), Дао (в китайській) тощо.

Особливістю названої світоглядної матриці виявилось те, що вона не входила в суперечність з виробленою в «осьовий час» *системою соціальних цінностей Сходу*. Остання являла собою, за

Е. С. Кульпіним [2, с. 147–148], продуману комбінацію взаємозумовлених ієрархічних компонентів, здатних забезпечити стабільність у державі:

- *Мир, Порядок, Традиції* (перша тріада цінностей);
- *Ієрархія, Ритуал, Минуле (конфуціанське) знання* (друга тріада цінностей).

При цьому *Держава* та її *Стабільність* розглядалися як головні соціальні цінності, яким, своєю чергою, підпорядковувалися та, водночас, існування яких уможливлювали названі цінності першої та другої тріад, утворюючи стійку рівновагу між елементами всієї системи.

Система соціальних цінностей Сходу, запропонована Е. С. Кульпіним, може бути відображена у вигляді таблиці (Див.: таблиця № 5).

Таблиця № 5

Система соціальних цінностей Сходу

ДЕРЖАВА
I ярус: МИР, ПОРЯДОК, ТРАДИЦІЇ II ярус: ІЄРАРХІЯ, РИТУАЛ, МИНУЛЕ (КОНФУЦІАНСЬКЕ) ЗНАННЯ
СТАБІЛЬНІСТЬ

Реакція ж Заходу на ситуацію духовної кризи періоду «осьового часу» мала свою специфіку (культура античної Греції) та навіть певну тривалу історію (культура античного Риму), тобто в остаточному своєму вигляді не була одномоментною та одновекторною.

Більше того, очевидно, можна стверджувати, що рефлексія Заходу з приводу духовної кризи «осьового часу» розтяглася, зрештою, на кілька культурних епох (Античність, Середньовіччя, Відродження), які послідовно «фіксували» й символізували собою різні етапи реакції західного світу (космологізм – теоцентризм –

антропоцентризм) на розуміння загрозливої ситуації духовної «прірви» середини I тис. до н.е.

Матеріали грецької культури доби класики (насамперед, аналіз досягнень греків у тих галузях мистецтва, в яких вони продемонстрували найвищі результати, – театральному мистецтві, скульптурі, архітектурі) переконливо свідчать, що провідні ідеї грецького художнього канону є абсолютно ідентичними центральним положенням світоглядної доктрини східного зразка, зафіксованих, зокрема, в текстах індійських Упанішад, які датуються VII–IV ст. до н.е.

Водночас, трагедійність шляху Греції виявилася згодом у тому, що названа світоглядна парадигма (з превалюванням «світоглядної формули» П>С) накладалася на багато в чому протилежну за змістом ідеологічну матрицю, головними елементами якої виступили нові, відмінні від східних «з точністю до навпаки», *соціальні цінності*. Ними, за Е. С. Кульпіним [2, с. 150–152], стали, перш за все, ідеї *Особистості* та *Розвитку* (як головні цінності), а також ті похідні від них (*Свобода, Рівність, Братерство, Праця, Еквівалентний обмін, Приватна власність, Закон <Право>*), які поступово склалися в єдину й доволі мобільну систему західноєвропейських соціальних цінностей продовж останніх двох тисячоліть.

Запропонована Е. С. Кульпіним система соціальних цінностей Заходу може бути відображена у вигляді таблиці (Див.: таблиця № 6).

Таблиця № 6

Система соціальних цінностей Заходу

ОСОБИСТІСТЬ
I ярус: СВОБОДА, РІВНІСТЬ, БРАТЕРСТВО II ярус: ПРАЦЯ, ЕКВІВАЛЕНТ (ЕКВІВАЛЕНТНИЙ ОБМІН), ПРИВАТНА ВЛАСНІСТЬ, ЗАКОН (ПРАВО)
РОЗВИТОК

Таким чином, поляризація світоглядних позицій Заходу та Сходу була здійснена не одразу. Культурою, в якій намітилася та кризь яку «протяглася» світоглядна «тріщина», котра згодом (за доби Відродження) обернулася *докорінною зміною світоглядних пріоритетів (у напрямку від космологізму до антропоцентризму)* була, безперечно, культура античного Риму.

Дослідження міфології, літератури, театрального мистецтва, скульптурного портрету, найвищих досягнень в архітектурі (зокрема, Пантеону) з очевидністю свідчать про наявність *латентної світоглядної кризи* римського суспільства. Цікаво, що «через голову» Середньовіччя Відродження сприйме від Риму навіть саму ідею антропоцентризму, висловлену, наприклад, у вражаюче відвертій любовній ліриці Катулла, – зокрема, на початку одного з його віршів до коханки Клодії (літературний псевдонім якої – Лесбія), відомої тогочасному Риму своєю скандальною репутацією. Перші два рядки цього вірша являють собою не що інше, як недвозначно висловлений головний постулат антропоцентричного світогляду, пор.:

«Без сумніву, людина є рівною богам на небесах.

Якщо це не богохульство, вона перевершує їх...».

Отже, різні світоглядні стратегії Сходу і Заходу зумовили наявність двох взаємовиключних за своєю сутністю біфуркаційних гілок, які, маючи спільну точку відліку (точку біфуркації Схід–Захід на момент «осьового часу»), поступово розмежувалися й надалі обрали вже різні паралельні шляхи, реалізуючи діаметрально протилежні «сценарії» у відповідь на кризову ситуацію в духовній сфері середини I тис. до н.е. Оцінку західної світоглядної парадигми, яка підтверджує, загалом, хід наших міркувань, знаходимо у К. Ясперса: «Захід, подібно до всіх інших культур, створює образ загального. Проте це загальне ... не призводить до життя, де панує кастова система або космічний порядок. Західний світ не стає стабільним в жодному сенсі» [6, с. 87].

Зрештою, в цілому можна констатувати: біфуркація Схід–Захід має своїм початком «осьовий» період; її причиною насамперед виступили значні негативні тенденції у кліматі Землі, які мали місце в цей час; Захід і Схід продемонстрували різні шляхи виходу з цієї кліматичної кризи, наслідком чого стало формування двох різних (полярних за своєю сутністю) систем соціальних цінностей; останні безпосередньо вплинули на оформлення діаметрально протилежних систем світоглядних цінностей. Проблема «Біфуркація Схід–Захід» залишається відкритою та край актуальною в умовах глобалізованого світу. Ця проблема має бути сьогодні осмислена насамперед як проблема *світоглядних цінностей Заходу і Сходу*, коли світоглядні цінності Заходу, поставлені в контекст глобалізації, набувають загрозливих рис аекологічної деструктивної світової цивілізації.

ЛІТЕРАТУРА

1. Васильев Л. С. История религий Востока : учеб. пособие для студ. вузов. М. : Высш. шк., 1988. 416 с.
2. Кульпин Э. С. Бифуркация Запад–Восток. Введение в социоестественную историю. М. : М[о]сковский лицей, 1996. 200 с.
3. Павленко Ю. В. Історія світової цивілізації: Соціокультурний розвиток людства : навч. посібник. К. : Либідь, 2000. 360 с.
4. Чмихов М. О. Давня культура : навч. посібник. К. : Либідь, 1994. 288 с.
5. Чмихов М. О., Кравченко Н. М., Черняков І. Т. Археологія та стародавня історія України : курс лекцій. К. : Либідь, 1992. 376 с.: іл.
6. Ясперс К. Смысл и назначение истории: пер. с нем. М. : Политиздат, 1991. 527 с.

REFERENCES

1. Vasiliev, L. (1988). *The History of Oriental Religions: a textbook for university students*. (2nd ed.). Moscow: Higher school. [In Russian].
2. Kulpin, E. (1996). *The East-West Bifurcation: an Introduction to Socio-natural History*. Moscow: Moskow Lyceum. [In Russian].

3. Pavlenko, Y. (2010). *The History of the Universal Civilization: The Sociocultural Development of the Humanity*. (2nd ed.) S. Krymskyy (Ed.). Kyiv: Lybid. [In Ukrainian].
 4. Chmykhov, M. (1994). *The Ancient Culture*. Kyiv: Lybid. [In Ukrainian].
 5. Chmykhov, M., Kravchenko, N., & Chernyakov, I. (1992). *Archaeology and Ancient History of Ukraine: Lecture course*. Kyiv: Lybid. [In Ukrainian].
 6. Jaspers, K. (1991). *The History's Sense and Vocation*. Moscow: Political editions. [In Russian].
-

Nataliya Nikolova

Teacher, National Technical University of Ukraine «Igor Sikorsky Kyiv Polytechnic Institute», e-mail: nikolovanatalia@ukr.net
ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-4919-7214>

East–West Bifurcation as Reflection of the Worldview Collision in «Axial Age»

Abstract

The article is devoted to the problem of defining cultural paradygms of the West and of the East. The reasons of division of western and eastern cultural traditions are treated. It is accentuated that East-West bifurcation must be related to the Axial Age (VIII–II centuries BC) that Karl Jaspers called central moment and departing point of the world's history. According to the scholar, shedding light on this period facilitates the understanding of the whole world's history. As for reasons of the East-West bifurcation, E. Kulpin's study seems to be useful and fruitful because he showed that sociocultural history influenced the expansion of eastern and western values caused generally by two negative factors of Earth's climate in the axial age: aridization and cooling in the early Iron Age. The article pays special attention to the reasons of the split between eastern and western spiritual values. In this respect one must say that K. Jaspers managed only to identify the phenomenon of the Axial Age, but he could not explain it in the context of «pre-axial» and «axial» cultures, that what resulted in some lacunas, problems raised but not solved in his conception. It was shown in this connection that the problems in question can be studied via comparison of two concepts – that

of K. Jaspers and M. Chmyhov. The main achievement of such a juxtaposition is the idea that the striking difference between eastern and western worldviews is caused by the danger of transformation: the «N>S» worldview (natural things are more important than social) turning to be «S>N» in the Axial Age. Moreover, in this way it is possible to attach the radical difference between eastern and western social values to their opposed worldview paradigms.

