

Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України

Передплатний індекс
49796

ISSN 2078-8142



МУЛЬТИВЕРСУМ

ФІЛОСОФСЬКИЙ АЛЬМАНАХ



ВИПУСК 3–4(161–162)

КИЇВ - 2017

**Мультиверсум. Філософський альманах / Гол. ред. В.В.Лях. –
Випуск 3–4 (161–162). – К., 2017. – 211 с.**

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

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

Відповідальний секретар
Я.В.Любимий – доктор філософських наук, професор

Редакційна колегія:

<i>В.О.Ананьїн</i>	доктор філософських наук, професор
<i>Б.Вальденфельс</i>	доктор філософських наук, професор
<i>А.М.Єрмоленко</i>	доктор філософських наук, професор
<i>А.Ф.Карась</i>	доктор філософських наук, професор
<i>М.М.Кисельов</i>	доктор філософських наук, професор
<i>М.Д.Култаєва</i>	доктор філософських наук, професор
<i>В.С.Лук'янець</i>	доктор філософських наук, професор
<i>О.В.Нечипоренко</i>	доктор соціологічних наук, професор
<i>К.Ю.Райда</i>	доктор філософських наук, професор
<i>А.О.Ручка</i>	доктор філософських наук, професор
<i>Н.Скерано</i>	доктор філософських наук, професор
<i>В.В.Танчер</i>	доктор філософських наук, професор
<i>Л.О.Филипович</i>	доктор філософських наук, професор
<i>В.В.Хміль</i>	доктор філософських наук, професор
<i>П.Л.Яроцький</i>	доктор філософських наук, професор

Затверджено до друку Вченою радою Інституту філософії
імені Г.С.Сковороди НАН України (протокол №10 від 12 грудня 2017 р.)

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

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

УДК 1(44)"16"Дек:11"17/19"

А.М. Малівський,
кандидат філософських наук,
доцент кафедри ДНУЗТ

«ДИСКУРСІЯ ПРО МЕТОД» ДЕКАРТА ЯК ПРОЕКТ АНТРОПОЛОГІЧНОЇ МЕТАФІЗИКИ НОВОГО ЧАСУ

*Той предмет, який я більш за все вивчаю, – це я сам.
Це моя метафізика, це моя фізика. /Монтень/*

*...я побажав досліджувати істинну цінність всіх
речей, яких людина бажає або боїться, стан душі
після смерті, наскільки сильно ми маємо любити
життя, як ми маємо жити для того, щоб не мати
причин боятися смерті!» /Декарт/*

Сьогодні, як і в Новий час, людство стоїть на порозі нових грандіозних можливостей та кардинальних трансформацій. В означених умовах актуалізується завдання розробки сучасної метафізики як форми увиразнення вічних цінностей та обґрунтування базових принципів стратегії цивілізації. І хоча на даний момент значною мірою підірваний усталений статус метафізики, ситуація смерті кінця філософії, людини, історії є свідченням насущності в задовільненні метафізичної потреби людини.

Спадщина Картезія – одна зі знакових віх в історії людської думки, свідченням чого є революційні зсуви в декартознавстві продовж останніх півстоліття. На даний момент спостерігається згасання оптимізму прихильників техноморфного бачення його вчення. Проблематичною та недостатньою нині виглядає більш ґрунтовна версія картезіанської метафізики (онто-тео-логічна – Марйон), оскільки дискусійною є форма кардинальних зрушень у культурі модерну. Доцільною та запитаною є спроба прочитання спадщини фундатора новоєвропейського раціоналізму як змістовної розробки антропологічної метафізики. Неодмінною передумовою змістовної реалізації означеної мети дослідження є, по-перше, зосередження уваги

на контексті генези антропології французького мислителя, по-друге – осмислення статусу фізики в антропологічне орієнтованій філософії мислителя.

Сучасне бачення контексту становлення філософської позиції Картезія

Нині ревізується традиційна рецепція філософської спадщини Картезія. На зміну однозначності та впевненості стосовно ключової ролі науки та техніки в епоху Нового часу приходить визнання їх обмеженості, проявою чого є проблематизація усталеного розуміння нинішнього стану речей та подальших перспектив людства.

Істотною перешкодою на шляху до сучасного переосмислення філософської спадщини Картезія є наївне бачення історії філософії, де минуле – це щось давно і добре відоме, котре не має евристичного та конструктивного потенціалу. Але окреслені метафізичні припущення нині не є очевидними та переконливими. Свідченнями аргументованості є ключових мислителів ХХ ст. Із метою прояснення специфіки сучасного ставлення до епохи Декарта доцільно звернутися до тексту останньої прижиттєво опублікованої книги Мартіна Гайдеггера. Йдеться про розроблену ним ідею історії як сукупності «сплячих» можливостей, які відкриваються нам з плином часу, де минуле є принципово незавершеним і, відповідно, поступово відкривається мірою його більш повного втілення. А тому ні попередні століття, ні нинішнє не можуть бути сприйняті як те завершення, яке вичерпує всі його можливості: «Бо Новий час ще жодним чином не завершений. Він, скоріше, тільки-но вступає в начало свого, мабуть, зтяжкого завершення», – зауважує Гайдеггер [7, 62]. А тому ми сьогодні можемо оцінювати минуле не так однозначно, як умовно-гіпотетично. Усвідомлення поспішності категоричних оцінок та небезпечності наївного світосприйняття в наші дні передбачає радикальну переоцінку усталених стереотипів щодо вичерпаності конструктивного потенціалу Нового часу. Іншими словами, він і як досі нами не освоєний. А отже, осягнення базових вимірів минулого століття передбачає нове прочитання історії, зокрема у вигляді виходу за межі уявлень щодо детермінуючого впливу техномофізму.

Публікації останнього часу демонструють тенденцію конструктивного переосмислення спадщини Декарта, котра супроводжується відкриттям її нових вимірів, усвідомленням суголосності нинішнім розвідкам. Як своєрідне резюме означеної тенденції може бути розглянутий методологічний принцип Ж.-Л. Марйона – одного з найавторитетніших дослідників Декарта, озвучений у передмові до американського перекладу його дослідження. Йдеться про значний евристичний потенціал його спадщини для нашого сьогодення. («Я припускаю, – зауважує Марйон у вступі до американського видання, – що історія філософії будь-якого етапу філософії може і має ставати спеціальною можливістю для розв’язання або принаймні постановки тих питань, котрі є суттєвими для сучасної філософії». Підсумовуючи результати застосування означеного принципу, відомий дослідник справедливо зауважує: «Декарт залишається одним з наших найближчих сучасників» [14, xii, 352]).

За останні десятиліття істотно зросла кількість публікацій безпосередньо пов’язаних з антропологією Картезія. Знаковою, зокрема, є стаття Еммануеля Файє «Декарт, гуманіст, досконалість людини» в збірці «Філософи раннього модерну та спадщина Ренесансу» за редакцією Сесілії Мураторі та Жіанні Паганіні 2016 р. Автор констатує головну значущість мотиву вдосконалення природи людини у філософії Декарта, котрий досі недостатньо висвітлюється в дослідницькій літературі [11, 156].

Останнім часом спостерігаються тенденція вираження антропологічної складової філософування Картезія, котра стосується його творчості в цілому [16; 2]. Що ж до окремих творів, то їх антропологічна компонента все ще лишається поза увагою дослідників. Особливо «не пощастило» «Дискурсії про метод», котра тлумачиться або як рупор технократизму, або як схематичний виклад оригінальної метафізики, пізніше викладеної на сторінках «Медитацій».

На нашу думку, йдеться про форму вираження антропологічного аспекту. Сучасні розвідки щодо філософії Нового часу засвідчують правомірність тлумачення її як осмислення запиту на змістовну розробку антропології, до форм оприявлення якої належать вчення як Рене Декарта [8], так і багатьох інших мислителів, передусім Д.Г’юма [12].

Кожному, хто сьогодні уважно вчитується в текст трактату

«L'Homme», осягає велич його задуму, стає аксіоматичною його непересічна значущість як ключ до розуміння більш пізніх творів Декарта. Ґрунтовне дослідження означеного трактату в останні роки дає можливість обґрунтувати тезу щодо його знакової ролі, а саме – більш пізні та більш зрілі тексти кваліфікуються як переписування та змістовне продовження обірваного проекту «L'Homme» [8].

Аналізуючи питання про те, як же виглядає спосіб впливу наукової революції на філософування Картезія, перш за все варто відзначити хибність уявлень щодо його детермінованості безпосереднім впливом наукової революції. Одна з передумов осягнення автентичної позиції мислителя – акцентування істотності впливу особливостей його епохи та її традицій. Зокрема, йдеться про вірність томістському баченню теології, довіру до позиції Аристотеля щодо логіки, натурфілософії, етики та метафізики. Також варто пам'ятати про присутній в єзуїтській навчальній програмі консерватизм, котрий припускає обережні та витончені модифікації існуючих вчень. В означеному контексті підхід Декарта виглядає як стримування власних амбіцій у вузьких межах заради уникнення конфронтації з християнською вірою.

А оскільки для позиції мислителя є базовим антропологічний інтерес, котрий є принципово відмінним від існуючих форм філософування, то зрозумілим стає озвучене в ранніх текстах Декарта бажання виступати в масці. В означеному контексті інтерес до науки та її ключових галузей (математики та фізики) в його текстах є не так основною формою ілюстрації сокровених моментів власного бачення світу та людини, як формою приховування базового характеру антропології. Іншими словами, і математика, і фізика є для нього образним втіленням основного переконання Картезія: людина може та має жити по-новому.

Необхідною передумовою автентичного осмислення антропології мислителя є увага до факту істотності для нього світоглядно-філософської проблематики. У дослідницькій літературі поширеним є стереотип щодо зосередженості проблематики Картезія на осмисленні наукової революції, тобто пошуку відповіді на питання про форми осягнення істини та світу поза людиною. Наявність же інтересу до природи людини та про значущість світу для людини обділяється увагою. Обґрунтування справедливості останньої тези

передбачає акцентування істотності для нього більш широкого бачення контексту філософування як форми увиразнення запиту на антропологію. Переконливі свідчення значущості світоглядно-філософських питань знаходяться в приватному листуванні, зокрема в листі до Шаню від 15 червня 1646 р.: «Звичайно, я згоден з вами повністю, – пише він, – що найбезпечніший спосіб дізнатися, як ми повинні жити передбачає попереднє прояснення питань про те, хто ми є, в якому світі ми живемо та хто є творцем цього світу, або майстром того будинку, в якому ми мешкаємо» [10, IV: 441]. Визнання наявності та усвідомлення істотності означених питань підриває усталений у літературі образ раннього Декарта як мислителя, котрий, з одного боку, редукує філософські проблеми до гносеології та сцієнтизму, з іншого – байдужий до світоглядно-філософських та антропологічно-етичних проблем. Одна з імплікацій останньої констатації – кардинальна зміна уявлень щодо універсальності методології науки та визнання її фрагментарності.

Наголошуючи на обмеженості наукового образу світу, Декарт наголошує на важливості для нього тих цінностей та смислів, котрі вважаються другорядними. У тексті більш пізнього листа до того самого адресата (від 1 листопада 1646 р.), ми зустрічаємо продовження переліку тих світоглядних питань, котрі є формою увиразнення незнаного досі образу мислителя: «Що б вони сказали, – пише він, – якби я побажав досліджувати істинну цінність всіх речей, яких людина бажає або боїться, стан душі після смерті, наскільки сильно ми маємо любити життя, як ми маємо жити для того, щоб не мати причин боятися смерті!» [10, IV: 536-7]. Експлікуючи антропологічну інтенцію шукань Декарта, неможливо обійти усталені стереотипи стосовно центральної ролі науки в процесі становлення його філософського вчення.

Становлення нової картини світу та запит на антропологію

Перш за все на згадку приходить незакінчені «Правила для керування розумом», котрий, здавалося б, безпосередньо присвячений осмисленню методології математичного пізнання. На нашу думку, під час сучасного звертання до цього тексту важливо мати на увазі чинники його незавершеності, тобто доцільно зосередити увагу на

істотності антропологічного мотиву, означений у більш пізніх текстах. Переконливим аргументом є експлікація Картезієм антропологічного мотиву в листі до Мерсена від 15 червня 1630 р., де він вказує на ключову роль проблеми засад належної поведінки людини як домінуючу (формулювання якої викликають в пам'яті згадку про знаменитий сон 1619 – «По якому шляху я піду?»). Основним моментом є належний аспект природи людини: «Але про що я турбуюсь більш за все – та вірую, що це найбільш важливе, – так це про те, щоб дізнатися, чим мені необхідно керуватися в житті...» [10, X:137].

Як легко помітити, йдеться про «новий проект», тобто ту вже існуючу проблему, котра постала в новому світлі. Уважний погляд засвідчує, що розробка методології математики в тексті «Правил» не є, як це не парадоксально, для Декарта самодостатньою. Вона виконує роль своєрідних будівельних лісів, котрі свою роль виконали і можуть бути прибрані. Ще один аргумент на користь центральної ролі антропології для мислителя – наступний текст, написаний безпосередньо після припинення роботи над «Правилами» та перенесення уваги на антропологію.

Як ми вже відзначали, текст «L'Homme» дає ключ до розуміння більш пізніх творів мислителя в ситуації відмови від публікації трактату «Le Monde», завершальною частиною якого він мав бути, доцільно в більш пізньому творі вбачати нереалізовані амбіції попереднього. Йдеться про ключовий характер антропології для «Дискурсії».

Усі ті, хто сьогодні сприймає цей текст як присвячений фізиці, нехтують тим фактом, що його структура є дзеркальним відображенням «Le Monde», а саме – в першому випадку антропологія є завершенням твору, в другому – їй присвячено першу главу. Уважне ставлення до її змісту дає можливість переконатися, що її головними моментами для Декарта є самопізнання та саморозбудова людини. Непересічна значущість для нього антропології отримала свою фіксацію в першій назві тексту «Дискурсії», котра відома нам з листа до Мерсена від березня 1636 р.: «Проект всезагальної науки, котра спроможна підняти людську природу на більш високий рівень досконалості» [10, I: 339]. Оскільки широкому загалу текст твору відомий під іншою назвою, то подальший виклад є спробою реабілітації первісної назви.

Домінуючою проблемою спадщини Картезія є питання про те,

як має жити людина відповідно із запитами епохи, на яких шляхах шукати власну самореалізацію? До форм його оприявнення належить прагнення отримати ті знання, котрі необхідні для саморозбудови людини: «здобути ясне й надійне пізнання всього корисного для життя, ... надзвичайно велике бажання досягнути ці науки» та палке бажання обрати власний шлях [1, 18].