Keywords: East-West bifurcation, Axial Age, aridization, Iron Age cooling, comparative analysis, «N>S» worldview formula.

Наталья Николова,

преподаватель Национального технического университета Украины

«Киевский политехнический институт имени Игоря Сикорского»

e-mail: nikolovanatalia@ukr.net

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-4919-7214>

Бифуркация Восток–Запад как проекция мировоззренческой коллизии «осевого времени»

Аннотация

Статья посвящена проблеме определения сущности культурных парадигм Запада и Востока. Смысловой акцент поставлен на вопросе о причинах разграничения западной и восточной культурных традиций. Отмечается, что бифуркацию Восток–Запад непременно следует связывать с периодом «осевого времени» (VIII–II вв. до н.э.), определенного К. Ясперсом как центральный момент, исходная точка мировой истории, постижение смысла которой способно приблизить к пониманию всемирной истории в целом. Учитывая вопрос о причинах бифуркации Восток–Запад отмечается важность и производительность исследования Е. С. Кульпина, который с позиций социоприродной истории предложил объяснение феномена поляризации матриц социальных ценностей Востока и Запада и обосновал, что эта поляризация была обусловлена прежде всего наличием двух негативных тенденций в климате Земли периода «осевого времени» – аридизации и похолодания раннего железного века. Особое внимание в статье уделено проблеме определения сущности и выяснению причин поляризации мировоззренческих ценностей Запада и Востока. Доказывается

необходимость учета того, что К. Ясперсу удалось лишь зафиксировать феномен «осевого времени», однако не удалось его объяснить, то есть показать его значение в контексте «до-осевых» и собственно «осевых» культур, что, в конце концов, и привело к наличию своеобразных «белых пятен» – поставленных, но так и не решенных вопросов в его концепции. В связи с этим было показано, что ликвидировать, «закрыть» эти «белые пятна» дает возможность проведения сравнительного анализа концепций двух авторов – К. Ясперса и М. А. Чмыхова. Главным достижением проведения такого рода сравнительного анализа стала идея о том, что поляризация мировоззренческих матриц Запада и Востока обусловлена реальной угрозой трансформации проверенной не одним тысячелетием мировоззренческой «формулы» $P > C$ (доминирование в мировоззрении природных сил над социальными) в свою противоположность ($C > P$) именно в «осевой» период. Более того – таким образом удалось связать в корне отличное содержание систем социальных ценностей Запада и Востока с содержанием их диаметрально противоположных мировоззренческих парадигм.

Ключевые слова: бифуркация Восток-Запад, «осевое время», аридизации, похолодание железного века, компаративный анализ, мировоззренческая «формула» $P > C$.

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

УДК 141 «20»: 17.025

DOI 10.35423/2078-8142.2019.1-2.14

Д. В. Усов,

доктор філософських наук, доцент,

Черкаський інститут пожежної безпеки ім. Героїв Чорнобиля

Національного університету цивільного захисту України

e-mail: dimausov@i.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8898-9743>

ТЕОРЕТИЧНІ МЕЖІ ТА ПРАКТИЧНИЙ СЕНС НОВІТНЬОЇ ФІЛОСОФІЇ КОНТРАКТУАЛІЗМУ (ВІД СВОБОДИ ДО ДОВІРИ ТА ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ)

У статті досліджено важливу для сучасної філософії ідею про теоретичні межі та практичний сенс новітньої філософії контрактуалізму. А також доведено точку зору про те, що в подальшому розгортанні та осмисленні ідеї суспільної угоди засадничим має стати теоретичне та практичне визнання свободи та відповідальності, людської гідності та довіри людей одне до одного та до державних, суспільних інституцій. А осмислення таких людських чеснот та способів людського буття, як чесність, справедливість та відповідальність має доповнюватися їх існуванням в якості реальних соціальних практик. Звертаючись до творів таких класиків сучасної філософії, як Ю. Габермас, Г. Йонас, А. Гонет, Ф. Фукуяма, доведено, що ті учасники суспільної угоди, яким притаманна свобода, гідність та відповідальність, можуть стати не лише об'єктами, а і суб'єктами суспільного буття, тобто громадянами. Автор статті прагне віднайти відповіді на запитання про те, на які виклики нашою сучасне демократичне суспільство і чи лише правлячі еліти є відповідальним за перспективи розвитку нашого суспільства. У теоретичному сенсі у статті йдеться про дослідження сучасного стану філософії контрактуалізму, її спроб вийти за межі процедурного формалізму та

кантівського трансценденталізму, долучитися до осмислення не лише проблем свободи та справедливості, а й довіри та відповідальності кожного громадянина як суб'єкта реальної суспільної угоди.

Ключові слова: *теорія суспільної угоди, філософія контрактуалізму, свобода, відповідальність, гідність, довіра, справедливність, політична філософія.*

Не лише глобальні трансформації та кризові явища сучасного суспільства, втілені у викликах ліберальній демократії, а й виклики і несподівані трансформації нашого суспільного буття актуалізують осмислення місця і ролі суспільної угоди загалом, спрямовують наші роздуми про можливість досягнення згоди, порозуміння між людьми в річище осягнення глибинного сенсу свободи, довіри та відповідальності в межах теорії та практики суспільної угоди. Розуміння евристичного сенсу та меж сучасного контрактуалізму набуває особливої актуальності не лише для країн пострадянського простору, які прагнуть розбудови своїх держав як правових та демократичних. Адже демократія, принаймні в найістотнішому її визначенні, це не що інше, як влада, заснована на суспільній угоді. Та на які виклики нашо́вхується сучасне демократичне суспільство, чи спроможне воно їх подолати, хто є відповідальним за перспективи розвитку, наприклад, нашого суспільства? Відповіді на ці запитання ми й спробуємо віднайти через дослідження сучасного стану філософії контрактуалізму, її спроб вийти за межі його процедурного формалізму та кантівського трансценденталізму, долучитися до осмислення не лише проблем свободи та справедливості, а й довіри та відповідальності.

Вітчизняні та зарубіжні науковці неодноразово звертались до проблем теорії суспільної угоди. Численні розвідки відомих західних філософів (Б. Беррі, А. Велмера, Ю. Габермаса, А. Гонета, Х. Горна, Дж. Грея, О. Гьофе, Р. Дворкіна, В. Кимліки,

П. Колера, Г. Ломана, Г. Майєра, Е. Макінтайра, Д. Мілера, М. Нуссбаум, Дж. Ролза, А. Сена, Н. Скарано, Ч. Тейлора, Е. Тугендгата, Р. Форста), особливо в царині соціальної і політичної філософії, філософії права і моралі (в контексті послідовного осмислення природи та меж теорії суспільної угоди) неможливо уявити поза роздумами про свободу, владу, справедливість та несправедливість, рівність та права людини, її ідентичність та відповідальність. Уся їх творчість налаштована на доведення ідеї про необхідність плекати наріжну роль чеснот справедливості, толерантності, свободи та солідарності в сучасному суспільстві. Зрештою, увага акцентується на істотній зміні ролі Іншого в тлумаченні не лише проблем свободи, добра та справедливості, а й демократії як важливого способу суспільного буття.

Принципово важливими для розуміння особливостей сучасного контрактуалізму стали розробки К.-О. Апеля, Ш. Гозепата, О. Гьофе, А. Єрмоленка, Р. Мартіна, М. Томпсона, спрямовані на пошук відмінності трансцендентально-прагматичного тлумачення консенсусу від концепцій суспільної угоди Т. Гоббса, Дж. Локка та Ж.-Ж. Руссо. У межах дослідження теорії суспільної угоди плідними стали роздуми про мову та комунікацію К.-О. Апеля та його послідовників (Д. Бюлер, Ю. Габермас, А. Єрмоленко, В. Кульман), а також до ідеї Г. Йонаса та Ф. Фукуями.

Важливою особливістю новітніх філософських роздумів про суспільну угоду стала їх органічна належність до царини дискусій про пошуки моральних засад сучасного суспільства, коли основні етичні настанови та цінності мають полишити і, зрештою, полишають сферу приватного життя, а колективну безвідповідальність необхідно замінити колективною відповідальністю. У самій ідеї суспільної угоди та її інтерпретації В. Керстінгом, Д. Готьє, Р. Дворкіним, Дж. Ролзом, А. Сеном, Е. Тугендгатом, у її визначальному зв'язку з найістотнішими проблемами сучасної етики, політичної філософії та філософії права висвітлюється її як загальноєвропейський, так і загальнолюдський сенс. Опертя на здобутки та основні принципи вітчизняної та західної соціальної та

політичної філософії свідчить про нагальну потребу подальшого дослідження ідеї суспільної угоди влади та народу в контексті спростування думки про доброго турботливого правителя, що може привести суспільне, політичне життя до необмеженої авторитарної влади.

Саме засадничий методологічний сенс класичної теорії суспільної угоди й уможливили актуалізацію останньої у творчості Дж. Ролза. Уже в Руссо йдеться про перетворення угоди на засади правових відносин, бо він вибудовує свою теорію, послідовно розмежовуючи розуміння людини та громадянина й актуалізуючи по-справжньому філософський дискурс механізмів формування модерної автономної особистості та властивої їй солідарності. Особливістю роздумів І. Канта про суспільну угоду влади та народу є його рішуче заперечення самої думки про доброго турботливого правителя. Адже головне зло в суспільному, політичному житті – це необмежена авторитарна влада. Тож Кант, актуально й на наше сьогодення, зауважує: ніякий політичний лад не можна назвати розумним, якщо його дорослі громадяни вважаються нерозважливими підлітками без свої власних прагнень та бажань. Звідси й випливає теза про те, що дії влади (колективної чи одноосібної) мають обмежуватися не її добротою та турботою про підлеглих, а визнанням кожного індивіда вільним та незалежним громадянином. Саме цю засадничу ідею кантівського контрактуалізму й запозичив та ґрунтовно розвинув у своїй «Теорії справедливості» Дж. Ролз. Цей важливий методологічний принцип ролзівського контрактуалізму чітко виокремлює та формулює Ю. Габермас. На його думку, для надання стійкості базовим нормативним ідеям своєї концепції Ролз застосовує метод так званої рівноваги міркувань (рефлексивної рівноваги). І в такий спосіб «приходить до основного поняття «моральної особи» та до подальших основних понять політичного «автономного громадянина», «чесної кооперації», «добре впорядкованого суспільства» тощо шляхом раціональної реконструкції перевірених інтуїцій,

тобто таких інтуїцій, на які ми натрапляємо у практиках і традиціях демократичного суспільства» [1, с. 94].

Принципово важливим є намагання осмислити проблему та ідею суспільної угоди не лише в морально-правовому, а й у методологічному вимірах, що свідчить не лише про недостатню кількість таких підходів, а й про їх перспективність та значущість, які давали б можливість не лише описати нагальні проблеми, а й вказати шляхи вирішення складних конфліктних ситуацій сьогодення.

Усебічний аналіз сучасного європейського, переважно німецькомовного філософського дискурсу суспільної угоди, дає змогу чітко оприявнити її не лише загальноєвропейський, а й універсальний, інтеркультурний методологічний сенс в якості засад та непересічного алгоритму розмаїтих форм складної соціальної практики сьогодення. Особливості новітнього контрактуалізму ми можемо безпосередньо віднайти у працях О. Гьофе. Принципово важливим у методологічному сенсі для розуміння особливостей сучасного контрактуалізму став (з опертям на розробки К.-О. Апеля, О. Гьофе) пошук відмінності трансцендентально-прагматичного тлумаченням консенсусу від концепцій суспільної угоди Т. Гоббса та Ж.-Ж. Руссо. І йдеться не лише про перехід методологічного соліпсизму до методології, заснованої на апіорі комунікативної спільноти, що стає (в побудовах К.-О. Апеля) регулятивним принципом етики відповідальності. Спираючись на низку важливих методологічних зрушень до теорії суспільної угоди Гоббса та Локка, а потім і Руссо, які потребували детального аналізу, відомі в царині європейської політичної філософії автори зазначали, що вихід за межі природного стану засвідчив виникнення нового суспільного принципу регуляції діяльності, спрямованої на справедливе облаштування світу.

Осмислюючи методологічні засади сучасних роздумів про теорію суспільної угоди, потрібно звернутися насамперед до роздумів про мову та комунікацію К.-О. Апеля, а потім – до основних понять етики дискурсу Ю. Габермаса та Апеля. По-перше, в

межах створеної Апелем концепції трансцендентальної прагматики (в його «Трансформації філософії») здійснено не просто перехід до філософії комунікації, а власне її заснування. Його філософії комунікації або трансцендентальній прагматичі властиве прагнення до визначення умов можливості людського спілкування, порозуміння. Властивий роздумам про комунікацію К.-О. Апеля та етиці дискурсу Ю. Габермаса ліберальний контрактуалізм також прагнув повернути до життя проблеми справедливості, свободи, рівності, людської гідності на противагу домінуванню логічного позитивізму, утилітаризму та інтуїтивізму. Саме останні власне й були ознаками методологічної застарілості та сумнівного евристичного сенсу тогочасної політичної, соціальної та моральної філософії.

По-друге, досягнення взаєморозуміння і згоди можливе лише тоді, коли засновки ідеальної комунікації властиві і реальній комунікації. Тоді норми мовної комунікації, на думку Апеля і Габермаса, за певних умов, можуть поставати засадою моральної оцінки. На цьому шляху власне постає можливість обґрунтування таких чеснот, як «рівність», «справедливість», «солідарність» та «відповідальність», що свідчить про здатність дискурсивної етики тлумачити формально-процедурні принципи дискурсу в якості механізмів обґрунтування моральних норм. Таким чином, дискурсивна етика постає етикою колективної спів-відповідальності за далекосяжні наслідки дій, прийнятих на основі консенсусу, проголошує можливість важливості (саме для теми нашого дослідження та реальних процесів досягнення суспільної угоди за суперечливих, часто драматичних обставин реального буття) обґрунтування і виправдання моралі однакової поваги до кожного та солідарної відповідальності за кожного.

Як свідчить аналіз сучасного та новітнього контрактуалізму, важливою особливістю суспільної угоди є передусім її легітимувально-обмежувальний сенс та органічний зв'язок з ідеєю прав людини. Вона не лише легітимує, а й обмежує панування. А за

умов плюралістичного розмаїття інтересів, одностайності можна досягти завдяки не так переконливим аргументам, як фанатизму, колективним маніпуляціям та популізму. Послідовний аналіз у ландшафтах контрактуалізму основних складових та принципів вимірів етики відповідальності К.-О. Апеля уможливило розуміння апелівської філософії як етики солідарної відповідальності умов глобальної екологічної та соціальної кризи та життєво-нагальної необхідності поєднання ідеї суспільної угоди, свободи, справедливості та відповідальності. Йдеться, насамперед, про відмову К.-О. Апеля від методологічного соліпсизму філософії модерну і заміну його поняттями «порозуміння», «згоди», «угоди», «спілкування» та побудову на цих засадах трансцендентальної філософії апріорі інтерсуб'єктивного порозуміння, в межах якого навіть самотня людина може пізнати та зрозуміти світ. Важливою особливістю новітніх філософських праць Г. Йонаса, Б. Вальденфельса, К.-О. Апеля, М. Ріделя стала їх органічна приналежність до царини дискусій про пошуки моральних засад сучасного суспільства, коли основні етичні настанови та цінності мають полишити і, зрештою, полишають сферу приватного життя, а колективну безвідповідальність потрібно замінити персональною відповідальністю. Насправді, суспільство не можна уявляти як спільноту дружньо налаштованих громадян. Тому Ю. Габермас тлумачить суспільну угоду як спосіб регулювання суспільної діяльності, адже дійсно легітимними та справедливими є ті способи суспільного буття, які втілюють загальний інтерес, чи загальну волю. Він прагне пов'язати право людини та її інтерес, користь та справедливість, ідеали античного полісу та новочасового індивідуалізму, принципи чеснот та спільноти з доктриною природного права. Важливим у цьому в сенсі є для нього поняття згоди, яка досягається за умов непримусового дискурсу вільних та рівноправних учасників суспільної угоди. Через властиве контрактуалізму намагання пов'язати нормативне обґрунтування справедливості з інтересами окремих людей виникла потреба проаналізувати проблему етичного виправдання правових норм,

які не можуть ґрунтуватися лише на примусі кращого аргументу. Означена настанова тісно пов'язана з практикою довіри та поваги до гідності кожного окремого індивіда. Розгортання тези про те, що згода в суспільстві формується не лише завдяки консенсусу, а й завдяки особистій та колективній відповідальній турботі про спільні проблеми та потреби в межах свого «життєвого світу», потребувало опертя на сучасні дослідження проблем свободи, відповідальності, «життєвого світу».

Щодо методологічного сенсу розуміння сучасних вимірів контрактуалізму та місця в ньому проблеми свободи, ми не могли не звернутися до ґрунтовної праці А. Гонета «Право свободи: нарис демократичної моральності» [2], в якій ґрунтовно досліджено перехід від історичного дискурсу свободи до «дійсної, соціальної свободи». Методологічно важливим став акцент Гонета на взаємозв'язку негативної свободи з теорією суспільної угоди [2, с. 44–58], а також критичне осмислення взаємозв'язку гіпотетичної угоди з ідеями свободи і справедливості. Критичні закиди на адресу класичного контрактуалізму Гонет розширив до осмислення меж соціального ліберального проекту загалом, адже останній, на його думку, дивиться на наше несправедливе, сповнене принижень та «війни всіх проти всіх», буття крізь спрощену призму нормативізму, який має бути доповнений соціальним аналізом [2, с. 15].