У рефлексії специфіки епохи Нового часу Картезій усвідомлює її як виклик на окреслення та досягнення нового становища людини, невідомий попереднім поколінням. Йдеться про запит на принципово новий тип знань, тобто знання, корисні людині для саморозбудови. Змістовне осмислення цього виклику передбачає радикалізацію та переосмислення усталених підходів: «якщо між суто людських занять є дійсно гарні й важливі, то це саме ті, котрі я обрав» [1, 17]. Результатом критичного осмислення цього стану філософії є констатація її принципової неспроможності безпосередньо задовольнити потребу людини в знаннях про саму себе. Називаючи речі своїми іменами, але пам'ятаючи про образ маски, Картезій констатує наявність лакуни, тобто відсутність запитаної науки.

Послідовне осмислення радикальних зрушень у світобудові передбачає усвідомлення нового становища людини, тобто її автономності, та критичну ревізію тих варіантів тлумачення граничних засад людського існування, котрі містять існуючі галузі знання з метою оцінки їх евристичного потенціалу.

Посилена увага до самопізнання (досягнення та осмислення людиною власної природи) – специфічна риса епох радикальних трансформацій. Аналізуючи особливості їх прояви у спадщині Картезія, варто прийняти до уваги масштабність трансформацій. Усі ті цінності та ідеали, котрі в попередню епоху виглядали непорушними, нині втрачають свій ореол та виглядають недоречними та дріб'язковими, тобто «суєтним та безплідним». Яскраве увиразнення кардинальності змін у світогляді мислителя спостерігається в приватному листі до Жан-Луї Гез де Бальзака від 15 квітня 1631 р.: «Будь ласка, не питайте мене, що це за завдання, яке я вважаю може бути настільки значним, що соромлюсь повідомити тобі. Я став настільки філософським, що зневажаю більшість з тих речей, які зазвичай цінував, і [високо] ціную ті інші, котрі, як правило, вважав не вартими уваги» [10, I: 198].

Аналізуючи основні форми прояви істотних змін власної позиції, він вказує на їх укоріненість у природі людини. Вихідне переконання філософа – «ми схильні до помилок в усьому, що стосується нас». Як відомо, результати самопізнання людиною свого власного ества конденсується Декартом в акцентуванні її раціональності. Розум людини як живий розум (здоровий глузд, здатність судження тощо) є для нього вирішальною інстанцією в осмисленні її належних вимірів. Іншими словами, мислитель глибоко переконаний, що лише за допомогою розуму, котрий базується на власному досвіді, людина отримує критерій оцінки існуючих підходів до тлумачення тих галузей знання, котрі виконують функції етики, тобто практичного розуму.

Чільне місце серед серйозних перешкод на шляху формування власної концепції Декарта стосовно граничних засад людського існування посідають дві освячені часом та авторитетами форми їх тлумачення – етика та релігія. Основна вада вчення давніх мислителів про моральність вбачається Картезієм у тому, що вони не відповідають нинішнім реаліям. Йдеться про відсутність надійного фундаменту, а тому вони схожі «з дуже пишними й величними палацами, побудованими на піску та бруді» [1, 21]. Наслідком нехтування природою людини є нав'язування їй ілюзорних чеснот.

На окрему увагу заслуговує обраний Картезієм спосіб дистанціювання від офіційної теології, а саме – тих метафізичних припущень, котрі лежать в її основі. Йдеться про ілюзорність доступу людини до тих істин, котрі виходять за межі можливостей її природи, котрі не піддаються перевіркою за допомогою досвіду та «перевищують наше розуміння». А оскільки в межах своїх власних можливостей мислитель вважає неможливим отримати «особливу допомогу від небес і бути більше, ніж людиною», то сфера теології виноситься за межі філософії.

Звільнивши простір для власного тлумачення природи людини в її основних вимірах – сущому та належному, Декарт зосереджує увагу на єдиному можливому варіанті виходу за межі вірогідного знання, а саме – звертання до власного розуму та досвіду: «Проте, після того як я використав кілька років на таке вивчення книги світу і спробував набути деякий досвід, я дійшов рішення вивчити самого себе й використати всі сили розуму, щоб обрати шляхи,

яким я маю слідувати» [1, 24]. На його переконання, лише на означеному шляху може бути вирішене завдання окреслення шляхів самопізнання та саморозбудови.

Аналізуючи можливі форми досягнення людиною власної природи, Декарт звертається до власне філософії як науки наук, оскільки всі інші науки запозичують у неї свої основні принципи. Для сучасності має принципове значення позиція мислителя як свідоме дистанціювання від технократичних утопій, тобто уявлень про можливість людини опанувати природу. Заперечуючи правомірність тлумачення базового спрямування своїх філософських шукань на досягнення влади над світом природи, Картезій категорично відмовляється від означеної редукції, тобто не бажає «робити з науки ремесло для забезпечення свого добробуту» [1, 22]. Чільне місце в його прагненнях та шуканнях належить неупередженому досягненню істини як необхідної передумови успішності саморозбудови особистості, що несумісне з утилітарно-прагматичними орієнтаціями. На першому плані для філософа стоїть бажання навчитися розрізняти істинне від хибного як головна передумова окреслення принципів власної поведінки.

Фізика як форма приховування антропології

До найбільш серйозних перешкод на шляху антропологічного прочитання спадщини Декарта безсумнівно належить уявлення про центральну роль фізики в його філософській системі. Здавалося б, піддавати сумніву це стосовно тексту «Дискурсії» неможливо, оскільки вона опирається на однозначні висловлювання самого мислителя: «Я мав намір включити в нього все, що вважав відомим мені до його написання стосовно природи матеріальних речей... » [1, 58]. Йдеться про задум Декарта розбудувати енциклопедичну картину світу, способом вираження якої є фізика.

У контексті незавершеної революції Коперника на перший план висувається завдання формування нової картини світу, а тому Декарт як і його попередники та сучасники, вбачав своє головне завдання у змістовній розбудові фізики. Великі сподівання пов'язувалися ним з публікацією трактату «Le Monde», про що наголошується

в листі до Мерсена від 13 листопада 1629 р.: «... має пояснити природу взагалі, тобто фізику взагалі» [10, I: 70]. Тут принциповим моментом позиції мислителя є відмежування від вузького значення поняття фізики як предмета природознавства та акцентування ключової значущості природи в широкому значенні слова, змістовне окреслення якої має місце на сторінках «Медитацій».

Знаковою проявою наскрізного характеру центральної ролі фізики є недвозначне акцентування її істотності як стовбура дерева в ході образного окреслення основних компонентів задуманої ним системи у знаменитому Вступі до «Принципів» 1647 р. Інша форма наголошення на парадигмальності методології фізики для власного філософування знаходиться в листі до принцеси Єлизавети, (котрий, як правило, друкується як Вступ до «Пасій»), де йдеться про методологія дослідження природи пасій.

Ключова значущість фізики в задуманій Декартом системі філософії та важливість її обґрунтування означена в листі до Мерсена 1640 року, де вказується на її тісну сполученість з метафізикою, оскільки «Медитації»: «містять всі принципи моєї фізики» [10, III: 323]. Аналізуючи творчі амбіції Декарта як «другого Аристотеля», важко подолати ілюзію щодо безперечного пріоритету для нього фізики стосовно інших компонентів філософського вчення, проти якої не встояли автори низки відомих сучасних досліджень. Репрезентативною є позиція Ганоха Бен-Джамі, котрий схильний пов'язувати головні мотиви звертання Декарта до метафізики його прагненням забезпечити для фізики як втілення науки надійного та безсумнівного фундаменту [9]. Недвозначну тезу щодо базової ролі фізики для філософського проекту Декарта нещодавно озвучив вітчизняний дослідник Хома Олег стосовно можливості однозначно окреслити вектор руху думки мислителя як «еволюцію від фізики до метафізики» [4, 357].

Наскільки ж позиція Картезія з проблеми статусу антропології у структурі задуманого ним цілісного вчення про світ зводиться до тлумачення її як компоненти фізики? Оскільки домінуючі в дослідницькій літературі уявлення щодо ключової ролі фізики у філософській спадщині Картезія істотно обмежують, якщо не унеможливають окреслення та осмислення його антропології, то доцільним є акцентування більш скромного статусу фізики. Необхідною умовою його

реалізації є завдання деконструкції уявлень щодо її центральної ролі.

До проявів останньої належить усталена з часів Аристотеля орієнтація людини на чуттєве пізнання як найбільш достовірне джерело знань про природу. А тому своє завдання Декарт вбачає в наголошенні на фрагментарності образу світу, котрий виникає в ході звертання до фізики в традиційному вузькому значенні. Завищена оцінка її значущості зумовлює спотворене світосприйняття більшості людей. Вони «... ніколи не сягають розумом по той бік речей, які чуттєво сприймаються, і що вони настільки звикли розглядати все за допомоги уяви, яка являє собою лише частковий рід мислення про матеріальні речі, що все, чого не можна уявити, здається їм незрозумілим» [1, 53].

До тих чинників, котрі детермінують обмеження претензій фізики на роль універсальної методології, належить визнання Декартом ключової значущості свободи людини, на чому він наголошував уже на світанку своїх філософських шукань: «Бог сотворив три чуда: щось з нічого, свободну волю та Людину – Бога» [10, X: 218]. Означена констатація максимально загострює питання про те, як же він узгоджує існування світу природи з його законами та свободою людини? Чи бачить він цю проблему та чи пропонує шляхи її розв'язання? У західній літературі прийнято вважати, що проблема свободи досить пізно стає об'єктом окремої уваги мислителя, тобто в 1639 р. – після публікації *Дискурсії* [4, 338]. На нашу думку, згаданий текст містить глибокі та переконливі аргументи стосовно співвідношення законів природи та людської свободи. А тому усталені уявлення щодо безумовного пріоритету Канта в її постановці та осмисленні можуть бути переглянуті.

Вагомим аргументом для спростування тези про ключову роль фізичної парадигми наголошення Декартом на недостовірності фізики. Йдеться про характеристику її як «вірогідних законів», котрі існують у вигляді «припущення» [1, 57, 62, 94–95]. Ідея ймовірнісних знань людини про природу є для Декарта однією з головних, а тому він знов повертається до неї. «Проте я не хотів з усього цього робити висновок, що наш світ був створений описаним мною чином, оскільки *ймовірніше*, що Бог від самого початку створив його таким, яким йому належало бути. Але *вірогідно* (*Курсив мій. – М.А.*)...» [1, 61].

Як наслідок осмислення наведених тлумачень Декартом фізики

як гіпотетичного знання маємо справу з парадоксом, а саме – з одного боку, мета його філософських шукань виглядає як експансія методології фізики поза її власні межі, з іншого – констатація вірогідного характеру фізичного знання. Увага до останнього уможливорює, тобто дає ключ до відмови від публікації *Le Monde*. В означеному світлі однозначні оцінки позиції Декарта як прояви боягузтва є поверховими та неприйнятними, оскільки їх передумовою є нехтування природою тих внутрішніх переживань, котрі мають вигляд драматичних потрясінь. Іншими словами, для того, щоб зрозуміти, чому він відмовився від публікації фізики, потрібно бодай схематично тематизувати тісну сполученість для Картезія фізики і метафізики, де остання має прихований від стороннього ока антропологічний характер.

Акцентуючи останню тезу, варто привернути увагу до набагато більш достовірного характеру знань людини про саму себе. Я «припустив, – відзначає він, – що Бог створив розумну душу і поєднав її з тілом певним чином, *так, як я описав*» (*Курсив мій. – М.А.*) [1, 63]. Посилуючи означений момент, Декарт кваліфікує знання про природу людини за допомогою епітету «справжнього», тобто виходить за межі ймовірного знання та переходить до людини як вона є за задумом Бога-творця, тобто говорить про «справжню людину» (*un vrai homme*).

Щоправда, дещо нижче, оцінюючи достеменність обраного ним шляху, він далекий від однозначності, оцінюючи власну позицію менш категорично, акцентуючи конститутивний характер суб'єктивності – «як мені здається».

Яскравим свідченням безумовної пріоритетності метафізики для Картезія над фізикою є особливості його реакції на кризу 1633-го року, пов'язану з відмовою від публікації *Le Monde*. Біографія містить переконливі свідчення вагомості очікувань та пов'язаних з ними масштабів душевної трагедії. Дізнавшись про процес над Галілеєм, Декарт пережив сильне потрясіння, прямо пропорційне амбітним очікуванням, яке він описує в листі до Мерсена наприкінці листопада 1633 р.: «Я був такий вражений, що ледь не вирішив спалити всі свої папери або принаймні нікому не дозволяти побачити їх».

Експлікуючи амбіції Декарта та обрані варіанти їх втілення, варто зосередитися на доленосному питанні про те, як можливо викласти та відстояти фізику як нове бачення світу, не ризикуючи шансом на повторення долі Галілея? Драматичність ситуації ускладнює

та обставина, що для автора будь-які компроміси неможливі, тому що «якщо це вчення хибне, то хибним є весь фундамент моєї філософії, тому що він явно його доводить» [10, I: 270–271].

Як виявляється, у структурі задуманої Декартом системи філософії, котра включала в себе в якості центральної частини вчення про природу (достатньо пригадати відому метафору дерева, де фізика є стовбур), для нього найбільш важливою була метафізика як коріння. Аргументом на користь безумовної пріоритетності метафізики є обрана ним непряма форма апології нової фізики, а саме – через філософію як змістовну розробку антропології: «Якби я зміг донести до публіки цю думку про цей метод, то я вважаю, що більше не буде жодної потреби побоюватися того, що принципи моєї фізики будуть погано прийняті» [10, I: 370].

Аналізуючи причини утримування від прямої реалізації антропологічного інтересу, варто звернути увагу на два основних моменти, а саме – використання образу маски, означеному в ранніх текстах та оприявлена в тексті *Дискурсії* пріоритетність особистісних цінностей над публічним благом. Наголошуючи на прагненні «бути корисним публіці», він не бажає при цьому поступатися «дозвіллям» та «рівновагою духу», заради збереження, яких він не погодився б зайняти «найпочесніші посади на землі».

Самокритично оцінюючи обраний шлях та досягнуті результати, Декарт наголошує на правильності та результативності обраного методу, свідченням чого є дедалі більш повне змістовне освоєння нового світу, котрий відкрився йому.

Усвідомлюючи можливості конструктивного подолання конечності природи людини та поступового виходу за її межі, Декарт вказує на незаперечний прогрес, а саме – вихід за межі ймовірнісного знання як вродженої вади попереднього філософування: «я... почав обдумувати засади нової філософії, більш вірогідної, ніж загальноусталена» [1, 45]. Формою конструктивного виходу за означені межі для Декарта згідно з усталеними традиціями європейського філософування є метафізика.

Питання про те, наскільки особистісно-досвідний характер начал філософування уможливило досягнення статусу абсолюту, котрий уможливило дедукцію знань про світ за допомогою людського мислення, потребує окремої уваги.