У сучасній німецькій філософії першість в осмисленні суспільної угоди як власне філософської проблеми належить В. Керстінгу. Його роздуми, які розпочиналися в праці «Політична філософія суспільної угоди» [3] з осмислення дилеми «політичного аристотелізму» та «новочасного індивідуалізму», набули подальшого розвитку саме в межах означеної дилеми. У своїх останніх працях В. Керстінг постійно звертається до аналізу політичної та соціальної філософії Дж. Ролза, його спроб віднайти підстави для визнання об'єктивності свого конструктивізму у методі рефлексивної рівноваги, що доповнювалося невпинним по-

шуком відповідності між теоретичним обґрунтуванням принципів справедливості та нашими повсякденними моральними судженнями.

Розуміння новітніх філософських дискурсів суспільної угоди та її практичного сенсу неможливе без осмислення основних понять та принципів критичного осягнення теорії суспільної угоди Е. Тугендгатом, його роздумів про владу, справедливість, рівність та права людини. Відповідаючи на запитання про те, чи маємо ми підпорядковувати свою поведінку, зрештою, своє життя системі моральних норм, цінностей та правил, Е.Тугендгат стверджує, що мораль – це вільна нормативна система, а приналежна до моральної спільноти людина вільно визнає цю систему взаємних санкцій, за впевненості, що й інші роблять те саме. Тож справжня справедливість ґрунтується на взаємозв'язку прав та обов'язків, повазі до них, що є істотнішим за конвенційне чи примусове визнання суспільних норм та цінностей. Адже мораль – це така нормативна система, яка ґрунтується не на насильстві та покараннях, а є внутрішньо визнаною: «кожен член моральної спільноти добровільно визнає взаємні внутрішні санкції» [4, с. 15]. Е. Тугендгат, як Ч. Тейлор, наголошує на принципово інтерсуб'єктивному характері морального чуття: «Моральні чуття – обурення, гнів, чуття провини – втрачають свій сенс, коли немає впевненості в тому, що й інші люди (члени моральної спільноти) поділяють їх» [4, с. 16].

Обстоюючи права людини як моральні права, Е. Тугендгат акцентує увагу передусім не на договірному (хоча, безперечно, його визнає), а на екзистенційному вимірі наших моральних та громадянських чеснот. Таким чином, він не просто продовжує відому ідею Аристотеля про основні людські чесноти, а прагне витлумачити їх як спосіб здійснення людського буття в його персональному та суспільному вимірах та втілення не так правового, як морального обов'язку.

Суттєве для реального функціонування суспільної угоди опертя на довіру її учасників пов'язано насамперед з особливістю

довіри. Адже саме вона є важливою засадою взаємодії та порозуміння людей у суспільстві, принциповою умовою самого існування останнього. І це зумовлено самою природою довіри, адже насправді всі учасники соціальної взаємодії, кожна з її сторін «повинна хоч якоюсь мірою вірити в добрі наміри іншої і бути готовою не обстоювати свої права будь-якою ціною» [5, с. 506]. Витлумачена в такий спосіб довіра передбачає взаємні зобов'язання, які не лише є важливими принципами спільного буття людей у тій чи іншій спільноті, а й запобіжником зрадливої, корисливої та нечесної поведінки суб'єктів соціальної взаємодії.

Отже, доходимо висновку про те, що в межах ідеї суспільної угоди актуалізується проблема моральності як проблема нашого слідування голосу природи всередині нас. Особливе місце в дослідженні взаємин моралі та інтересу, політики і моралі належить проблемам свободи, справедливості та толерантності, як тих моральних чеснот, що роблять людину справжнім господарем самої себе і в контексті ідеї суспільної угоди набуває не монологічного, а діалогічного виміру. І не лише республіка Руссо, а й суспільний устрій, обстоюваний Ролзом та Габермасом, базуються на принципах народовладдя та рівності всіх перед законом. Усі вони засуджують правителів, які, керуючись макіавеллівським принципом, вважали шкідливим дотримання моральних норм та принципів у царині політики, а вимога завжди бути чесним, відповідальним є обов'язковою для кожного громадянина як реального учасника суспільної угоди влади та народу, а також кожного з нас не лише у вертикальному, а й у горизонтальному сенсі.

Водночас ідея суспільної угоди дає можливість об'єднати (шляхом згоди, компромісу як процедури вирішення проблеми) різноманітні, часом навіть відмінні інтереси та цінності, та є більш адекватною (ніж заснований переважно на інструментально-технічній або ж стратегічній раціональності утилітаризм, що прагне лише до зиску) плюралістичній сутності сучасного суспільства. До того ж наявність спільного інтересу та заснована на

взаємній довірі згода допоможе людям (краще за будь-який контракт) діяти злагоджено для досягнення спільної мети. І для того, щоб залишитися в просторі справедливості та моралі, потрібно звільнитися від формальних угод, замінити їх угодами реальними. Принципово важливим є намагання осмислити проблему та ідею суспільної угоди не лише в морально-правовому, а й у методологічному вимірах, що свідчить не лише про недостатню кількість таких підходів, а й про їх перспективність та значущість, які дали б можливість не лише описати нагальні проблеми, а й вказати шляхи вирішення складних конфліктних ситуацій сьогодення.

ЛІТЕРАТУРА

1. Габермас Ю. Залучення іншого: Студії з політичної теорії. Львів, 2006. 416 с.
2. Honneth A. Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit. Berlin, 2013. 628 S.
3. Kersting W. Politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags. Darmstadt, 1994. 369 S.
4. Tugendhat E. Das Problem einer autonomen Moral // Ernst Tugendhats Ethik. Einwände und Erwiderungen. München, 2006. S. 13–31.
5. Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию. М., 2004. 730 с.

REFERENCES

1. Habermas, J. (2006). *Involvement of the other: Political Studies Studios*. Lviv. [In Ukrainian].
2. Honneth, A. (2013). *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin.
3. Kersting, W. (1994). *Politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*. Darmstadt.
4. Tugendhat, E. (2006). Das Problem einer autonomen Moral. *Ernst Tugendhats Ethik. Einwände und Erwiderungen* (pp. 13-31). München.
5. Fukujama, Fr. (2004). *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*. Moscow. [In Russian].

Dmytro Usov

Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor, Cherkasy Institute of Fire Safety named after Chornobyl Heroes of National University of Civil Defense of Ukraine, e-mail: dimausov@i.ua, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9980-4372>

Theoretical measures and practical meaning of the modern philosophy of contractualism (from freedom to trust and responsibility)

Abstract

The article arises an important for the modern philosophy idea of theoretical limits and practical meaning of the modern philosophy of contractualism. It is also proved that in the further escalation and realization of the idea of a social agreement, the main must be the theoretical and practical recognition of the importance of freedom and responsibility, human dignity and trust among people to each other and to state and public institutions. The understanding of such human virtues and ways of human existence as honesty, justice and responsibility should be completed by their existence as real social practices. Based on the contemplation of such classics of contemporary philosophy as K.-O.Apel, J.Habermas, H.Jonas, A. Honneth, W.Kersting, F.Fukuyama, proved that those members of the social agreement, which are inherent in freedom, dignity and responsibility can become not only the objects but also participants of social life, these are citizens. The author of the article seeks to find answers to the questions about the challenges is facing a modern democratic society and whether only the ruling elites are responsible for the prospects of its development? In the theoretical sense, the article deals with the study of the current state of the philosophy of contractualism, its attempts to go beyond procedural formalism and Kant transcendentalism, to engage in understanding not only the problems of freedom and justice, but also the trust and responsibility of every citizen as the subject of a real social agreement. The article points out that the idea of a social agreement makes it possible to unite diverse, sometimes even different interests and values, and is more adequate to the pluralistic nature of modern society. In addition, having a common interest and trust-based consent will help people act together to achieve a common goal. The author points out that in order to remain in the space of justice and morality, one must be free from formal agreements, and replace them with real

ones. It is fundamentally important to try to understand the problem and the idea of social agreement not only in moral and methodological terms.

Keywords: theory of social agreement, philosophy of contractualism, freedom, responsibility, dignity, trust, justice, political philosophy.

Дмитрий Усов

доктор философских наук, доцент,

Черкасский институт пожарной безопасности им. Героев Чернобыля
Национального университета гражданской защиты Украины,

e-mail: dimausov@i.u, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9980-4372>

Теоретические границы и практический смысл новой философии контрактуализма (от свободы к доверию и ответственности)

Аннотация

В статье исследована важная для современной философии идея о теоретических границах и практическом смысле новой философии контрактуализма. Также доказывается точка зрения о том, что в дальнейшем развертывании и осмыслении идеи общественного договора основополагающим должно стать теоретическое и практическое признание свободы и ответственности, человеческого достоинства и доверия людей друг к другу и к государственным, общественным институтам. А осмысление таких человеческих качеств и способов человеческого бытия, как честность, справедливость и ответственность, должно дополняться их существованием в качестве реальных социальных практик. Обращаясь к произведениям таких классиков современной философии, как Ю. Хабермас, Г. Йонас, А. Гонет, Ф. Фукуяма доказано, что те участники общественного соглашения, которым свойственны свобода, достоинство и ответственность, могут стать не только объектами, но и субъектами общественной жизни, то есть гражданами. Автор статьи стремится найти ответы на вопросы о том, на какие вызовы наталкивается современное демократическое общество и только ли правящие элиты отвечает за перспективы развития нашего общества.

Ключевые слова: теория общественного договора, философия контрактуализма, свобода, ответственность, достоинство, доверие, справедливость, политическая философия.

УДК 1(091+130.2)

DOI 10.35423/2078-8142.2019.1-2.15

З. В. Шевченко,

кандидат філософських наук, доцент,

доцент кафедри філософії та релігієзнавства,

Черкаський національний університет ім. Богдана Хмельницького,

e-mail: shevchenko.zoe@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9980-4372>

ЛІНГВІСТИЧНИЙ ПОВОРОТ І ПРОБЛЕМА МНОЖИННОЇ СОЦІАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Тема множинної соціальної ідентичності не випадково актуалізується саме у XX столітті, столітті численних поворотів – антропологічного, онтологічного, лінгвістичного, прагматичного, практичного, комунікативного тощо. Потреба у певному «повороті», яку заявив свого часу Мартін Гайдегер, виникає у зв'язку з поглибленням соціальної модернізації. Із досвіду соціальних революцій у різних країнах світу народжується розуміння того, що єдино правильного сценарію розвитку суспільства існувати не може, натомість виникають множинні соціальні практики. Мова завжди була цариною свободи нормотворчості, множинності, варіативності мовного вираження людського досвіду. Метою статті є розкриття того, як функціональний та ціннісний аналіз мови і мовлення створює передумови для творення концепту множинної соціальної ідентичності. Аналіз мови після лінгвістичного повороту створив підґрунтя для аналізу множинності мовленнєвих репрезентацій особистості, що, своєю чергою, позначило перспективу розробки концепту множинної ідентичності.

Ключові слова: *соціальна філософія, мова, мовлення, множинна соціальна ідентичність, соціальні практики.*

Тема множинної соціальної ідентичності не випадково актуалізується саме у XX столітті, столітті численних поворотів – антропологічного, онтологічного, лінгвістичного, прагматичного, практичного, комунікативного тощо. На нашу думку, сама потреба у певному «повороті», яку заявив свого часу Мартін Гайдегер, виникає у зв'язку з поглибленням соціальної модернізації, з наростанням відчуття того, що Просвітництво помилялося, коли прагнуло сформулювати завдання першої модернізації як очищення людства від забобонів і темряви незнання заради єдино правильного застосування людського розуму та перебудови усього людства за єдиним планом, відповідним цьому єдино правильному застосуванню. XX століття засвідчило неминучість приходу до антиутопій як наслідку надмірного докладання зусиль до реалізації такого плану, та водночас виявило множинні альтернативні шляхи для здійснення соціальних модернізацій. Шмоель Ейзенштадт показав, як поступово, з досвіду соціальних революцій у різних країнах світу народжується розуміння того, що єдино правильного сценарію розвитку суспільства існувати не може, натомість виникають множинні соціальні практики, які Ейзенштадт концептуалізує за допомогою поняття «множинної модерності» [8].

Утім, те, що революції супроводжувалися незмінно творенням нового мовлення, видається не випадковою обставиною, а відповіддю на суспільний запит дати новій соціальній реальності нове ім'я, точніше – нові імена дати новим соціальним практикам. Філософи також відчули цю суспільну потребу, але у її теоретичному, концептуальному баченні: як кризу метафізичного, абстрактного мислення і перехід до позитивного, емпірично чутливого мислення, як кризу трансценденталізму і перехід до аналізу повсякденності, як перехід від рабства у нормативності до нормативної творчості. І тут виявилось, що мова сама давно є, а власне завжди і була, такою цариною свободи нормотворчості, множинності, варіативності мовного вираження людського досвіду. Мова є простором свободи, а поезія добре засвідчує, як у мові поєднується творчість і нормативність, точніше як творчість створює но-

ву нормативність. Власне, поезія виявляє принципове розмаїття мовної нормативності.

Серед важливих авторів, праці яких слід проаналізувати в якості зразків обґрунтування лінгвістичного повороту, є німецький філософ Мартін Гайдегер та австрійський і британський філософ Людвіг Вітгенштайн. Суттєвий аналіз цих творів подають американський філософ Річард Рорті та вітчизняний філософ Андрій Дахній. Також важливі аспекти співвідношення субстанційних, функціональних та ціннісних аспектів розвитку суспільства подає вітчизняний філософ Михайло Бойченко. Аналіз множинного модерну та множинної ідентичності здійснював ізраїльський професор Шмоель Ейзенштадт.

Метою статті є розкриття того, як функціональний та ціннісний аналіз мови і мовлення створює передумови для творення концепту множинної соціальної ідентичності.

Філософи також відчували, але ще й понятійно обґрунтовували те, що мова є простором свободи. Чи не найбільш концептуально про це писав американський філософ Річард Рорті у своїй статті про звільнення мови і мовлення від філософських оков – як старих, так і нових. Так, він високо оцінював спроби засновника аналітичної філософії Людвіга Вітгенштайна дивитися на мову як на множину варіативних значень, хоча й критично ставився до спроб редукувати свободу до мовної свободи: «Я б сказав, що те, що Густав Бергманн назвав «лінгвістичним поворотом», було відчайдушною спробою утримати якийсь вільний простір для філософії. Філософи прагнули відгородити певний простір апріорного знання, куди не змогли б вторгнутися ні філософія, ні історія, ні природознавство. Це була спроба знайти заміну для «трансцендентальної настанови» Канта. Уведення «значення» замість «свідомості» як теми для філософського теоретизування, як припускали філософи, допоможе зберегти чистоту та автономію філософії, оскільки забезпечить її позаемпіричним предметом дослідження» [6, с. 121].

Насправді, для свого часу Вітгенштайн зробив справжню революцію у філософії, коли радикально відмовився від прагнення знайти певні незмінні стандарти, а пропонував усі соціальні практики розглядати як умовні ігри: «Розглянемо, наприклад, процеси, які ми називаємо «іграми». Я маю на увазі ігри на дошці, гри в карти, з м'ячем, боротьбу тощо. Що спільне всі вони мають? Не говори «У них має бути щось спільне, інакше їх не називали б «іграми», але придивись, чи немає чогось спільного для них усіх. Адже, дивлячись на них, ти не бачиш чогось спільного, притаманного їм усім, але помічаєш подібності, спорідненість, і до того ж цілу низку таких спільних рис. Як уже говорили: не думай, а дивись! Придивись, наприклад, до ігор на дошці з багатонітною їх спорідненістю. Потім перейди до ігор в карти: ти знаходиш тут багато відповідностей з першою групою ігор. Але чимало спільних рис зникає, а інші з'являються. Якщо тепер ми перейдемо до ігор в м'яч, то чимало спільного збережеться, але чимало і зникне. Чи всі вони «розважальні»? Порівняй шахи з грою в хрестиконулики. Чи в усіх іграх є виграш і програш, чи завжди присутній елемент змагальності між гравцями? Подумай про пасьянси. В іграх із м'ячем є перемога і поразка. Але у грі дитини, яка кидає м'яч у стіну і ловить його, ця ознака відсутня. Подивися, яку роль відіграє мистецтво і везіння. І якими різними є майстерність у шахах і в тенісі. А подумай про хороводи! Тут, звісно, є елемент розважальності, але як багато інших властивих рис зникає. І так ми могли б перебрати багато, багато видів ігор, спостерігаючи, як з'являється і зникає схожість між ними» [2, с. 110–111]. За Вітгенштайном, ми маємо справу з множинними практиками, які усі між собою більшою або меншою мірою перетинаються, як кола Ейлера, але, коли говоримо про соціальні практики як про кола змістів, то немає і не може бути жодного такого кола, яке включало б у себе всі інші: тут універсалії неможливі принципово.

Це також позначилося на ставленні Вітгенштайна до філософських понять, у будь-якому разі – до класичних понять: «Рамсей у розмові зі мною одного разу підкреслив, що логіка є «нор-

мативною наукою». Не знаю точно, що він під цим мав на увазі, але це, безперечно, було тісно пов'язане з тим, що пізніше осягнуло мене; що саме у філософії ми часто порівнюємо вживання слів з іграми, обчисленнями за суворими правилами, але не можемо стверджувати, що той, хто вживає цю мову, повинен грати в таку гру. Якщо ж говорити, що наше мовне вираження тільки наближається до подібних обчислень, то це межує з нерозумінням. Адже при цьому може здатися, ніби в логіці йдеться про якусь ідеальну мову. Ніби наша логіка є логікою якогось безповітряного простору. Тим часом логіка розглядає мову або мислення не в тому плані, в якому природознавство вивчає якесь явище природи, і в крайньому випадку можна сказати, що ми конструємо ідеальні мови. Але при цьому слово «ідеальне» вводило б в оману, створюючи враження, ніби ці мови кращі, досконаліші, ніж наша повсякденна мова; ніби завдання логіки показати нарешті людям, як виглядає правильна пропозиція» [2, с. 117–118].