Основні версії картезіанської метафізики

Яким же є картезіанське бачення глибинних мотивів актуалізації метафізики? На основі дослідницької літератури та текстів мислителя вважаємо за доцільне стверджувати, що існуючі підходи до тлумачення сучасної версії метафізики можуть бути редуковані до трьох основних, а саме – технократичної, релігійної та власне антропологічної.

Технократичне бачення філософських шукань Картезія мало значне поширення в контексті бурхливого розвитку техніки та домінування технократичних утопій. Означений підхід базується на наївній та фрагментарній рецепції текстів, найбільш поширена в літературі ХХ століття. Йдеться про відому тезу щодо спроможності людини радикально змінити свій онтологічний статус та опанувати природу за допомогою наукових знань. Означена наївна рецепція виглядала переконливою в контексті домінування технократичних утопій та знайшла своє втілення у вченні Мартіна Гайдеггера.

На його глибоке переконання, тією прихованою від стороннього ока субстанцією, котра детермінує розвиток європейської техногенної цивілізації, є воля до влади, воля до могутності. Зокрема, в тексті «Європейського нігілізму», аналізуючи імплікації технократизму, мислитель акцентує техноморфний характер антропологічних чинників: «Забезпечення найвищого та безумовного саморозвитку усіх сил і здібностей людства для досягнення безумовного панування над усією Землею є той таємний стимул, котрий спонукає новоєвропейську людину на дедалі нові поривання...» [5, 119].

Експлікуючи тенденції подальшого розвитку, у цьому самому тексті Гайдеггер наголошує на укоріненості в Новому часі тенденції антропоморфізації природи, образ якої розробляється, виходячи з мислення людини. Йдеться про слова Декарта щодо прагнення людини кардинально змінити свій онтологічний статус, тобто подолати рабську залежність від природи і стати її паном і господарем. Свідченням прихильності Гайдеггера до такого підходу є відтворення його Рюдигером Сафранські на сторінках викладу творчої біографії Гайдеггера в серії ЖЗЛ, де базова інтенція філософствування Декарта тлумачиться в означений спосіб [3]. І хоча автор дослідження цитує текст «Європейського нігілізму», однак неможливо погодитися з таким спрощенням. Пізніше означений техноморфний штамп

неодноразово відтворюється в дослідницькій та популярній літературі.

Але потужний геній Гайдеггера проявляється не лише в тому, що він зафіксував глибинні зрушення в культурі Нового часу у вигляді антропологізації філософії та метафізики. Він також справедливо наголошує на поверховості та ілюзорності означеної тенденції як такої, основою якої є нехтування більш фундаментальними вимірами буття. А тому безпідставні претензії людини на роль «пана землі» природи за умови неупередженого сприйняття постають як «оманливий міраж» [5, 233], в основі яких – неправомірні припущення стосовно самодостатності людини.

Особливої уваги потребує питання про характер та спосіб обґрунтування ним власного підходу. Кожному, хто власноруч знайомився з текстом «Європейського нігілізму», відомо, що фундатор екзистенціалізму наводить там відповідний фрагмент із *Дискурсії* для аргументації. Але ж переклади на українську, англійську та російську мови, як і французький оригінал, містять недвозначну вказівку на момент умовності – фр. – *comme*. Гайдеггер як глибокий та скрупульозний дослідник залишає означений момент поза увагою. Цей факт створив нездоланні перешкоди перед перекладачами згаданої праці на російську мову, оскільки вони постали перед дилемою: або зробити адекватний переклад, що підриває авторитет великого мислителя, або ж, як і сам німецький мислитель, підтримати ілюзія неістотності вказаної частки, жертвуючи власним професіоналізмом. Відомі переклади [5; 6] переконливо засвідчують їх схильність до другого варіанту.

Істотною вадою означеного підходу є вузька та фрагментарна увага до природи людини, тобто вона приймається лише тією мірою, якою вона задіяна в процесі осягнення істини та перетворенні світу.

Друга версія картезіанської метафізики, котра розробляється в ході революції в декартознавстві, обстоюється французькими дослідниками. Виходячи з факту незаперечної глибини та оригінальності картезіанської метафізики в її релігійній іпостасі, останню пропонується вважати базовим виміром спадщини мислителя, а всі інші аспекти розуміються як другорядні та неістотні. Зокрема, начало філософування Декарта пропонується пов'язувати з виникненням його інтересу до метафізики, а ключовими етапами її становлення – 1628 та 1641 роки. Щодо тлумачення природи людини,

то вона приймається до уваги фрагментарно – лише як мислення. Текст «Дискурсії про метод» в межах означеного підходу виглядає як спрощена та спотворена форма викладу метафізики, котра виконує роль перехідної ланки на шляху до класичного тексту «Медитацій». Аналізуючи перший текст, авторитетний дослідник Марйон пропонує характеризувати позицію Декарта як абсолютизацію мислення людини, де остання є формою оприявлення як амбіцій Нового часу в цілому, так і особисто мислителя. «Дискурсія» надає *я* метафізичного статусу переважно як субстанції... на відміну від неї «Медитації» постають як значно менш метафізичні... «*я мислю*» 1637 року є в «Дискурсії» більш сильні метафізичні претензії, ніж в «Медитаціях» 1641-го ...» [13, 34–35].

А оскільки метафізику «Дискурсії» в дослідницькій літературі (як засвідчує наведений вище приклад), прийнято кваліфікувати як наївну та поверхову форму прояви метафізики «Медитацій», що в контексті нашої розробки виглядає дискусійним, то доцільно зупинитися на означених моментах детальніше. На нашу думку, основна теза окресленого вище підходу стосовно редукованості метафізики Картезія до релігійної версії є дискусійною. До тих аспектів позиції мислителя, котрі обділені увагою, належать, по-перше, специфіка світогляду Нового часу, уособленням якої є наукова революція, по-друге – теза про редукованість для фундатора раціоналізму природи людини до мислення. Аргументом на користь останнього моменту є згадувана вище тенденція посилення уваги до антропологічного виміру філософування Картезія. І хоча тенденція абсолютизації ролі людського *я* (мислення) є достатньо чітко означеною в тексті «Дискурсії», нині неможливо нехтувати тими його фрагментами, котрі є проявами змістовної спадкоємності з «Медитаціями». Іншими словами, важко погодитися з тезою про спотворення Декартом власної позиції в першому тексті, котре було скориговано під час більш ґрунтового викладу.

Схематично окреслюючи своє бачення, вважаємо за слушне акцентувати увагу на ті тези мислителя в тексті «Дискурсії», в яких йдеться про обмеженість претензій людини на роль абсолюту, котрий уможливорює дедукцію образу світу зі свідомості людини. Якщо, зокрема, у випадку із зовнішніми речами ніщо не заважає людині вважати, що їх істинність залежить від природи людини, тому

що вона має дещо досконале: «це залежить від моєї природи», поняття ж істоти більш досконалої я сам не міг створити, отже, ця ідея має своїм джерелом дещо більш досконале, тобто Бога [1, 50, 51]. Надзвичайно важливим моментом є змістовна пов'язаність з означеним моментом повної назви «Медитацій», а саме – «Медитації про першу філософію, в яких доведено існування Бога і відмінність людської душі від тіла». Істотно, що у процесі конкретизації власної філософської позиції Картезій у тексті «Медитацій» акцентує важливість розв'язання ключової проблеми тексту – доказу існування Бога – виходячи з природи людини. Ще один аргумент на користь тези про антропологічний характер метафізики Картезія – форма означеного доказу. Звертання до текстів сучасних декартознавців дає можливість унаочнити тезу про доказ існування Бога Декартом, виходячи з природи людини. Прояснення питання про те, наскільки людина спроможна виступати у ролі наріжного каменя тлумачення проблеми доказу існування Бога є завданням, котре потребує окремої уваги.

Аналізуючи тексти Марйона, присвячені критичному переосмисленню метафізики Декарта в широкому історико-філософському контексті, важко не помітити, що їх підґрунтя складає істотний вплив традицій релігійного філософування. Оскільки він є незаперечним, то важко не визнати заслугу видатного французького дослідника в експлікації та ґрунтовному осмисленні цього впливу. Але якщо зосередити увагу на своєрідності метафізики Декарта як епохи Нового часу, то ґрунтовні дослідження Марйона стосовно картезіанської метафізики як онто-тео-логії виявляються недостатньо переконливими та задовільними. Істотною вадою означеного тлумачення є звертання до середньовічної теології як масштабу для її оцінки та нехтування впливом наукової революції. Подібні звинувачення мають місце на сторінках цитованої вище статті Е.Файє [11, 156]. Іншими словами, поза увагою Марйона залишається той істотний факт, що для Декарта ум не є самодостатнім, а є проявою, фрагментом природи людини. Текст же *Медитацій* як форма завершення та обґрунтування наукової революції Коперником є формою унаочнення означеної тези. Тексти Марйона не виходять за межі бачення людини як *cogito*, що не зовсім збігається з позицією Декарта на сторінках даного твору, а тому поза увагою залишається специфіка картезіанської метафізики як антропологічної. А якщо

картезіанське вчення про природу людини і стає предметом уваги в сучасній дослідницькій літературі, то його метафізичний аспект випускається з поля зору, що є дискусійним.

Принципову важливість для змістовного розкриття тематики статті має та обставина, що позиція Марйона уможливорює тлумачення картезіанської метафізики як антропологічної. Зокрема, продовжуючи розпочату раніше роботу з деконструкції усталеної традиції рецепції спадщини Картезія на сторінках тексту «Про Его та Бога: подальші картезіанські питання», він акцентує увагу на незадовільності узвичаєних варіантів тлумачення *ego cogito*, тобто його абсолютизації: «Історія інтерпретації *ego cogito, ergo sum* має бути написана...» [15, 5].

Зауважимо, що Марйон не відкидає можливості існування в означеному тексті іншого типу метафізики, відмінного від метафізики як онто-тео-логії: «це не виключає існування 1637 року якогось іншого прориву, що досягає метафізичної царини». Істотно також його акцентування недостатності кваліфікації специфіки картезіанських шукань у тексті *Дискурсії* як пов'язаних з наукою. «Отже, спочатку в 1637 році Декарт досить далекий від простого встановлення наукового вчення, насправді розробляє та конструює деяку автентичну метафізику» [13, 37]. Як засвідчує попередній аналіз, змістовне окреслення своєрідності метафізики *Дискурсії* дедалі більш явно увиразнюється в антропологічній формі.

Отже, кризовий стан філософування є проявою запиту на розробку сучасної форми метафізики. Маючи на увазі знакову роль спадщини Картезія в історії філософії, автор пропонує шукати шляхи конструктивного розв'язання цього завдання на шляхах аналізу тих основних версій метафізики, котрі претендують на роль виразника його автентичної позиції. Об'єктом критичного переосмислення стають основні варіанти метафізики фундатора філософії Нового часу – технократична та релігійна (онто-тео-логічна – Марйон). Аргументами на користь їх обмеженості та недостатності є як і, по-перше, дослідницька література, по-друге, тенденція посиленої уваги до антропологічних вимірів вчення Декарта, так і, по-третє – прихована від стороннього ока за маскою фізики пріоритетність антропології для мислителя. Автор обстоює тезу про правомірність прочитання тексту «Дискурсії про метод» як форми увиразнення

зосередженості її автора на інтенції, означеній в її першій назві – вдосконалення природи людини на шляхах саморозбудови. У цьому тексті, як і у всіх інших, для Картезія є пріоритетною проблема належних засад людського існування. Реалізуючи її, автор послідовно аргументує незадовільність тих варіантів її розв'язання, котрі лежать в основі етики та теології. Звертання до основних версій сучасного тлумачення картезіанської метафізики уможливорює їх характеристику як способів відображення його парадоксальної позиції, а саме – обмеженість та недостатність певних окремих положень як догматичних та водночас усвідомлення їх неповноти та наявності змістовного виходу на антропологічну проблематику. Екскурс в історію досліджень та аналіз текстів Декарта засвідчує правомірність кваліфікації його автентичної метафізики як антропологічної.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Декарт Р.* Міркування про метод, щоб правильно спрямовувати свій розум і відшукувати істину в науках. – К. : Тандем 2001. – 104 с.
2. *Маливский А.* Антропологизация базового проекта Декарта в современной историко-философской литературе // *Sententiae/ XXVIII.* 1 2013. – С.51–63.
3. *Сафрански Р.* Хайдеггер: германский мастер и его время. – Молодая гвардия, 2005. – С. 614.
4. *Хома О.* Історико-філософські стереотипи та сучасне прочитання Декартових «Медитацій» // Декарт Р. Медитації про першу філософію / Метафізичні медитації // «Медитації» Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень : Жан-Марі Бейсад, Жан-Люк Марйон, Кім Сан Он-Ван-Кун. – К. : Дух і Літера, 2014. – С. 368; 333–360.
5. *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // *Время и бытие.* – 1993. – № 7. – С. 63–176.
6. *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Ницше, т. II. Санкт-Петербург. «Владимир Даль». – 2007.
7. *Хайдеггер М.* Что зовется мышлением? – М. : Издательский дом «Территория будущего», 2006. – 320 с.
8. *Antoine-Mahu, D., Gaukroger, St.* eds. Descartes' Treatise on Man and its Reception. Vol. 43. Springer, 2017. – 304 p.
9. *Ben-Yami H.* Descartes' Philosophical Revolution. – A Reassessment, Palgrave Macmillan, 2015. – 281 p.

10. *Descarte R.* Œuvres complètes in 11 vol. – Paris: Vrin, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, 1996.
11. *Faye E.* Descartes, the Humanists, and the Perfection of the Human Being // Muratori, C., & Paganini, G. Early Modern Philosophers and the Renaissance Legacy. P. 155–167.
12. *Malivskyi A.M.* The demand for a new concept of anthropology in the early modern age: the doctrine of Hume // Антропологічні виміри філософських досліджень: Вип. № 10. – 2016. – С. 121–130.
13. *Marion J.-L.* Cartesian Question: method and metaphysics. The University of Chicago Press. 1999. – P. 215.
14. *Marion J.-L.* On Descartes' Metaphysical Prism: The Constitution and the Limits of Onto-theo-logy in Cartesian Thought. – University of Chicago, 1999. – 370 p.
15. *Marion J.L.* On the Ego and on the God. Further Cartesian Questions. – New-York. 2007. – 277 p.
16. *Simmons A.* Re-Humanizing Descartes // Philosophic Exchange. – 2011. – Т. 41. – № 1. – P. 53–71.

А.М. Малівський. «Дискурсія про метод» Декарта як проект антропологічної метафізики Нового часу.