Вітгенштайн критикує саме філософське уявлення про сутність: він не відкидає поняття сутності взагалі, але вважає, що сутнісним є не щось «глибинне», незмінне на відміну від мерехтіння множинних, поверхневих його проявів. Сутнісним для Вітгенштайна є групування цих проявів у стійкі, хоча й не вічні функціональні єдності. Ці функціональні єдності у мовленні, спілкуванні, взагалі у людській комунікації виникають завдяки різним соціальним практикам і набувають сенсу лише всередині цих практик: «Нам видається, ніби ми повинні проникнути в глиб явищ, проте наше дослідження спрямоване не на явища, а, можна сказати, на «можливості» явищ... Що стосується наших досліджень, в яких ми теж намагаємося зрозуміти сутність мови, її функцію, її структуру» [2, с. 122, 123]. Практики створюють можливість, завдяки наданню функціональної потреби, для виникнення різних культурних феноменів, які утворюють множинні структури – мовні, поведінкові тощо. Таким чином, на прикладі мови можна зробити висновок, що значення надають, виходячи із соці-

альних функцій. А ці значення, своєю чергою, утворюють, хоча й рухливу, мінливу, але все ж структуру міжлюдської взаємодії.

Ця взаємодія вся відбувається ніби розігрування різних соціальних ігор, які не можна визначити наперед змістовно, але можна сказати лише про загальний принцип їхнього виникнення і функціонування. Так, на прикладі феномена мови, Вітгенштайн показує перехід від субстанціалізму до функціоналізму: «Ми говоримо про просторовий і часовий феномен мови, а не про позапросторовий і позачасовий фантом... Ми ж говоримо про нього так, як говорять про фігури в шаховій грі, встановлюючи правила гри з ними, а не описуючи їх фізичні властивості» [2, с. 127].

Такий перехід у становленні сучасного суспільства зауважував вітчизняний філософ Михайло Бойченко, розрізняючи субстанціалістську, функціоналістську та ціннісну історичні парадигми філософського пізнання суспільства. Функціоналістську парадигму цей автор характеризує так: «... функціоналістська парадигма дозволяє поглянути на суспільне життя як на більш чи менш успішне виконання великого, але скінченого ряду соціальних функцій, де індивіди, соціальні групи і суспільства є своєрідними змінними, які ми можемо підставляти у формули, які об'єднують вищезгадані соціальні функції» [1, с. 92].

Ціннісна парадигма приходить на зміну функціоналізму, але не як її заперечення, і навіть не як її удосконалення, але як вищий рівень її розвитку – здається, саме таку думку обґрунтовує цей автор: «Ціннісна позиція або ж аксіологізм полягає у тому, що суб'єктивна ціннісна оцінка замінюється об'єктивним ціннісним визначенням предмету розгляду. Оцінюємо ми те, що вже існує або функціонує і має самоочевидне виправдання без будь-яких оцінок» [1, с. 93]. Тим самим, як нам здається, відбувається перехід до нової, несубстанціалістської онтології, а саме – онтології цінностей, а також до іншого функціоналізму – функціоналізму цінностей, а не калькуляції лінійної ефективності. І все ж ціннісна парадигма є чимось більшим за удосконалену онтологію чи удосконалений функціоналізм: «Деякі цінності не підлягають виразу

мовою субстанціалістської або функціоналістської парадигм. У ході двох світових воєн виявилось, що кожне людське життя являє собою самодостатню, не редуковану ні до чого іншого цінність. Це знайшло своє чітке оформлення у філософії екзистенціалізму та у прийнятті світовим співтовариством Хартії про права людини... Цінним виявлялось не просто людське життя, спільнота, суспільство як певні субстанції або елементи функціональних систем, а конкретні люди, спільноти, суспільства для конкретних носіїв цінностей» [1, с. 94]. Таким чином, у цінностях нібито «знімається», мовою Гегеля, протистояння субстанцій і функцій.

Яскравим прикладом такого аксіологізму, на нашу думку, є філософія Мартіна Гайдегера, і передусім, його вчення про мову – там, де йдеться про живу мову, мовлення, розмову.

Гайдегер розглядає мовлення як творення буття як зрозумілого, тобто сповненого не просто значенням, а значущістю для нас, цінного для нас у нашому розташуванні у світі, конститутивною рисою якого є наше буття у суспільстві, серед людей, у середовищі мовлення: «Мова є значущим членуванням розташованої зрозумілості буття-в-світі. Як конститутивні моменти до неї належать про-що мовлення (обговорюване), вимовлене як таке, повідомлення та сповіщення. Це не властивості, які вдається лише емпірично нашкребти в мові, але вкорінені в буттєвій конституції присутності екзистенційні риси, які онтологічно вперше роблять можливим щось подібне до мови... Взаємозв'язок мовлення з розумінням і зрозумілістю прояснюється вже з однієї екзистенційної можливості, яка належить до самої мови, – зі слухання. Ми не випадково говоримо, коли не «добре» розчули, що не «зрозуміли» [7, с. 189–190].

Для Гайдегера вже доволі швидко стала зрозумілою нездатність класичного філософського словника передати нові філософські смисли. Попри те, що його мовні експерименти викликали велику критику сучасних йому філософів, що засвідчує, зокрема, дослідження Андрія Дахнія «Мова і мовлення як предмет герме-

невтичної феноменології Мартина Гайдегера» [4]), однак згодом саме наполегливі мовні пошуки Гайдегера допомагають краще зрозуміти його революційні для філософії інтенції. У Гайдегера знаходимо майже тотожне Вітгенштайновому твердження щодо обмеженого значення логіки для філософії: «Завдання звільнення граматики від логіки попередньо вимагає позитивного розуміння апіорної основоструктури мови взагалі як екзистенціалу і не може бути виконана шляхом привнесень через удосконалення і доповнення до традиційного. Зважуючи на це, слід запитати про основоформи можливого значення розмірного членування того, що ми розуміємо взагалі, не тільки внутрішньомірного сущого, пізнаного в теоретичному розгляді і вираженого в пропозиціях» [7, с. 191–192]. Як далі бачимо, Гайдегер саме й обґрунтовує філософськи ту мовну творчість, на важливість якої натякає Вітгенштайн. Наскільки різні ці філософи за їхньою філософською та життєвою долею, однак, приходять до дуже близьких висновків! Це може свідчити про те, що вони виражають певні об'єктивні закономірності розвитку як сучасного їм суспільства, так і сучасної їм філософії.

У праці «Дорогою до мови» Гайдегер якраз і закликає, лише на перший погляд парадоксально, шукати значення мови там, де ми не знаходимо вже готових слів для вираження того, що маємо на думці: «Але ж де тоді мова як мова сама починає говорити? Хай це здається дивним, але там, де ми для чогось, що нас хвилює, нас до себе притягує, гнітить чи надихає, не знаходимо правильного слова. Тоді те, що маємо на увазі, ми залишаємо в неказаному і, навіть не здогадуючись, переживаємо миті, коли мова сама у своїй сутності здалеку й на якийсь короткий час нас торкнулася» [3, с. 137]. Тим самим Гайдегер підкреслює неможливість втиснути людину, її сутність, яка криється у Dasein, у вже готові сутності, функції, а можливо й цінності.

Якщо для Гайдегера постановка питання про мову і мовлення все ж передусім онтологічна, то яскравий представник сучасного американського прагматизму Річард Рорті вбачає у Гайдеге-

ровому підході передусім вплив соціальної проблематики, причому у прагматичному ключі, що сам Гайдегер не лише не декларує, але навіть не хоче усвідомлювати, пропонуючи власні назви для того, що у прагматизмі називають самістю, досвідом тощо.

Рорті стверджує, що Dasein є ключовим соціальним терміном: «Молодий Гайдегер, навпаки, не створив розвиненого вчення про [невимовне] das Unaussprechliches, адже його Dasein є невідокремлюваним від мови і наскрізь соціальним. Те, що він говорить про соціоісторичний характер Dasein, цілком збігається зі словами пізнього Вітгенштайна про мову: коли за допомогою метафізики ми намагаємося надати мові властивість трансцендентності, ми обманюємо самі себе, стаємо [несправжніми] uneigentliche» [6, с. 122].

Крім того, Рорті підкреслює здатність обох критично переосмислювати спадщину своїх вчителів: «Ранній Гайдегер і пізній Вітгенштайн відкидали припущення (спільне для їхніх попередників, відповідно Гуссерля і Фреге), що соціальна практика, і зокрема вживання мови, може отримати непричинне, специфічно філософське пояснення в термінах умов можливості. Загалом же обидва вони заперечували припущення, що філософія може пояснити виявлене на основі прихованого, наявне (availability) і опосередковане (relationality), виходячи з самого початку не наявного і не опосередкованого» [6, с. 129]. Це означало для обох, з одного боку, самодостатність «явленого» не як «явленого», а як самодостатнього феномена – «мовних ігор» та «мови як дому буття». А з іншого боку, це означало, що ідентичність не редукується до цих феноменів, хоча вони на неї і вказують – вони не передають її суті. Така позиція згодом буде використана численними послідовниками обох мислителів для пояснення множинної ідентичності особистості – адже жодна з окремих ідентичностей не виражає беззмістовний центр самості цієї особистості.