Контекст згасання технократичних ілюзій актуалізує питання про характер та спрямованість тих радикальних змін, котрі були започатковані в Новий час. До найбільш глибоких форм оприявлення останніх належить метафізика Декарта, котра дедалі більше привертає увагу сучасних дослідників. Звертання до його спадщини, доцільне та суголосне сучасності, засвідчує центральну роль у його шуканнях антропологічних проблем, свідомо замаскованих ним за ширмою науки та гносеології. Під час критичного аналізу основних версій картезіанської метафізики, а саме – технократичної та релігійної, аргументується їх недостатність. Посилена увага до антропологічних вимірів вчення Декарта в сучасних дослідженнях та його звертання до образу маски для приховування власних переконань зумовлюють переосмислення означених підходів. Слушним є прочитання тексту «Дискурсії про метод» відповідно з її першою назвою, тобто як проекту вдосконалення природи людини. Формою змістовної реалізації останнього в текстах мислителя є антропологічна метафізика, першою формою увиразнення якої є сторінки «Дискурсії».

Ключові слова: Декарт, метафізика, технократична, релігійна, антропологічна, фізика, свобода, cogito.

Malivskiyi A. «Discourse on Method» by Descartes as a Project of Modern Age Anthropological Metaphysics.

The context of extinction of technocratic illusions makes it actual the problem of the nature of radical changes in metaphysics that were initiated in the modern age. The most profound forms of their disclosure include the Descartes doctrine, which increasingly attracts the attention of modern researchers. Appeal to this doctrine testifies the central role of anthropological problems deliberately masked in the published texts behind the screen of science. The pages of private correspondence reveal anthropological nature of philosophical searchings. In the above mentioned perspective, the text of the unfinished «Rules» appears as a searching for an adequate form of their comprehension. It is rightfully to include the texts «Treatise on Man» and «Discourse» to the forms of expressiveness of anthropological project. This is attested to by the first title of the latter, where the key character of the human perfection problem is emphasized. In the course of the critical analysis of the technocratic and religious versions of Cartesian metaphysics, their inadequacy is argued and the thesis of expediency of reading the text «Discourse on the method» as anthropological metaphysics is argued.

Key words: Descartes, metaphysics, technocratic, religious, anthropological, physics, freedom, cogito.

УДК 141.32

*А.С. Зіневич,
аспірант Інституту філософії
імені Г.С. Сковороди НАН України*

ПРОБЛЕМА ВІДЧУЖЕННЯ СВІДОМОСТІ ВІД РЕАЛЬНОСТІ В ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНІЙ ФІЛОСОФІЇ Є.МІНКОВСЬКОГО Й Г.МАРСЕЛЯ

Проблема відчуження по-новому заявила про себе наприкінці Нового часу, після Першої світової війни. Філософи життя і їх спадкоємці, екзистенціальні мислителі, по-різному виразили цю проблему: А.Бергсон – як відчуження інтелекту від життєвого потоку, Г.Зіммель – як відчуження духу від життя, Ф.Ніцше – як придушення культурою вітальних імпульсів, А.Швейцер – як життє- і світо-заперечувальне світобачення, К.Ясперс – як відчуження розуму від екзистенції. П.Тіллх вирізняв дві крайні форми відчуженого існування: самоствердження свого «я» поза світом і співучасть у світі з втратою «я». Усі вони сходяться в розумінні відчуження як відриву свідомості як від своєї вітальності, так і від світу.

Є.Мінковський виразив цю проблему через концепцію *«втрати життєвого контакту з реальністю»* (*«la perte de contact vital avec la réalité»*), спостерігаючи в пацієнтів, що пережили Першу світову війну, відхід від реальності у сферу раціональних концептів і фантазій (*«le rationalisme morbide»*). Нам важливий філософський аспект цих понять, а саме: що розуміє Є.Мінковський під контактом з реальністю, які існують форми цього контакту й форми втрати цього контакту. Нехай читача не дивує деяке поглиблення в психопатологічну проблематику. Психопатологія в цьому випадку служить матеріалом, на якому унаочнюються форми відчуженого існування. У цій статті ми покажемо, що за порушенням життєвого контакту з реальністю криється проблема відчуження людини від світу.

Насамперед визначимо, що саме розуміють екзистенціальні мислителі під поняттям «реальність». Мінковський, слідом за своїм учителем Бергсоном, розуміє під реальністю «життєву тривалість» (*«la durée vécue»* – «тривалість, що проживається»). Отже, реальністю є те, що триває в часі, і те, що проживається. Тоді протилежністю

реальності є дійсність як простір. Дійсністю є «світ столів і стільців», світ даностей, речей, об'єктів, розташованих у просторі. Її не проживають, але аналізують. У момент аналізу суб'єкт і об'єкт перебувають поза часом. Між ними відсутній будь-який зв'язок або відношення. Тоді як у реальності неможливо вичленувати суб'єкт і об'єкт, зовнішнє і внутрішнє. Тут усе існує у зв'язку, у єдності того, хто проживає, й того, що проживається, учасника й ситуації. Сучасними екзистенціальними феноменологами (М.Купер, Е. ван Дорцен) був уведений термін *«екзистенціальна реальність»*, щоб не залишати сумнівів, що на увазі мається реальність мого життя, а не реальність *«взагалі»* (реальність факту, події, економічної чи політичної ситуації, соціального, природного середовища, емпірична реальність науки). На нашу думку, навіть краще говорити про *«екзистенціальний погляд на реальність»* (Г.Марсель), щоб уникнути об'єктивації екзистенціальної реальності. Тобто, тільки людині світ відкривається або як реальність емпірична, або як екзистенціальна – залежно від погляду людини, її установки, світовідношення. Погляд на реальність як на набір зовнішніх об'єктів Е.Гуссерль назвав *«природною установкою»*, яка панує і в науці, і в повсякденному житті. Екзистенціальний погляд на реальність, за Марселем, це погляд не спостерігача чи користувача, а учасника: *«Будучи живими істотами, але занадто схильними до того, щоб відвертатися від нашої реальності для того, щоб губитися серед знарядь, матеріалів і накопичених інтелектом відходів, ми можемо втратити контакт із Живою вічністю. У ній ми беремо участь – причому саме наше буття є такою участю... Буття – не мислення, але участь»* (Виділено мною. – А.З.) [3, 119]. Тобто доти, доки не встановлено контакту з реальністю, не узято в ній участь, вона не є реальністю мого життя. Дружній Г.Марселю екзистенціальний мислитель Н.Бердяєв відзначає: *«Ототожнення «об'єктивного» і «реального» є найбільшою оманю. Думати, пізнавати – значить об'єктивувати, тобто робити чужим, але справді пізнавати – значить робити близьким, тобто суб'єктивувати, відносити до існування, що розкривається в суб'єктові, як існуючому»* [1, 250]. Відчуження тут набуває буквального значення: чужості людини до свого життя й світу. Усі форми контакту з реальністю, описані нижче, є формами відновлення близьких відносин між людиною й світом. І, як такі, є

проявами екзистенціального погляду на реальність, на відміну від природного. Як саме відбувається відчуження свідомості вченого від життя яскраво описано А.Бергсоном, Е.Гуссерлем, К.Ясперсом, М.Гайдеггером та ін. Ми спробуємо показати, і як воно відбувається в буденному існуванні людини.

Маючи намір об'єднати у своїй концепції психопатології позиції своїх учителів, філософа А.Бергсона й психіатра О.Блейлера, Мінковський уводить поняття «життєвого контакту з реальністю», спираючись, з однієї сторони, на фундаментальну протилежність інтелекту й інстинкту в Бергсона, а з іншої – на протилежність шизоїдії й синтонії Блейлера: «Інтуїція і інтелект, живе і мертво, рухоме і нерухоме, майбутнє і сьогодення, життєвий час і простір, – такими є різноманітні вираження двох фундаментальних принципів, які, за Бергсоном, керують нашим життям і нашою діяльністю... Ці два принципи дуже добре узгоджуються. Інтуїція й інтелект поєднуються, переслідуючи загальну мету, майбутнє розгортається в зіткненні із сьогоденням, а сьогодення підтримує... контакт із майбутнім. Таким чином, ми можемо припустити наявність двох груп психопатологічних феноменів: одні характеризуються недоліком інтуїтивних факторів і хворобливою гіпертрофією раціональних, інші представляють стан справ, діаметрально протилежний першому» (Тут і далі переклад з французької мій. – А.З.) [10, 125].

Слідом за своїм учителем О.Блейлером, Є.Мінковський позначив контакт із реальністю (вихід «із себе») як синтонію, а відхід від контакту (відхід «у себе») як шизоїдію. Блейлер говорить про них як про «два вітальних принципи», «взаємодія яких керує нашим ставленням до подій, людей і предметів навколишнього середовища» [5, 26]. У результаті синтезу цих двох вчень, за Мінковським, виходить, що Бергсонова «симпатія» і всі її форми (емпатія, уживання, споглядання, інтуїція) є вираженням синтонії, під якою розуміється резонанс, узгодженість людини зі світом, аж до злиття з ним. Тоді як інтелект є вираженням шизоїдії, під якою розуміється дистанціювання людини від світу аж до розриву зв'язків з ним і радикального відчуження свідомості від нього.

«Життєвий контакт» розуміється Мінковським як погодженість індивідуума з життям. Тобто, і як погодженість свідомості й переживання «усередині» індивідуума, і як рівень включення свідомості в

життя. Кожному з нас знайома туга за дорефлексивною дитячою безпосередністю, спонтанністю та свободою, єдністю з усім навколишнім. Ця туга спонукує пережити втрачену єдність зі світом знову: «Повнота життя, за яким ми тужимо без того, щоб коли-небудь дійсно її досягти, живий образ, що встає перед нашими очима, не бере початок у наших ізольованих емпіричних враженнях... *повнота приходить до нас до всього, у тому числі й до розуму*» [10, 199].

Можна зрозуміти Є.Мінковського так, що ми – родом з буття. І повнота буття спершу дана нам безпосередньо. Дослідник відзначає: «я починаю існувати з того моменту, як я прийшов у світ. Це вираження: «прийшов у світ» є показовим. ...По суті, у цьому й полягає екзистенціалізм, ще до того, як він був створений. Оскільки, прийшовши одного разу у світ, я тісно пов'язаний з цим світом. Я не можу розстатися з ним, і все, що стосується мене, одночасно відноситься до світу, в якому я живу... Звичайно, у нашому «я» є деякі інтимні куточки... Проте усі факти, які становлять наше життя, залежать від нашого приходу у світ і інтегруються в нього. Я вхожу у світ раз і назавжди, я – у плоті й крові» [12, 414].

І Г.Марсель твердить про ностальгію за єдністю зі світом як про «загублений рай», повернення в який вважає неможливим: «Годі й мріяти про те, щоб відступити назад у цей стан нерозвиненості самосвідомості; навпроти, у зусиллі його перевершити можна бачити надію на відновлення шляхів спілкування, утруднених перешкодами» [4, 38]. Ця безпосередня залученість у буття втрачається у зв'язку з розвитком самосвідомості, яка стискується до крапки, що протистоїть світу. У крайньому разі – до стану «герметичної самозамкненості».

В унісон з Г.Марселем і Є.Мінковським, близький їм за духом мислитель К.Ясперс також заперечує можливість такого повернення: «Людина не може, не втрачаючи себе, повернутися в нерелектууючу безпосередність, але вона може тільки пройти шлях до кінця, щоб, замість того, щоб піддатися спокусам рефлексії, прийти в середовищі цієї рефлексії до основи власної самості» [6, 20], тобто прийти до джерела будь-якої рефлексії, до буття.

Отже, людина, дорослішаючи, випадає з безпосередньої єдності зі світом – між нею й світом виникає проміжок, «зазор». Людина не включена в буття органічно, як включені в природу живі істоти.

У неї з'являється «я», окреме від світу, яке бажає ствердити себе в ньому. Відновлення контакту зі світом стає завданням. У цьому зв'язку Марсель говорить про метафізичне занепокоєння, що спонукує відновити втрачену єдність зі світом: «... якщо філософія дійсно універсальним способом прагне до встановлення певного внутрішнього миру, якоїсь гармонії, то не менш вірно й те, що і мир, і гармонія не є тим, що дане із самого початку. Дане прагнення до них, причому це прагнення не може не переживатися як ностальгія, тобто як занепокоєння» [4, 34–35].

Можна сказати, що ось-буття (Dasein) мислиться Гайдеггером як перший контакт зі світом. Але якщо для дитини такий безпосередній контакт є природним, бо до утворення «я» (появи самосвідомості) дитина органічно включена у величезний світ, то як можливо повернути подібний контакт дорослому з його самосвідомістю й понятійним мисленням? В.В. Лях приводить у приклад людину, що одержала травму голови й знов відкриває світ після повної амнезії. Вона не пам'ятає нічого – ні хто вона, ні як називаються речі, усе бачить як уперше. Це нагадує дзенівське просвітлення: «молоко біле». Буття, що відкривається в ньому – є голим буттям, до будь-яких слів, понять, конструкцій, до утилітарної установки: «це потрібно для...». Але тоді буття – досуб'єктивне, людина розчинена в ньому. Воно відкривається тільки в такому зреченні від себе як суб'єкта й усіх своїх знань, до розуму й його визначень.

Якщо Гайдеггер і Сартр наполягають на дорефлексивній єдності з буттям, що досягається поверненням у «невинність», або «спонтанність», то за Марселем і Мінковським таке повернення неможливе. По суті те, що пропонує Гайдеггер, є поверненням у доособовий стан – «до» розколу на «я» (ego cogito як суб'єкт) і «не-я» (світ як об'єкт).

За Марселем, контакт зі світом можливий на двох рівнях:

а) «стан наївності»: «стан чистої спонтанності ... дитини, що вступає в контакт з іншими без усякого зусилля» [4, 38];

б) «нескінченно більш високий рівень, на якому самосвідомість якимось чином долає саме себе» [4, 38], розмикається назустріч Буттю.

Виходить, відновлення життєвого контакту зі світом можливе тільки на якомусь понад-свідомому рівні. Необхідна така рефлексія рефлексії, яка «зніме» відчуження від світу, що виникло в першій

рефлексії. Тому Марсель називає її «другою». Мінковський також говорить про необхідність іншого «над-індивідуального» рівня «духовної спільності» з тим, що нескінченно перевершує наше «я». З тим, що Марсель називає Таїнством Буття, а Мінковський, залишаючи місце для таємниці, не йменує, позначаючи трикрапкою.

Життєвий порив, спрямований в майбутнє, на рівні особистості стає поривом до можливої повноти свого буття, до самоздійснення, до свого ідеалу. Що неможливо без пристрасті, тобто вітальності. Є.Мінковський у своїй концепції особистісного пориву з'єднує вітальність зі свідомістю й духом, відновлюючи цілісність людської особистості. Життєвий контакт із реальністю – це момент тимчасової єдності зі світом, якої щораз треба домагатися знов. При цьому в цьому стані синтонії людина не зливається з буттям, втрачаючи своє «я», але перевершує своє емпіричне, партикулярне «я». Таким чином, зняття відчуження відбувається на новому рівні, який ми б назвали особистісним, на протигагу як безособовому злиттю Гайдеггера, так і індивідуалізму Сартра.