Рорті пояснює ситуацію нетотожності особистості з її маніфестаціями у суспільстві через поняття соціальних практик: «Що

було спільним для раннього Гайдегера з його думками про *Eigentlichkeit* і для раннього Вітгенштейна, який розмірковував про *Das Gefühl der Welt als-begrenztes-Ganzes*, так це прагнення побачити соціальну практику як всього лише соціальну практику і тим самим над нею піднятися. Прагнення дистанціюватися від соціальної практики, яка стала звичною (це не означає перестати брати в ній участь), розглядаючи її як випадкову, як щось таке, у що людина [закинута] *geworfen*» [6, с. 129].

За оцінкою Андрія Дахнія, найбільш плідною і близькою до аналізу живого мовлення, того, що цікавило і Вітгенштейна, є філософська позиція саме раннього Гайдегера, тоді як у пізній період він переходить до власної міфологізації мови, яка набуває жорстких субстанційних рис, але втрачає свою пластичність, діалогічність, багатовимірність: «У «раннього» Гайдегера, як згодом і у «пізнього» Вітгенштейна (а ще пізніше, вже у другій половині XX сторіччя, – у Ганса-Георга Гадамера, Дональда Дейвідсона та ін.), увагу звернено передусім на комунікативний, діалогічний, мовленнєвий, «праксеологічний» вимір мови» [4, 80]. Справді, пізній Гайдегер стає дедалі більш формальним (у власному стилі) і солідним, тоді як пізній Вітгенштейн цурається такої статечності: «Це особливо ясно з їх ставлення до метафор глибини і старовини. Гайдегера чим далі, тим більше хвилювало, чи достатньо він *ursprunglich*, чи цілком він вловлює [прихований] *verborgene* характер істини. Його турбувало, наскільки він зумів узгоджуватися з тим фактом, що сказано в роботі «Про сутність істини», [приховування сущого в цілому, яке є, власне, не-істиною, більш першопочаткове, аніж будь-яка явленість того чи іншого сущого] *die Verborgenheit des Seienden im Ganzen, die eigentliche Un-wahrheit, ist alterais jede Offenbarkeit von diesem und jenem Seienden*. Велика протилежність твердженням пізнього Вітгенштейна [«те, що приховане, нас не цікавить»] *was etwa verborgen ist, interessiert uns nicht, просто неможлива*» [4, с. 130].

Таким чином, Рорті, коли робить висновок щодо того, що пізній Гайдегер починає гіпостазувати мову, відходячи взагалі від

духу мовлення, виводить загальний принцип для сучасного соціального пізнання – недоречно намагатися соціальну ідентичність розглядати як сталу і одновимірну: «З натуралістської і прагматичної точки зору пізнього Вітгенштайна, ми можемо бути вдячні Гайдегеру за те, що той дав нам нову мовну гру. Але ми не можемо тлумачити її так само, як Гайдегер, – як спосіб дистанціюватися від Заходу, як його підсумок. Насправді ця гра є просто ще одне *Selbstauffassung* [одного із західних мислителів]» [7, с. 133].

Таким чином, як висновок, можна стверджувати, що аналіз мови після лінгвістичного повороту створив підґрунтя для аналізу множинності мовленнєвих репрезентацій особистості, що, своєю чергою, позначило перспективу розробки концепту множинної ідентичності. Важливе значення аналізу філософії Гайдегера полягає не лише у тому, що ранній період його творчості дає вказівки щодо перспектив розгляду концепту множинної ідентичності, але й у тому, що пізній період творчості Гайдегера вказує на той безвихідь, який виникає при одновимірному витлумаченні мови без урахування її множинних мовленнєвих соціальних способів існування. Важливу роль відіграє при цьому як перспективна альтернатива концепція мовних ігор як мовних сімей, що задають множинні структури релевантностей. Усе це створює важливі передумови для розвитку концепції множинних соціальних практик, а отже – і концепту множинної соціальної ідентичності.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Бойченко М. І.* Системний підхід у соціальному пізнанні: ціннісні та функціональні аспекти. К. : ПРОМІНЬ, 2011. 320 с.
2. *Витгенштейн Л.* Философские исследования. Философские работы. Часть I. Пер. с нем. М. : Гнозис, 1994. С. 75–320.
3. *Гайдегер М.* Дорогою до мови / Пер. з нім. Володимир Кам'янець. Львів : Літопис, 2007. 232 с.
4. *Дахній А.* Мова і мовлення як предмет герменевтичної феноменології Мартина Гайдегера // Філософська думка. 2015. № 6. С. 70–88.

5. Жаботинська С. Інформаційний простір словника-тезаурусу «Дискурс Революції Гідності»: спосіб побудови концептуальної онтології // Філософська думка. 2016. № 4. С. 35–46.

6. Рорти Р. Витгенштейн, Хайдеггер и гипостазирование языка // Философия Хайдеггера и современность. М. : Наука, 1991. С. 121–133.

7. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Библихина. Харьков : Фолио, 2003. 503 с.

8. Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ: Сравнительное изучение цивилизаций / Ш. Эйзенштадт [пер. с англ.]. М. : Аспект Пресс, 1999. 416 с.

REFERENCES

1. Boichenko, M. I. (2011). *Systemic Approach to Social Cognition: Values and Functional Aspects*. Kyiv: PROMIN. [In Ukrainian].

2. Wittgenstein, L. (1994). Philosophical studies. *Philosophical works*. Part I. M. S. Kozlova, & Yu. A. Aseev (Trans.). (75-320). Moscow: Publishing house "Gnosis". [In Russian].

3. Heidegger M. (2007). *On the way to the language*. V. Kamianets (Trans.). Lviv: Litopys. [In Ukrainian].

4. Dahniy, A. (2015). Language and Speech as a Subject of Hermeneutic Phenomenology by Martin Heidegger. *Filosofs'ka dumka (Philosophical thought)*, 6, 70-88. [In Ukrainian].

5. Zhabotynska, S. (2016). The information space of the dictionary-thesaurus "Discourse of the Revolution of Dignity": a way of constructing a conceptual ontology. *Filosofs'ka dumka (Philosophical thought)*, 5, 35-46. [In Ukrainian].

6. Rorty, R. Wittgenstein, Heidegger and hypostasis of the language. *Heidegger's philosophy and modernity* (pp. 121-133). Moscow: Nauka. [In Russian].

7. Heidegger, M. (2003). *Being and Time*. V. V. Bibikhin (Trans.). Kharkiv: Folio. [In Russian].

8. Eisenstadt S. *Revolution and the transformation of societies: a comparative study of civilizations*. Sh. Eisenstadt (Trans.) Moscow: Aspect Press. [In Russian].

Zoya Shevchenko

*Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Bohdan Khmelnytsky National University of Cherkasy, Docent of the Department of Philosophy and Religious Studies, e-mail: shevchenko.zoe@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9980-4372>*

Linguistic turn and the problem of multiple social identity

ABSTRACT

The theme of multiple social identities is not accidentally actualized by in the twentieth century, in the century of many turns – anthropological, ontological, linguistic, pragmatic, practical, communicative, and others. The need for a certain "turn", announced by Martin Heidegger, arises in connection with the deepening of social modernization. From the experience of social revolutions in different countries of the world it was born an understanding that the only correct scenario of the development of society can not exist at all, instead there are multiple social practices. Language has always been the domain of freedom of rulemaking, plurality, and variation of the linguistic expression of human experience. The purpose of the article is to reveal how functional and value analysis of language and speech creates the preconditions for the creation of the concept of multiple social identities. The analysis of the language after the linguistic turn has created the basis for the analysis of the plurality of speech representations of the individual, which, in turn, marked the prospect of developing the concept of multiple identities. The importance of analyzing Heidegger's philosophy lies not only in the fact that the early period of his work gives guidance on the prospects of considering the concept of multiple identities, but also that the late period of Heidegger's work points to that hopelessness that arises in one-dimensional language interpretation without taking into account its multiple speech social modes of existence. An important role is played by the concept of language games as a linguistic families, which sets the plurality of relevancy structures as a promising alternative. All this creates important preconditions for the development of the concept of multiple social practices, and hence – the concept of multiple social identities.