Близький Є.Мінковському мислитель П.Тілліх так резюмує виниклий у науці розкол людини на дві складові: «Одним із сумних наслідків інтелектуалізації духовного життя людини стала втрата поняття «дух» і заміна його «розумом» або «інтелектом», і що елемент вітальності, присутній в «дусі», був відділений і інтерпретований як незалежна біологічна сила. Людину розкололи на безкровний інтелект і безглузду вітальність. Зв'язуюча їх одухотворена душа, в якій об'єднуються вітальність і інтенціональність, була відкинута ... Але в людині немає нічого «суто біологічного», так само як немає нічого «суто духовного». Кожна клітинка її тіла бере участь у її волі й духовності, і кожний акт її духовної творчості живиться її вітальною динамікою» [13, 82–83].

Так само й К.Ясперс говорить про єдність двох полюсів нашого буття, «що зустрічаються один з одним у всіх способах буття об'єктивного», – розуму й екзистенції. «Вони один від одного невіддільні. Кожний з них втрачається там, де втрачається інший. Розум не має права здаватися екзистенції на користь впертості, що намагається замкнутися в собі й відчайдушно чинить опір всякої відкритості. Екзистенція не має права здаватися розуму на користь прозорості, яка змішує себе як таку із субстанціальною дійсністю» [6, 60].

Не випадково поняття «вітальність», уживане Мінковським (слідом за Бергсоном) і Тілліхом, близьке поняттю «екзистенція» – у тому сенсі, в якому вживає його Ясперс. Оскільки «... відкриття «філософією життя» несвідомих, темних інстинктів, ірраціонального «потoku життя», по суті справи, сприяло визначенню глибинного рівня людського буття, яке пізніше дістало назву «екзистенції», котра так чи інакше стоїть у центрі екзистенціалістського «вчення про людину»» [2, 68]. Обидва поняття позначають ірраціональне начало людини, її життєву енергію, пристрасну природу.

Розглянемо докладніше форми життєвого контакту з реальністю, за Є.Мінковським:

а) Перша форма контакту – *споглядання*. Споглядання це «дозвіл бути (*laisser aller*) ... ми дозволяємо тому, що споглядаємо, повністю захопити й пронизати (*pénétrer par lui*) нас. Між тим, хто споглядає, і тим, що споглядається, відбувається безперервний обмін взаємних контактів, подібний постійної спадкоємності припливу й відливу, що переходять один в одного,.. який неможливо споглядати, розкладаючи на різні фази. Тут народжується враження цілого, в якому суб'єкт і об'єкт злилися в гармонічному русі (*mouvement*). ...Таке проникнення (*pénétration*) не залишає в спогляданні місця для опозиції суб'єкта і об'єкта; в ньому є щось більш схоже на їхню рівність, тому що я поглинений тим, що споглядаю. Тоді як те, що мною споглядається, одушевляється, стає таким же живим, як я, проникає в основу мого буття, стає джерелом мого натхнення» [11, 60].

Мінковський пізніше включить споглядання в «поетичне мислення», яке одушевляє весь світ, від мінералів і зірок до рослин і тварин. І хоч би з чим людина вступила в контакт – воно стає її співрозмовником і набуває обличчя. Космос стає персоналізованим. Як коментує Мінковського Марсель: «... він розуміє під космосом споконвічний динамізм або, якщо завгодно, Дихання, яке нас пронизує й одушевляє. Очевидно, що досягнутий у такий спосіб космос не можна *розглядати*, ми не спостерігаємо його подібно глядачам спектаклю в монументальній постановці. ... нема рації говорити про об'єктивність поетичної сторони життя, тому що сама ідея антропокосмічного зв'язку може бути обґрунтована тільки по той бік опозиції суб'єкта й об'єкта» [9, 127]. Людина як свого роду «мала тривалість»,

прагне прийти в згоду зі «світовою тривалістю». Пояснюючи це, Марсель уводить свій термін «Буття в ситуації» («l'Être en situation»), який «слід визнати якщо не синтезом, то, щонайменше, об'єднанням екстеріорності й інтеріорності» [9, 127]. Тому, коли ми намагаємося говорити окремо про «зовнішнє» і про «внутрішнє» життя, цей поділ на думку Марселя є штучним. А насправді є одне й те саме життя, в яке «моє» життя включене як його частка.

б) Друга форма контакту – *симпатія*. Опис її, як позиції відносно буття, альтернативної незацікавленому спостереженню, ми знайдемо у вчителя Мінковського – Бергсона: «Філософ не кориться й не велить: він намагається симпатизувати» [7, 77]. Бергсонова симпатія є інтуїтивним проникненням усередину й углиб, навіть взаємопроникнення всього живого, усіх малих тривалостей, що становлять світове Ціле. Те, що ми переживаємо в акті симпатії й в акті споглядання – є не почуття (як співчуття), і не сприйняття – тоді інша людина з її переживанням, і світ, що споглядається, були б відділені від нас непрохідною стіною, як об'єкт від суб'єкта. Ні, ми симпатично й споглядально перебуваємо в спів-бутті з тим, чому симпатизуємо, споглядаємо, інтуїтивно осягаємо: «У симпатії завжди є тривалість. У цій тривалості два «становлення» протікають пліч-о-пліч один з одним у досконалій гармонії. Тобто, вони пронизують один одного так інтимно, що замість того, щоб говорити, що існує якесь почуття, яке викликає в іншого індивідуума схоже почуття через якийсь резонанс, радше треба говорити, що існує одне єдине почуття, яке інтегровано в житті двох різних індивідумів. Такою є реальна частина» [11, 61].

в) Третя форма контакту – *почуття міри й границь*. Вони лежать в основі всіх наших заповідей. Мінковський запитує – що здатне послужити нам керівництвом? Якщо ми будемо керуватися тільки абстрактними законами, вони перетворюються на мертву догму. «Інтуїція, і тільки інтуїція визначає нашу лінію поведінки, даючи в особливих випадках змогу відступати від звичайних приписань. Ми прагнемо бути в згоді не з розумом, але, мабуть, з почуттям, із самими собою і з життям. Не будучи в стані сформулювати його, ми знаємо, що ми повинні робити; а також саме це робить нашу діяльність нескінченно гнучкою, нескінченно податливою, нескінченно людською – «людською» не в змісті «властивою» людині, як

тваринному виду, але в змісті, який припускає одну з вищих цінностей, за межі якої ми не здатні вийти» [11, 63]. Інтуїтивно ми відчуваємо, як повинні зробити. І хоч би що ми вибрали – воно перебуває в межах людського як людяного. Роблячи людяний учинок, ми відчуваємо, що рухаємося «у ногу з часом», «в унісон» з ним. У результаті чого відбувається синхронізація нашого життя зі світовим життям.

Наше «я», відділившись від світу, не може задовольнитися однією синтонією, що досягається в життєвому контакті, але жадає перетворення теперішнього відповідно до ідеалу, розташованому в майбутньому. Життя людини розуміється Мінковським як безперервний еволюційний процес становлення. Забезпечується цей рух у майбутнє особистісним поривом. Особистісний порив є актом трансцендування з моєї відділеної від світу его-свідомості – у світ. У підсумку цього пориву, що долає нашу відокремленість від світу – відбувається «єдність по той бік мого я». Мінковський говорить про «розквіт особистості»: «Людина не тільки пристосовується, вона творить, і в це творче зусилля вона утягує весь Всесвіт, змушуючи його постійно прогресувати. Вона прагне залишити слід у навколишньому середовищі, звільнити себе від пут, які воно накладає на її природу, звести свою адаптацію до строгого мінімуму...» [5, 35]. Для цього потрібна самота, повернення в себе, яке Мінковський називає шизоїдією. Без якої не був би можливий особистісний розвиток і творчість. «Саме в розвитку особистості вічна антитеза «я і світ», джерело конфліктів і розбратів, але також і самих великих і чистих радостей, виступає у всьому своєму драматизмі. Те, як індивід сприймає цю антитезу, яку він інтегрує у своє життя, становить одну із найістотніших рис його особистого розвитку» [5, 36]. Протилежність «природньому динамізму життя» (термін Бергсона) становить протиприродна статика, зупинка в розвитку.

Особистісний порив – це завжди «спрямованість на...». Справа не лише у виході (ex-istere) «за...», не в пориві, як вибусі, екстазі, що нівелює моє «я». У цьому відмінність розуміння Буття Мінковським і Марселем від розуміння Гайдеггера. А в спрямованості «на...». І це спрямованість не на феномен (як у Гуссерля), а на «можливу повноту буття». І напрямок пориву задаю я сам. Тому він і названий Мінковським «особистісним поривом», на відміну від «життєвого» як світового. Особистісний порив і є актом трансцендування,

протилежний стану самозамкненості відчуженого розуму. Спрямований по той бік мого особистого майбутнього на майбутнє людства, мій порив набуває характер етичного (Марсель пропонує називати його «релігійним»). Як зазначає В.В.Лях, «... гуссерлівська феноменологія звертала увагу передусім на «інтенційність» когнітивних актів. Однак згодом з'ясувалося, що останні становлять лише певну частину ширшого людського феномена – «самотрансценденції людського існування» (В.Франкл)» [2, 73]. Поняття «екзистенція», «життєвий порив» і покликані виразити «глибинну інтенціональність людського буття».

Шизоїдія й синтонія – два основні принципи людського життя, доповнюють один одного, утворюючи єдиний життєвий цикл особистісного пориву. «Шизоїдія й синтонія поводяться як дві протилежності: одна розриває життєво необхідний контакт із реальністю, а інша його зберігає» [5, 33]. І тут є небезпека: людина може перервати цей цикл, застрягнувши у «фазі» шизоїдії й повністю відокремившись, зачинитися у собі у відповідь на блокування «ззовні» її особистісного пориву. У цьому випадку природний зазор між людиною і світом, що спонукує його до прояву активності й встановленню діалогічних відносин з іншими і світом, стає «зяючою раною», «нездоланною прірвою», яка сповнюється раціональними конструкціями, фантазіями, мріями, покликаними компенсувати утворювану порожнечу й знеболити біль.

Мінковський заперечує проти того, щоб відхід від контакту зі світом уважати «мешканням у внутрішньому світі», тому як «я» біжить від контакту зовсім не у «внутрішній світ», але в *розум, відчужений від переживання*, що випав з життєвого потоку. Відчужений розум стає безжиттєвим, статичним, і, як такий, протистоїть світу як одна річ іншій. Людина опиняється у стані «внутрішньої війни» (Г.Марсель) зі світом. Така світо-заперечувальна установка зумовлює й само-заперечення (self-negation, self-annihilation) (Р.Д. Лейнг).

За відсутності почуттєвого контакту з реальністю, даного в переживанні, – саме «я» стає якоюсь порожньою формою без реального змісту. Тобто, насправді в шизофреніка відсутнє «внутрішнє життя», яке він компенсує фантазіями, жалем і саморефлексією. За учнем Мінковського Р.Д. Лейнгом, «внутрішнє Я» ховається за раціонально сконструйованим «хибним Я», що формально функціонує в

соціумі. Поступово воно стає «уявлюваним Я» і згодом мертвіє.

У крайньому разі, людина настільки пригнічує в собі все живе, що залишається порожня оболонка. Наступає байдужість, «скорботна нечутливість», так точно описана Камю в «Сторонньому». Відгук Тілліха тільки підсилює враження про стороннього як про людину-автомат: «Його герой – це людина без суб'єктивності. ...Він є стороннім тому, що не здатний встановити екзистенціальний зв'язок ні із самим собою, ні зі своїм світом. Ніщо з того, що відбувається з ним, не має для нього реальності та змісту: любов – не справжня любов, суд – не справжній суд... Для нього немає ні провини, ні прощення, ні розпачу, ні мужності. Він описаний не як особистість, а як абсолютно зумовлений психологічний процес: він або працює, або любить, або вбиває, або їсть, або спить. Він об'єкт серед об'єктів, позбавлений змісту в собі й тому не здатний знайти зміст у своєму світі. Він символізує ту неминучість абсолютної об'єктивації, проти якої борються всі екзистенціалісти» [13, 144–145].

Постає питання: чи застосовна концепція втрати життєвого контакту з реальністю не лише до психопатологічних випадків, а й до повсякденного життя взагалі, що містить менш «яскраво виражені» форми відчуження? Г.Марсель так відповідає на нього: «... зрозуміло, що в кожний момент ми не усвідомлюємо з рівною жвавістю або інтенсивністю цей «споконвічний динамізм» нашої тривалості. Втім, філософ повинен буде запитати, від чого залежать ці розриви» [9, 127] у його усвідомленні. Один з учнів Є.Мінковського Жозеф Габель (Joseph Gabel) так і зробив, поширивши концепцію «хворобливого раціоналізму» Мінковського (як відчуженої свідомості) за межі психопатології – на суспільство: «Шизофренія – ... насправді являє собою форму уречевленої свідомості («la conscience réifiée»), що характеризується на екзистенціальному рівні деградацією діалектичного праксиса, а на інтелектуальному рівні – дедіалектизацією когнітивних функцій, феномен, давно описаний Є.Мінковським під назвою «хворобливий раціоналізм». Раціональність хибної свідомості («la fausse conscience»), що характеризується втратою думкою діалектичної якості, є соціальною формою хворобливого раціоналізму; і навпаки, ми розглядаємо шизофренічний розлад як індивідуальну форму хибної свідомості. Це захворювання є справжнім мостом між відчуженням соціальним і клінічним» [8, II]. Те

саме зробив й інший учень Мінковського, Р.Д. Лейнг, говорячи про «соціальні фантазії», нав'язування хибного «почуття провини» та інші механізми соціалізації, у процесі якої людина вчиться прикидатися, формує «хибне Я» і заперечує своє «реальне Я». Також й інший, близький Марселю мислитель: «Е.Фромм у сутю інтелектуальному типі свідомості вбачав різновид «хибної свідомості», властивість якої полягає в тому, що людина не бачить і не усвідомлює того, що не потрапляє в коло її найближчих інтересів» [2, 82].

Виходить, клінічні форми (аутизм, шизофренія), описані Є.Мінковським, є лише окремими випадками соціального відчуження. Тому надалі представляється важливим простежити вплив гіпертрофованого раціоналізму на нашу повсякденність і виокремити форми «соціальної патології».

ЛІТЕРАТУРА

1. *Бердяев Н.А.* Дух и реальность / Философия свободного духа. М. : Республика, 1994. – С. 364–462.
2. *Лях В.В.* Інтенційність виявів людського буття: екзистенціалістсько-психоаналітичний підхід // Філософські діалоги, Вип. 4, Ч. 1: Філософсько-антропологічні читання: творча спадщина В.І. Шинкарука та сьогодення. – К., 2010. – С. 67–91.
3. *Марсель Г.* Величие Бергсона / О смелости в метафизике. – СПб. : Наука, 2013. – С. 114–124.
4. *Марсель Г.* Присутствие и бессмертие. Избранные работы. – М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. – 328 с.
5. *Минковский Э.* Шизофрения. Психопатология шизоидов и шизофреников. – М. : ИД «Городец», 2017. – 208 с.
6. *Ясперс К.* Разум и экзистенция. – М. : Канон+, Реабилитация, 2013. – 336 с.
7. *Bergson H.* L'intuition philosophique / La pensée et le mouvant. Essais et conférences. – Paris: Les Presses universitaires de France, 1969. – P. 66–79
8. *Gabel J.* La fausse conscience. Essai sur la reification. – Paris : Les editions de minuit, 1977. – 273 p.
9. *Marcel, G.* Essai de philosophie concrète. – Paris : Gallimard, 1967. – 376 p.
10. *Minkowski E.* Au-delà du rationalisme morbide. – Paris : L'Harmattan, 1997. – 259 p.
11. *Minkowski E.* Le temps vécu. Études phénoménologique et psychopathologiques. – Paris : d'Artrey, 1933. – 401 p.

12. *Minkowski E.* Ce qui est important // *Revue Philosophique de Louvain*, 4 série, T. 69, № 3, 1971. – P. 407–415.
13. *Tillich P.* *The Courage to Be.* New Haven : Yale University Press, 1980. – 197 p.

Зіневич А.С. Проблема відчуження свідомості від реальності в екзистенціальній філософії Є.Мінковського й Г.Марселя.

У статті розкривається концепція «вітального контакту з реальністю» Є.Мінковського та зміст поняття «реальність» в екзистенціальній філософії Є.Мінковського й Г.Марселя. Надається опис існуючих форм контакту з реальністю й форм його втрати як форм відчуження свідомості від реальності. Концепція Буття Мінковського й Марселя порівнюється з концепцією Буття М.Гайдеггера й Ж.-П. Сартра, виявляючи відмінність в їх розумінні способів встановлення контакту між людиною й буттям.

Ключові слова: життєвий контакт, реальність, вітальність, буття, рефлексія.

Zinevych A. The problem of alienation of consciousness from reality in the existential philosophy of E.Minkowski and G.Marcel.

The article reveals the concept of «vital contact with reality» of E.Minkowski, as well as the content of concept of «reality» in the existential philosophy of E.Minkowski and G.Marcel as specific «existential reality». The existing forms of contact with reality and forms of its loss, as forms of alienation of consciousness from reality are described. The concept of Being of Minkowski and Marcel is compared with the one of M.Heidegger and J.P. Sartre, showing the differences in their understanding of ways of establishing contact between human and being.

Key words: vital contact, reality, vitality, being, reflection.

УДК 1(44)"18/19"Бер:316.32

*Г.С. Ніколенко,
аспірант відділу історії зарубіжної філософії
Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України*

ВИТОКИ КОНЦЕПЦІЇ «ВІДКРИТОГО» І «ЗАКРИТОГО» СУСПІЛЬСТВА У ПРАЦІ А.БЕРГСОНА «ДВА ДЖЕРЕЛА МОРАЛІ І РЕЛІГІЇ»

Актуальність даної теми зумовлено спробою узгодити існуючі розбіжності в сучасному розумінні понять «відкрите» і «закрите» суспільство, звертаючись до витоків: за свідченням К.Поппера, вперше їх використовує А.Бергсон. Започатковане А.Бергсоном вчення отримало широке визнання, а його концепція «відкритого» суспільства, синтезована у працях інших вчених, зокрема К.Поппера, Дж.Сороса, Р.Дворкіна, Р.Нозіка, Ф.А.Гайека, Дж.Роулза та ін. набула широкого вжитку не лише в академічних кілах, а й у соціальних, політичних та економічних сферах. За сучасних умов «відкрите» суспільство часто-густо набирає статус політичного гасла, прагнення до якого є вимогою для всіх країн, що тяжіють до демократичного режиму і претендують на особливі умови співпраці із «західним цивілізованим світом». Серед таких країн і Україна, для якої «відкрите суспільство» є скоріше політичним гаслом, ніж науковою концепцією. Подібна популярність часто призводить до плутанини в сприйнятті понять та явищ, тож системне викладення взаємозв'язків між витоками та сучасними концепціями дасть можливість краще зрозуміти суть даних понять та їх еволюцію.

Проблемам «відкритого» суспільства присвячено чимало досліджень, монографій, статей, і в усіх вітчизняних підручниках, навчальних посібниках, енциклопедіях і словниках з гуманітарних навчальних дисциплін обов'язково є розділи, що стосуються цієї теми. Серед українських дослідників даною проблемою займалися А.Ф. Колодій, М.Патей-Братасюк, А.М. Шаповалов («відкрите» суспільство як «громадянське»); Ю.В. Бондарь, Д.В. Табачник, В.А. Ліпкан (як інформаційне суспільство); К.Г. Яцура, Л.М. Харлаш, В.П. Корнійчук, Р.Ю. Яценко (дослідження трансформації суспільства в соціальних, правових та економічних сферах – «перехідне»

суспільство як шлях до «відкритого») та ін.

У цій статті зроблено спробу структурувати філософські підвалини поняття «відкритого» суспільство та прослідкувати його еволюцію в різних концепціях першої половини ХХ ст.

Першим «відкритого» суспільство охарактеризував А.Бергсон у праці «Два джерела моралі та релігії». Він проводить пошук джерел формування та еволюції людського суспільства, крайні точки яких називає «відкритими» і «закритими». Його концепція ґрунтується на зіставленні декількох протилежних механізмів, властивих свідомості людини: розум/інстинкт, підкорення звичці/творчий порив, прогрес/порядок, справедливість/рівність, розвиток/сталість у житті, динаміка/статика тощо. Вчений є одним із засновників філософії життя: він протиставляє механістичні функції розуму інтуїції та життєвому пориву. Розум не здатний розкрити всі пізнавальні можливості індивіда: «Індивід у його тілесному, психічно-чуттєвому, інтелектуальному проявах є ірраціональним, рухливо-плинним цілісним багатоманіттям. Автентичне розуміння життя досягається лише в акті інтуїції, зокрема, завдяки індивідуальному переживанню цього акту» [5, 676]. Концепція «відкритого» суспільства розгортається через здатність людини до еволюції «закостенілого» розуму, що підкорений інстинкту і тяжіє до незмінності, але завдяки інтуїтивним поривам змінює форму свого існування – в індивідуальному та суспільному сприйнятті. Здатність виходити за межі безпечної звички і сприймати ці нові форми – ознака відкритості, на якій ґрунтується концепція «відкритого» суспільства А.Бергсона.

Ідея розділити суспільство на «відкритого» і «закритого», а також ті категорії, які лежать в основі цього розподілу, запропоновані А.Бергсоном, були сприйняті низкою науковців і отримали свій розвиток в двох основних напрямках: соціологічних і філософських пошуках. Такі представники, як Ф.А.Гайек, Дж.Роулз, Р.Дворкін, Р.Нозік приділяли увагу питанням справедливості, рівності, пошуку, якщо говорити категоріями А.Бергсона, такого морального закону, який був би найкращим для кожного члена суспільства і тієї форми держави, в якій це реалізовувалося б. Інший напрям, започаткований К.Поппером та його учнем – Дж.Соросом, являє собою конкретне розділення суспільств на закриті та відкриті у прикладах тоталітарних та демократичних режимів ХХ ст.

А.Бергсон аналізує такі категорії, як моральне зобов'язання, справедливість, містицизм та релігійні установки крізь призму дії механізмів, названих вище. У процесі аналізу виокремлюються дві головні лінії еволюції суспільств: природна, яка продовжує ту лінію життя, що задумала природа, та прогресивна, тобто та, яку людина видозмінює в процесі використання своїх розумових здібностей.

Головною передумовою розрізнення цих двох ліній автор називає боротьбу між розумом та інстинктом, порівнюючи та протиставляючи суспільство людей і суспільство комах: «Розглянемо дві розбіжні лінії еволюції і суспільства, що розташовані в крайній точці кожної з них... скажімо просто, що розум та інстинкт є формами свідомості, які повинні були взаємно проникати в зародковому стані та роз'єднуватися в процесі свого росту. В кінці першої лінії – інстинкт комах, особливо перетинчастокрилих; в кінці другої – людський розум» [1, 25–26].

У процесі порівняння зазначено, що схожість цих суспільств зумовлена інстинктом, який заклала природа: необхідність триматися в групі, виконувати свою чітко сформульовану функцію. Людину від комах в плані реалізації соціальних зв'язків відрізняють два аспекти: 1. Здатність до рефлексії (мураха під час виконання своїх обов'язків не задає собі питань «навіщо», її не хвилює майбутнє і минуле, вона виконує програму, закладену природою). 2. Використання інструментів (мураха використовує природні інструменти, що зумовлюються будовою її тіла; головним інструментом людини є розум, який здатен винаходити нові інструменти і, таким чином, розширяти поле своєї діяльності). Тому, за формулюванням А.Бергсона, мураха має чітко сформульований готовий кодекс «законів зобов'язання» і правил, кожне з яких є необхідним; людина ж має тільки одне необхідне правило – сама присутність правила, і з плином еволюції, розширенням меж можливостей, старінням інструментів з'являється необхідність оновлювати свої правила і підлаштовувати їх під обставини, що змінилися: «Інстинкт і розум мають основною метою використання інструментів: в останньому випадку – знарядь винайдених, тобто, змінних та непередбачених; в першому випадку – органів, даних природою і, тому, незмінних... Але в бджолиному вулику або в мурашнику індивід прикований до свого заняття своєю будовою, а організація

відносно незмінна, тоді як громадянська община у людини – це змінна форма, відкрита для всякого поступального руху» [1, 26–27]. Таким чином, людина знаходить шлях до видозмінення форми своєї спільноти, яка природно є закритою, але за допомогою розуму має тенденцію до розширення і відкритості.

Пошук критеріїв закритості і відкритості суспільства задля того, щоб зробити структурований матеріал, привів нас до цікавого висновку: А.Бергсон не дає системно викладеного образу цих суспільств, всі ознаки, які нас цікавлять, розписані по всіх сторінках в невеличких абзацах. Із цього випливає висновок, що сам автор не приділяв значної уваги саме цьому аспекту; для нього він скоріше поле, на якому відбуваються події. Але оскільки А.Бергсон вважається першим, хто вводить поняття і протиставлення відкритого суспільства до закритого, ми спробуємо описати його концепцію саме з цих позицій.

Слідуючи за автором, ми маємо таку структуру нашого дослідження: ознаки відкритої/закритої моралі, справедливості, релігії, роль «зобов'язання» в їх кореляції і, насамкінець, взаємодію суспільства закритого та такого, що прагне до відкритості.

Мораль як чинник суспільного життя в концепції А.Бергсона є однією з її засадин, на тлі якої формуються «відкриті» і «закриті» форми поведінки індивідів. По-перше, треба зазначити, що А.Бергсон не розділяє мораль на декілька видів; вона єдина, але має всередині самої себе дві основні форми, які діють і впливають на буття людини одночасно: соціальна і людська. Соціальна мораль – це підкорення почуттю зобов'язання, яке є проявом інстинкту і зберігає людську спільноту в її першопочатковому вигляді: невелика спільнота людей, поєднаних спільним побутом, територією, традиційними цінностями, світоглядними настановами. Моральна настанова людини в такому разі описується наступним чином: «Людина становить єдине ціле із суспільством; вона і воно разом поглинені виконанням одного завдання індивідуального і соціального самозбереження... саме з основоположним інстинктом ми пов'язали зобов'язаність у власному сенсі: при своєму виникненні вона заключає в собі такий стан речей, де індивідуальне і соціальне не відрізняються одне від іншого. Ось чому ми можемо сказати, що позиція, якій вона відповідає, – це позиція індивіда і суспільства, замкнених на самих собі. Будучи одночасно

індивідуальною і соціальною, душа тут рухається по колу. Вона закрита» (Бергсон, 39). Соціальна мораль виходить із засадничих принципів структури людського суспільства, які включають у собі установку на зберігання своєї цілісності за допомогою системи звичок, розділення сприйняття спільноти на «ми – вони» і всеохоплюючого тиску зобов'язання, яке передує розумовому осмисленню кожної окремої ситуації, а інстинктивно передається з покоління в покоління.

Мораль людська ґрунтується на сприйнятті не обмеженої кількості осіб, хоча б це й охоплювало всіх людей в межах однієї держави, а на людині як такій; це стосунки не в системі «Я-суспільство», а скоріше «Я-людство» чи навіть «Я-Всесвіт» у всеохоплюючому почутті безумовної любові до всього живого: «Інша установка – це установка відкритої душі. ... Якщо припустити, що вона охоплює все людство, то це не буде занадто багато, це не буде навіть достатньо багато, оскільки її любов розповсюджується на тварин, рослин, на всю природу» [1, 39]. Людська мораль виходить не з позицій структури спільноти і зберігання її, а з принципу, що вона є «спільнотою людей» і зобов'язання тут виступає не в якості конкретних законів до виконання, а як життєвий порив як один головний закон, який стоїть в основі виникнення людства як виду; система звичок, соціальний інстинкт – це похідні інструменти.

У душі людини постійно діють одночасно обидві частини моралі, створюючи певну дихотомію. Залежно від того, на якому етапі розвитку знаходиться та чи інша спільнота, наскільки комфортно відчуває себе більшість її членів вона або зберігає свої традиційні ознаки, або зазнає змін. Зміни ці виходять зсередини людського розуму: коли більшість внаслідок рефлексії починає відчувати потребу в них. А.Бергсон називає це перехідним етапом: «Між закритою душею і відкритою існує душа, яка відкривається. Між нерухомістю людини, що сидить і рухом тієї самої людини, що біжить, є ще людина, яка розпрямляється, тобто стан, який вона приймає, коли встає. Узагальнюючи, між статичним і динамічним в моралі ми спостерігаємо перехід» [1, 66–67].

Таким чином, мораль закритої, природної людини – це статична мораль, а мораль людини, що відкривається – динамічна. Статична нерухома, вона у стані спокою, і на варті її незмінності завжди стоїть інстинкт; тоді як друга – постійна вимога руху, вона

сама є рух і постійна зміна.