Keywords: *social philosophy, language, speech, multiple social identity, social practices.*

Зоя Шевченко

кандидат философских наук, доцент, Черкасский национальный университет имени Богдана Хмельницкого, доцент кафедры философии и религиоведения, e-mail: shevchenko.zoe@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9980-4372>

Лингвистический поворот и проблема множественной социальной идентичности

АННОТАЦИЯ

Тема множественной социальной идентичности не случайно актуализируется именно в XX веке, веке многочисленных поворотов – антропологического, онтологического, лингвистического, прагматичного, практичного, коммуникативного и тому подобных. Потребность в определенном «повороте», которую заявил в свое время Мартин Хайдеггер, возникает в связи с углублением социальной модернизации. По опыту социальных революций в разных странах мира рождается понимание того, что единственно правильного сценария развития общества существовать не может, зато возникают множественные социальные практики. Язык всегда был областью свободы нормотворчества, множественности, вариативности языкового выражения человеческого опыта. Целью статьи является раскрытие того, как функциональный и ценностный анализ языка и речи создает предпосылки для создания концепта множественной социальной идентичности. Анализ языка после лингвистического поворота создал основу для анализа множественности речевых репрезентаций личности, что, в свою очередь, обозначило перспективу разработки концепта множественной идентичности.

Ключевые слова: социальная философия, язык, речь, множественная социальная идентичность, социальные практики.

З М І С Т

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

<i>Любимий Я. В.</i> ФОРМУВАННЯ ПОНЯТТЯ РЕФЛЕКСІЇ ЯК МЕХАНІЗМУ САМООРГАНІЗАЦІЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В АНТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ	3
<i>Маменко Т. В.</i> ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ КОНЦЕПЦІЙ ЗНАКУ У ДЖ. БЕРКЛІ ТА ДЖ. ЛОКА	31
<i>Шеремета О. Ю.</i> о. МИКОЛА КОНРАД: ФОРМУВАННЯ УКРАЇНСЬКОЇ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ У КОНТЕКСТІ ПРОБЛЕМИ «НАЦІОНАЛІЗМ ТА КАТОЛИЦИЗМ»	49
<i>Стрелкова А. Ю.</i> БУДДИЗМ У ТВОРЧОСТІ НІЦШЕ	82
<i>Калантарова О. Ю.</i> ВЧЕННЯ КАЛАЧАКРИ ТИБЕТО-БУДДІЙСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ (ІСТОРІОГРАФІЧНИЙ НАРИС)	96

ЛОГІКА І МЕТОДОЛОГІЯ ПІЗНАННЯ

<i>Жуленков О. В.</i> ПОРІВНЯЛЬНИЙ ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ СИСТЕМНО- ГО ТА ІНТЕГРАЛЬНОГО ПІДХОДІВ ДО ДОСЛІДЖЕННЯ СКЛАДНИХ СИСТЕМ	125
---	-----

ФІЛОСОФІЯ ПРАВА

<i>Несправа М. В.</i> ХРИСТИЯНСЬКИЙ ЕТОС ЯК АКСІОЛОГІЧНА ОСНОВА ЕВРОПЕЙСЬКОГО ПРАВА	141
---	-----

ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ

Петрушкевич М. С.

АКТУАЛІЗАЦІЯ ІДЕЙ ТОРОНТСЬКОЇ ШКОЛИ У ДОСЛІДЖЕННІ РЕЛІГІЙНОЇ КОМУНІКАЦІЇ	159
---	-----

ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ

Сторіжко О. Й.

ЕКОЛОГІЧНА ОСВІТА ЯК ОДКРОВЕННЯ ПРИРОДОТВОРЧОЇ ДІЯЛЬНОСТІ	174
--	-----

ЕТИКА, ЕСТЕТИКА, ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

Мулярчук Є. І.

ПОКЛИКАННЯ І ПРОФЕСІЯ В АСПЕКТІ ЕТИЧНОЇ МОТИВАЦІЇ	191
--	-----

Гоцалюк А. А.

ТЕАТРАЛІЗОВАНЕ МИСТЕЦТВО «ВЕРТЕПУ» В XX-XXI СТОЛІТТІ НА ГУЦУЛЬЩИНІ	204
---	-----

Ніколова Н. І.

БІФУРКАЦІЯ СХІД–ЗАХІД ЯК ПРОЕКЦІЯ СВІТОГЛЯДНОЇ КОЛІЗІЇ «ОСЬОВОГО ЧАСУ»	215
---	-----

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

Усов Д. В.

ТЕОРЕТИЧНІ МЕЖІ ТА ПРАКТИЧНИЙ СЕНС НОВІТНЬОЇ ФІЛОСОФІЇ КОНТРАКТУАЛІЗМУ (ВІД СВОБОДИ ДО ДОВІРИ ТА ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ)	238
--	-----

Шевченко З. В.

ЛІНГВІСТИЧНИЙ ПОВОРОТ І ПРОБЛЕМА МНОЖИННОЇ СОЦІАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ	251
---	-----

КЕРІВНИЦТВО ДЛЯ АВТОРІВ

Редакція приймає до друку наукові матеріали з різних аспектів філософії: статті, коментовані публікації джерел, переклади, огляди наукових конференцій, рецензії, бібліографічні огляди книг і наукової періодики.

Рукописи мають відповідати критеріям: дослідження має бути самостійним, оригінальним і значущим для відповідної сфери філософського знання; містити безперечну наукову новизну; відповідати науковим пріоритетам журналу; текст не має бути опублікованим раніше ні в друкованому, ні в електронному вигляді; виклад має бути забезпеченим достатніми за обсягом та правильно оформленими посиланнями на джерела та літературу.

ВИМОГИ ДО РУКОПИСІВ:

Відповідно до Постанови Президії ВАК України від 15.01.03 № 7-05/1 структура статті повинна включати: постановку проблеми у загальному вигляді та її зв'язок з важливими науковими чи практичними завданнями; аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми і на які спирається автор, виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується означена стаття; формулювання цілей статті (постановку завдання); виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів; висновки з даного дослідження і перспективи подальших розвідок в обраному напрямі.

Обов'язковими елементами статті є:

- **Індекс DOI** (надається редакцією видання).
- **Індекс УДК**, який розташовують перед заголовком статті, окремим рядком, у лівому верхньому куті.
- **Заголовок статті.** Подається трьома мовами: українською, англійською, російською.
- **Відомості про автора** (авторів) – прізвище, ім'я та по-батькові; науковий ступінь, звання (якщо є); посаду; організацію (місце навчання); електронну адресу; контактний телефон; за наявності – сторінку автора у Google Scholar, Scopus або інших наукометричних базах. Подаються трьома мовами: українською, англійською, російською. Слід подавати офіційний переклад назви місця роботи/навчання (як його визначено, наприклад, на сайті організації).
- **ORCID ID** автора.
- **Анотація.** Подається трьома мовами: українською, англійською, російською. Побудова анотацій: характеристика основної теми, проблеми, цілі,

узагальнені результати. Обсяг анотацій: українською та російською мовою – до 1000 знаків, англійською – не менше 1800 знаків.

• **Ключові слова.** Подаються трьома мовами: українською, англійською, російською. Кількість ключових слів – не менше п'яти і не більше десяти. Ключові слова мають відповідати змісту статті.

• **Список літератури.** У зв'язку з включенням журналу до міжнародних бібліографічних баз даних, список літератури складається з двох блоків: ЛІТЕРАТУРА і REFERENCES:

1) ЛІТЕРАТУРА – нумерований список використаних в тексті джерел мовою оригіналу. Джерела у списку літератури не повторюються. Оформляються **ВИКЛЮЧНО** відповідно до українського стандарту бібліографічного опису (ДСТУ 8302:2015).

2) REFERENCES – той самий список літератури, але в ньому джерела з будь-яких мов, що не використовують латиницю (українська, російська, арабська, китайська та ін.), мають бути перекладені англійською мовою з поміткою мови оригіналу: [In Ukrainian], [In Russian], [In Arabic], [In Chinese] та ін. Назви періодичних україно- та російськомовних видань (журналів, збірок та ін.) пишуться спочатку транслітерацією, а потім, у дужках, англійською. В основу цитування REFERENCES покладено **стиль APA**.

Правила і приклади оформлення списку літератури містяться на сайті <http://multiversum.com.ua> в розділі «Подання».

Тексти подаються у **форматі** Microsoft Word або RTF.

Посилання у текстах на цитовану літературу є обов'язковими. Вони мають бути пронумеровані за наскрізною нумерацією зі вказівкою номера цитованої сторінки, й узяті в квадратні дужки. Приклад оформлення посилання: [10, с. 116], де "10" - це порядковий номер цитованого джерела, "116" - номер цитованої сторінки.

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 або *.jpg (бажано надавати їх і окремим файлом). Рисунки, зроблені із застосуванням засобів MS Word, не допускаються. Таблиці подаються у книжній орієнтації. Скановані ілюстрації та таблиці неприпустимі.

Матеріали подаються на електронну скриньку article@multiversum.com.ua або через сайт журналу <http://multiversum.com.ua> за допомогою платформи OJS (відкрита журнальна система).

Редакція зберігає за собою право на редагування й скорочення матеріалів.

Відповідальність за точність поданих фактів, цитат, цифр і прізвищ несуть автори матеріалів.

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України
Включено до Переліку наукових фахових видань України

Мультиверсум. Філософський альманах

ВИПУСК 1–2 (167–168)

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

Підписано до друку 17.05.2019.
Формат 60х90 1/16. Папір офс.
Друк офс. Гарнітура Times.
Ум.-друк. арк. 15,57. Обл.-вид. арк. 12,26.
Наклад 300 прим. Ціна договірна.

КИЇВ – 2019