Поняття справедливості А.Бергсон прослідковує як таке, що розвивалося одночасно з економічними відносинами: при розподілі праці будь-яка спільнота стає перед необхідністю якимось чином оцінювати різні види праці і результати цієї праці. Автор відкидає поняття «рівності» як одного із засадничих принципів справедливості, бо можливості людей від природи різні, а тому оцінювати товари, наприклад, по зусиллям кожного окремого члена виявляється недієздатним. Тому той спосіб оцінки, яке влаштовує більшість, визнається справедливим. Далі автор прослідковує запозичення сферою міжлюдських стосунків в спільноті поняття «справедливості» зі сфери обміну товарами. Чим ширше розповсюджуються економічні зв'язки на основі обміну, тим більша кількість спільнот залучається до творення принципів справедливості. Це запозичення формує певні звичаї всередині спільноти, які наступними поколіннями вважаються за утановлені правила поведінки і очікувань. Таким чином, формуються певні зобов'язання кожного члена спільноти, і ця структура мислення стійка; вона не готова до створення нових положень і до певного моменту залишається незмінною. Коли ж її засади дещо застарівають, виникає соціальна вимога до нових правил поведінки задля регулювання нових типів відносин, які є частиною еволюції людського розуму. Але «справедливість», як тільки нові правила сформульовані, одночасно стає традиційною; той механізм, який поєднує ці дві форми «справедливості», А.Бергсон називає «цілісністю зобов'язання»: «Якщо розмірковувати таким чином про «свободу», «рівність», про «повагу до права», то ми побачимо, що існує не просто розрізнення в ступені, але радикальне розрізнення в сутності між двома ідеями справедливості, які ми розділили: однієї – закритої, другої – відкритої. Тому що відносно стійка, закрита справедливість, яка слугує підтриманню автоматичної рівноваги суспільства, що вийшло з рук природи, виражається в звичаях, з якими пов'язана «цілісність зобов'язання», а ця «цілісність зобов'язання» охоплює, мірою того, як вони приймаються суспільною думкою, приписи іншої справедливості, тієї, яка відкрита для наступних витворів. Одна і та сама форма, таким чином, нав'язується двом матеріям: одній, даній суспільством, і іншій, що походить від людського генія» [1, 85–86].

Отже, поняття «справедливості» А.Бергсона так само, як і «моралі», продовжує основний напрям дослідження суспільства у його дихотомії закритості і відкритості.

Зобов'язаність у концепції А.Бергсона займає одне з основних місць: вона є головним інструментом інстинкту і вимагає від людини автоматичного виконання своїх функцій. Водночас розум, який постає перед питаннями свободи виконання або невиконання зобов'язань, чи порядку, в якому їх слід виконувати, шукає універсальної відповіді. Розум несе в собі певну руйнівну силу, піддаючи сумнівам сталі робочі механізми звички; А.Бергсон порівнює її з силою розкладу. Але ж сам розум потім знаходить компроміс між тим, що критикує, і тим, з чим згодом погоджується; це свого роду боротьба між егоїзмом та соціальним інстинктом: «Зобов'язаність – це необхідність, з якою сперечаються і яка супроводжується, відповідно, розумом та свободою... але втручається розум з його здатністю обирати... це здатність, яку індивід природнім чином використовує, щоб звільнити себе від труднощів життя... ця здатність буде прямо вести до егоїстичних рішень, але це буде лише першим її рухом. Вона не зможе не рахуватися з силою, невидимий тиск якої постійно відчуватиме. Тому вона переконає саму себе, що розумний егоїзм повинен надати місце всім іншим видам егоїзму. А якщо цей розум належить філософу, то він сконструює теоретичну мораль, в якій взаємопроникнення особистого інтересу і загального інтересу буде доведено і в якому зобов'язаність буде зведено до необхідності думати про іншого, якщо ми хочемо бути корисними самі собі» [1, 98–99]. Отже, зобов'язаність і розум існують у протидії одне з одним, доки кожне з них в свідомості людини не знає змін і, як результат, не будуть поєднані у загальному знаменнику, взаємопідкорені одне одному.

Особливу увагу А.Бергсон приділяє необхідності людської спільноти підлаштовуватися під власну еволюцію, під соціальні виклики, які суспільство створює саме собі в процесі своєї діяльності. Але сама по собі спільнота не може створити або сформулювати форму, в яку мають вилитися ці зміни; тоді настає час для появи певного харизматичного лідера, який надихає людей на сприйняття чогось нового і своїм відважним прикладом і всепоглинаючим ентузіазмом зносить стереотипне мислення і таким чином творить

прогрес: «Хоч би що там було, доведеться постійно повертатися до концепції моральних творців, які подумки уявляють собі нову соціальну атмосферу, середовище, в якому буде краще життя; йдеться про таке суспільство, поживши в якому, люди не захотіли б повернутися до попереднього стану речей.

Тільки так можна визначити моральний прогрес; але визначити його можна буде лише потім, коли морально обдарована натура створить нове почуття, подібне до нової музики, і передала його людям, закарбувавши в ньому свій власний порив» [1, 85].

Автор постійно зауважує, що глобальне об'єднання людства не входило в плани природи, що розумність і суспільність людини, закладена в нас приронь, покликана на індивідуальне і групове життя. Сім'я, коло близьких, група, в якій реалізується робочий процес кожного індивіда, захист своєї території, в межах якої відбуваються ці засадничі елементи людського існування – ось той сценарій, який закладено в кожній новонародженій дитині. Але розвиток людства вийшов за межі природних сценаріїв, обраний людським розумом шлях має сам забезпечувати свій розвиток. Інстинкт, який покликаний убезпечувати існування людини, в нових, неприродних, штучних умовах часто затримує вирішення нагальних питань «куди тепер?» Завдання знайти компроміс лежить тепер на особливо обдарованих індивідах, кожен з яких є віддзеркаленням своєї епохи і запиту соціуму. Їх приклад являє собою поєднання почуттів зобов'язання, справедливості, моральності; те, що вони пропонують, здається єдино правильним і захоплює інших. Цей творчий порив притихшує голос інстинкту, який прагне до сталості і не визнає змін, і так відбувається допоки більшість не вирішує, що те, що було потрібно переформатувати, тепер гідне існування; суспільство змінилося і інстинкт знову набирає сили. Спільнота підкоряється правилам, які до недавня були революційними і перетворює їх на традицію.

У своєму аналізі «відкритого» та «закритого» суспільства А.Бергсон виходить з того, що індивіди спільноти «переважно» наділені розумом і «частково» вільні в своїх рішеннях. Таким чином автор намагається підкреслити взаємодію розуму та інстинкту. І все ж, з плином історії ми спостерігаємо, що людські спільноти значно відрізняються одна від одної: не лише в різні історичні епохи, а й географічно розрізнені в межах одного часового простору. Більше

того, існує певне чергування: одне й те саме суспільство, яке проходило через переформування з одного стану в інший, постійно повертається у вихідний. Це постійний циклічний процес, незмінними в якому є лише механізми; саме він лежить в основі еволюції людського суспільства, саме він дає змогу вирішувати нові виклики, які постають перед людиною; але це не «шлях у світле майбутнє». Людина підлаштовує свою природу і свій розум під обставини, які складаються, і таким чином не просто виживає, а розширює межі свого існування.

Природний стан суспільства, як його описує А.Бергсон, подібний до військового стану: «Таким чином, ми відмітили деякі риси природного суспільства. Вони пов'язані між собою і надають йому вигляд, який можна легко інтерпретувати. Внутрішня замкнутість, згуртованість, ієрархія, абсолютна влада вождя – все це означає дисципліну, військовий дух» [1, 307]. Ці суспільства керуються чистим інстинктом, кожний індивід чітко визначає для себе свої функції і можливості; члени його тісно пов'язані між собою і запрограмовані проявляти байдужість до інших спільнот – це необхідні запоруки того, щоб в будь-який момент згуртуватися і бути готовими до атаки або оборони. Світ простий, в ньому є чіткі відповіді; стабільність, яку дають такі суспільства, жадана настільки, що індивід згоден «сліпо служити інтересам колективу». Така форма суспільства завжди прагне довести, що вона кінцева; більше того, вона спрощена для сприйняття індивіда: «Ми стверджуємо, що хоч би як людство цивілізувалося, хоч би як воно перетворювалось, тенденції, у певному роді органічні для соціального життя, залишилися тими ж, якими були на початку. Ми і тепер можемо їх знайти та спостерігати. Результат цього спостереження не викликає сумнівів: моральна структура, яка є першопочатковою та основоположною для людини, створена для простих і закритих суспільств» [1 58].

Відкритий стан суспільства – це насамперед рух, навіть натиск. Зобов'язання, яким керуються члени закритого суспільства, тут набувають вселюдського значення; людина починає думати глобальніше. З одного боку, в такому суспільстві більше можливостей для розквіту егоїзму і лінощів, з іншого – той лідер, який вводить нас в новий стан своїм ентузіазмом, виключає таку можливість. Спільнота, що йде за ним, кожен її член відчуває себе настільки

цілісним, що готовий приймати інакшість чужих спільнот просто тому що має одну головну загальну рису з ними – відношення до виду людини. На цьому ґрунтуються основи демократії: «З усіх політичних концепцій вона є по суті найбільш віддаленою від природи; вона єдина, принаймні у намірі, виходить далеко за межі умов життя «закритого суспільства». Вона приписує людині неперушні права. Ці права, щоб залишатися недоторканими, вимагають від усіх нерушимої відданості обов'язку. Тому в якості свого предмета вона бере ідеальну людину, яка поважає інших як саму себе, є прибічником обов'язків, які вона вважає абсолютними, які так повно збігаються з цим абсолютном, що можна сказати, чи це обов'язок надає права чи право нав'язує обов'язок. Громадянин, визначений таким чином, є одночасно «законодавцем і підданим»,... така теоретична демократія. Вона проголошує свободу, вимагає рівності і примиряє цих двох ворожих одне одному родичів, нагадуючи їм, що вони родичі, і розмішуючи понад усе братство» [1, 305]. Автор вважає, що людство прийшло до такої демократії дуже пізно, коли стало готовим будувати свою структуру на засадах, однакових для всіх. Так він називає античні демократії хибними, бо рабська праця вирішувала найскладніші проблеми соціуму, а справжня реалізація відкритого суспільства полягає в такій соціальній організації, коли кожен член суспільства з власної волі виконує свої зобов'язання.

Ідеї А.Бергсона сформували потужний інтерес представників соціально-філософських концепцій першої половини ХХ ст. до ознак «відкритого» суспільства та його втілення в реальних соціумах. Наприклад, Ф.А. Гаєк у праці «Рівність, цінність і чесноти» приділяє значну увагу поняттям «рівності» і «справедливості» і, подібно до Бергсона, протиставляє їх. Він вважає, що під гаслами рівності часто діють сили, які просто хочуть нав'язати свій розподіл суспільних благ, від початку упереджених і несправедливих. Вихідною тезою є те, що люди від народження мають абсолютно різні таланти і можливості, тому відкидає ідею природної рівності людей, а соціальна вимога рівності насправді є «вимогою справедливішого розподілу благ цього світу... більшість людей заперечує не проти нерівності як такої, а проти того, що винагорода, яку отримують люди, не відповідає їхнім визнанням чеснотам. Відповіддю на такі закиди може бути те, що тільки у вільному суспільстві можлива

така справедливість» [4, 123].

Теорія справедливості, розроблена Дж.Роулзом в одноіменній праці, певний час була головною тенденцією у філософії XX ст. На противагу Ф.А. Гаску і А.Бергсону, вона відштовхується від того, що людська рівність є фундаментальним моральним принципом у питаннях справедливості людського буття. Автор формулює принцип рівної свободи і теорію блага, використовує Кантову інтерпретацію справедливості як чесності. На тлі теорії справедливості, окрім послідовників, сформувалися певні критики, які поділяють Роулзів принцип рівності, але інтерпретують його інакше. Серед них Р.Нозік і Р.Дворкін.

У своїй праці «Анархія, держава та утопія» (1974) Р.Нозік формулює лібертатистську концепцію, в основі якої справедливим державним устроєм вважається такий, який розглядає усіх своїх громадян як рівних. Автор пропонує розрізняти три типи теорій справедливості, що ґрунтуються на трьох різних принципах: 1. Принцип «кінцевого результату», тобто такий, який справедливим вважає суспільство, в якому протягом певного проміжку часу зберігається однакова кількість благ між усіма членами суспільства; 2. Принцип «відповідності взірцеві» вимагає, щоб кожен індивід отримував блага відповідно до затрачених зусиль, наприклад, «Кожному за працю»; 3. «Історичні принципи»: розподіл є справедливим залежно від того, яким шляхом його було реалізовано, тобто без порушення будь-чиїх прав.

Р.Дворкін пропонує політичну теорію, яка ґрунтується на концепціях свободи, рівності та спільноти і головним завданням цієї теорії вважає відповідь на питання: 1. Чи однаково цінні життя людей; 2. Чи турбота уряду про кожного індивіда має коригувати ступінь припустимої свободи заради блага усіх; 3. До якої міри персональний життєвий успіх індивіда залежить від успіху цілої спільноти. На основі цих питань автор розробляє теорію, яка мала бути більш послідовною, ніж лібералізм і, відповідно, більш здатною до реалізації.

Ідеї А.Бергсона щодо рис «закритого» і «відкритого» суспільства були використані К.Р. Поппером у праці «Відкрите суспільство та його вороги» і сформульовані у потужну концепцію, яка дала життя цілому напрямку досліджень філософії і соціології. Вона стала відповіддю на запит цілої епохи і віддзеркалює боротьбу між тоталітарними і демократичними режимами. К.Р. Поппер, надзвичайно

стурбований популярністю тоталітаризму і тим, які цінності формуються всередині таких спільнот, а точніше – масштабами знецінення всього людського, створив струнку теорію, яка знайшла продовження у концепціях Дж.Сороса.

Дж.Сорос вважає себе учнем К.Р.Поппера і продовжує роботу над засадничими принципами відкритого суспільства. Своєю метою він зробив створення не просто теоретичної концепції, а певної реальної моделі відкритого громадянського суспільства. Крім академічної роботи в цьому напрямку, він заснував фонд, який безпосередньо займається реалізацією цієї мети в країнах, що знаходяться на перехідному етапі з тоталітаризму до демократизації.

Отже, доходимо висновку, що крайні точки еволюції суспільств не мають реального вираження; процес перетворення одного на інше і навпаки – невинний. Є механізми, які спрацьовують для збереження сталості, є ті, які дають суспільству змогу еволюціонувати. Кожен з них в основі своїй – частина одного цілого, і друга частина завжди на чатуванні, готова коригувати напрям розвитку. Любов до людства, любов до спільноти – прагнення до закритого суспільства, підкорюючись інстинкту, водночас захоплення харизматичним лідером, мета якого – змінити стан речей. Прогрес: винахід нової концепції моралі або суспільного устрою, зміна, але потім підкорення інстинкту і сприйняття нового, підлаштованого під старі форми; визнання інстинктом змін, але через підлаштування цих змін під старі звички і визнання нових звичок незмінними, стабільними і новими, але вічними. «Відкрите суспільство – це те, яке в принципі охоплює все людство. Про нього знову і знову мріють обрані душі, і воно кожен раз реалізує дещо від самого себе у витворах, кожне з яких, через більш-менш глибоке перетворення людини, дає можливість подолати труднощі, до того нездоланні. Але після кожного разу коло, що відкрилося на мить, знову закривається. Частина нового влилася в форму старого; індивідуальний потяг став соціальним тиском; і зобов'язання огортає все» [1, 289]. Така процедура людської еволюції, такий невинний цикл існування людських спільнот. Людність лежить в основі прогресу, інстинкт охороняє нашу цілісність, і ця дихотомія відрізняє нас від тваринних спільнот, визначає як людей.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бергсон А. Два истоника морали и религии. – М. : Канон, 1994. – 384 с.
2. Колодій А.Ф. На шляху до громадянського суспільства. Теоретичні засади й соціокультурні передумови демократичної трансформації в Україні. Монографія. – Л. : Червона Калина, 2002. – 272 с.
3. Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 1 – М. : Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. – 448с.
4. Сучасна політична філософія: Антологія. – Упорядник Я.Кіш. – К. : Основи, 1998. – 575 с.
5. Філософський енциклопедичний словник, 2002. – 742 с.

Ніколенко Г.С. Витоки концепції «закритого» і «відкритого» суспільства у праці А.Бергсона «Два джерела моралі і релігії».

Стаття присвячена ідеям «відкритого» і «закритого» суспільства, які постають у праці А.Бергсона «Два джерела моралі та релігії». Проаналізовано механізми трансформації суспільства з одного стану в інший, їхній взаємовплив та роль, яку вони відіграють у розвитку людського суспільства. Прослідковано дихотомію розуму та інстинкту в бутті людських спільнот та основні засади, на яких ґрунтується їх формування. Саме в людському розумі А.Бергсон вбачав той творчий та інтуїтивний потенціал, який дає людині змогу трансформувати своє суспільство у нові форми, видозмінювати свої інструменти та відповідати на змінні умови життя. Відзначено, що здатність людини виходити за межі звичного буття й адаптуватися в нових умовах – це те, що відрізняє закриті, сталі і незмінні, природні суспільства від тих, що відкриті для прогресивного життя.

Ключові слова: відкрите суспільство, закрите суспільство, трансформація, розум, інстинкт, еволюція.

Nikolenko H. Origins of the concept of «closed» and «open» society in the work of A.Berghson «Two sources of morality and religion».

The article is devoted to the ideas of «open» and «closed» society, which appear in the A.Berghson «The two sources of morality and religion». Mechanisms of transformation of society from one form to another were analyzed, their mutual influence and the role they play in the development of human society were pointed on. Dichotomy between the mind and the instinct in the existence of human communities and the basic principles underlying

their formation were followed. It is in the human mind that A.Bergson saw the creative and intuitive potential that allows a person to transform his society into new forms, to modify their tools and to respond to changing living conditions. The ability of a person to go beyond innate life and adapt in the new conditions is what distinguishes closed, constant and immutable natural societies from those that are open to progressive life.

Key words: open society, closed society, transformation, mind, instinct, evolution.

УДК 221.7:141.5

А.В. Усик,
*науковий співробітник Інституту філософії
імені Г.С. Сковороди НАН України*

КУЛЬТУРА КИТАЮ В ДИСКУРСІ СВОБОДИ: КОНФУЦІЄВИЙ РИТУАЛ

*«Досить, щоб слова виражали смисл»
Конфуцій*

Тема свободи в історії західної філософії посідає край важливе місце. З найдавніших часів проблема свободи порушує безліч питань та провокує активні дискусії. І навіть сьогодні не можна однозначно твердити, що є чітка й універсальна відповідь на питання, що означає це поняття у філософії. Ми навіть візьмемо на себе сміливість твердити, що ситуація щодо мультиверсного визначення свободи навряд чи зміниться в майбутньому.

Наразі лише край стисло, оскільки не це є предметом головного аналізу цього нашого дослідження, простежимо загальні тенденції тлумачення свободи в історичній ретроспективі. Дуже коротко можна висловити таку тезу: в історії розвитку поняття свободи тлумачення її як творчої особистісної свободи поступово витісняє поняття свободи людини від певних перепон (чи-то казуальності, чи-то примусу, чи-то долі). Так, західна стародавня філософія (Сократ, Платон) розмірковує насамперед про свободу в долі, про свободу від політичного деспотизму (Аристотель). Середньовічна філософія має провідною темою свободу від гріха. А ось вже Ренесанс несе із собою розуміння свободи як вільне розгортання людської особистості. Ще далі йдуть просвітники, виходячи з теми панування усемогутньої природної причинності та закономірності. Порушується питання про свободу як постулат морально-творчої відповідності сутності та її розвитку (Кант, Шиллер, Ніцше, Шопенгауер та ін.). У Новий час в європейських країнах домінує ідея духа миру і трансцендентних цінностей. Новітні постмодерністські течії закликають твердити про свободу як плюралізм цінностей, де основою стає свободна взаємодія, спілкування, розуміння будь-якого об'єкта.

Докорінно інша ситуація з тлумаченням терміна «свобода» в китайській філософії. Прямо кажучи, тема свободи людини китайській філософії взагалі невідома. Ні, тобто свобода сама по собі була. Така, як її мислити й сповідували давні китайці. Але, як відзначає у своєму інтерв'ю сучасній пресі В.Рибаков, сучасний російський сходознавець, «в Китаї, коли туди приплили європейські вчені книги, перекладачам довго довелося вигадувати ієрогліфічний термін для позначення поняття «свобода». Не було у мові такого слова! Просто анекдот: свобода чотири тисячоліття як була, а слова не було! Що, в Китаї не існувало гульби, стрілянини, не було розбійників? Були, але вони навіть не вигадали слова «свобода». Навіть розбійники знали слово «справедливість» і слово «повинність», а без слова «свобода» цілком обходилися. Спроби знайти свободі китайське ім'я були вельми складним. І так, і так намагалися – і все одно виходило не те. То «розбещеність», то «самодурство», то «свавілля», то «неповага»... Врешті-решт зійшлися на біномі «цзию». У сучасній науковій літературі воно, звісно, перекладається як свобода, але дослівно означає «сам із себе».

Отже, у сучасній китайській мові поняття «свобода» виражається через біном «цзи ю», де цзи означає «сам», а ю – «із». Таким чином, за словами відомого російського синолога Є.Торчинова, «цзи ю» за своєю внутрішньою формою означає «те, що виходить із самого себе», тобто із своєї власної природи. Тобто бути свободним означає жити відповідно до власної природи, бути самим собою [1].

А що ж означає для носія китайської культури «бути собою»? Як саме визначає китайська філософія людську природу, людське єство?

Аналізуючи китайську філософську традицію доводиться погодитися із думкою сучасного філософа С.Козія, що загалом культура Китаю в дискурсі свободи є конформістською: вона поєднує у собі дві несумісності – даосизм і конфуціанство. Даосизм проповідує діяння, що не суперечить природі речей, зумовленої причинно-наслідковими взаємодіями. Конфуціанство проповідує ритуал і ієрархічність соціальних відносин [2]. Конфуцій вважав, що ідеальний порядок може бути встановлений лише за допомогою «лі». «Лі» – це принцип взаємної поваги. Це багатозначне слово. Воно позначає порядність, ввічливість, церемонію і, нарешті, ритуал – один з основних понять Конфуцієвої соціальної етики. Тут однозначно треба

визначити для себе, щоб Конфуцієве розуміння свободи має насамперед не особистісне, а соціальне забарвлення. Ідеальним він вважає таке суспільство, де свобода існує, але не породжує конфліктів і несправедливості, тому що усі люди є високоморальними і поводять себе відповідно порядно до інших. Батьки мають бути добрими батьками, діти – слухняними дітьми, правителі мають вміти добре управляти, а громадяни мають бути гідними громадянами.

Ця ідея яскраво виражена в конфуціанському канонічному тексті «Да сую» («Велике Вчення»): «Стародавні, бажаючи висвітлити добрі чесноти у Піднебесній, з початку впорядковували свою державу, бажаючи впорядкувати свою державу, вони впорядковували свої сім'ї, бажаючи впорядкувати свої сім'ї, вони само впорядковувалися, бажаючи само впорядкуватися, вони виправляли своє серце-розум, бажаючи виправити своє серце-розум, вони робили щирим своє життя, бажаючи зробити щирим своє життя, вони доводили знання до кінця; знання доводиться до кінця у визначенні речей-сутностей».

Зупинимось докладніше на первісному китайській традиції розумінню ритуалу. Китайський ритуал розвивався з найдавніших часів китайської цивілізації, а в VI–V ст. до н.е. дістав кінцевого оформлення та визнання одним з найвидатніших китайських мислителів у семантиці категорії «лі». Дотримання «лі» – це не лише встановлення послідовності визначених дій, і не лише найголовніша етична категорія Конфуцієвого мислення, а й особливий спосіб життя, різні боки якого знайшли упорядкування і в зовнішніх, і у внутрішніх проявах особистості через знання та виконання відповідних обставинам ритуальних дій. Ритуал та різноманітні другорядні доброчесності міцно переплетені та навіки зв'язані між собою в етиці Конфуція: китайський ритуал потребує не лише зовнішнього виконання, а й глибокого внутрішнього самозреченого почуття; виконувати конфуціанський ритуал, не володіючи комплексом моральних доброчесностей, неможливо.

Шлях до вдосконалення в розумінні сутності ритуалу проходить через «переборення самого себе», тобто через переборення індивідуальних властивостей, через повне підпорядкування морально-етичним вимогам еталону цзюнь-цзи. Цей шлях диктує виснажливу працю, пов'язану із самовдосконаленням, цілковиту самовідданість

у виконанні службових обов'язків (адже “цзюнь-цзи”, як ми вже відзначали, – не лише ідеальна в моральному розумінні особистість, а й досконалий чиновник-адміністратор) та, крім того, розвиток глибокого духовного почуття, що межує з екстазом, під час виконання ритуально-обрядових дій, якими з усіх боків було оточене його життя.

У функції загального визначника способу соціальних взаємовідносин та внутрішнього стану людини ритуал у Конфуцієвому вченні виконує роль регулятора соціально-політичного життя держави. Мислитель визнає сучасний йому соціум як такий, що перебуває у стані глибокого занепаду та, жаліючи з цього приводу, звертається до найдавнішого періоду історії китайської цивілізації у надії знайти в минулому рятівний круг для суспільства, яке, на його думку, гине. У ті, “золоті” для людини китайської цивілізації, часи, коли у Піднебесній панувала гармонія, а Небо ще не було відокремленим від землі, і люди, які володіли безсмертям, могли без перешкод пересуватися із землі на небеса, ритуальні дії були нормою взаємовідносин між людьми та богами, а в соціально-історичному зрізі – способом самої соціалізації. Вони виконували функцію механізму приборкання ентропії і на соціальному, і на космічному рівнях. Розмірковуючи про рівень соціального й політичного ладу в сучасній йому державі, Конфуцій застосовує термін “дао” – з метою, напевно, підкреслити основний аспект свого вчення. СENS його полягає в тому, що соціальний ідеал мислителя – “доброчесний муж” – здатний цілковито виявити свої досконалості саме у самовідданому виконанні службових обов'язків, кінцевою метою яким є підтримання соціальної і політичної гармонії в Піднебесній.

Саме цей смисл Конфуцій вкладає в категорію “дао”, коли використовує її у широкому значенні і тим самим шукає засоби подолання означеної негативної суспільної ситуації. Відзначимо, що Конфуцій був високоосвіченою та культурною людиною свого історичного часу. Тривалі роки він займався вивченням стародавніх канонів, вдосконалюючи й шліфуючи свої знання. Він добре знав стародавню історію та культурну традицію Давнього Китаю, яка зароджувалась у ранні міфологічні часи і поступово розвивалась, ставала та, зрештою, визначила провідну інтенцію китайської ментальності. Конфуцію вдалося чітко усвідомити цю інтенцію, яка повертала назад, в “ідеальну” давнину, в “реальність пам'яті”. Він

виявився таким дальнозорим та гнучким, що своєю діяльністю не лише не вчинив спробу змінити, якимось чином трансформувати загальну спрямованість китайської ментальності, а навпаки – усіма своїми силами намагався підтримати й розвинути її в сучасному йому суспільстві. У своєму вченні він закріплює іманентну давньокитайській свідомості ретроградну спрямованість, більше того, ретельно відтворює її та деталізує різні можливі шляхи повернення до неї суспільством середини I тис. до н.е.

Ритуал був одним з найголовніших регулюючих інститутів давнини, до якої прагнула, як ми бачили раніше, духовна інтенція сучасника Конфуція. Ритуал, який за міфотворчих часів поєднував у собі гармонізуючу та світопорядкувальну функцію, у Конфуцієвій філософії стає тим принциповим механізмом, який має перебороти сили хаосу у V ст. до н.е. – тільки вже не космічного, а соціального. Оскільки основною метою вчення Конфуція є саме гармонізація соціальних відносин, то дотримання ритуальних норм має у ньому велике, якщо не сказати головне, значення. Конфуцій ретельно оточує внутрішній світ та зовнішні прояви людини різнорідними ритуальними обмеженнями, до того ж не входячи при цьому в суперечність із загальним духом китайської культури. Дотримання ритуальних традицій, на думку мислителя, мало поступово перебороти соціальну дисгармонію та стати гарантом ідеального порядку в Піднебесній. Однак цей план натрапляє на певні ускладнення: сучасник Конфуція не вбачає потреби в такому ретельному виконанні ритуальних церемоній, тобто цілком виправдано не бажає перетворювати своє життя на акт самопожертви заради встановлення ідеального соціального порядку. І має щодо цього свою аргументацію. Адже ритуальні норми старовини з часом спрощувались, деякі з них, які не мали життєво потрібного значення, взагалі забувались і відкидалися традицією, що здається людині часів Конфуція досить закономірним результатом трансформації історичного часу.

Ставлення до ритуалу, який у міфотворчі часи виконував антиентропійну функцію, тобто влаштовував соціальну та космічну гармонію, з розвитком китайського суспільства та держави певним чином змінюється мірою виконання ним свого основного завдання, а саме – соціалізації стародавньої людини. Зрозуміло, що людина V ст. до н.е., яка на той час була підданою великої держави із,

здавалося їй, визначеною системою політичної влади та чіткою структурою соціальних відносин вкладала дещо інший смисл у виконання церемоніальних обрядів. Але Конфуцій, який став духовно вищим за свою цивілізацію, із сумом визнає, що сучасне йому суспільство перебуває в глибокому занепаді, що міра його ентропії така значна, що сягає рівня, порівняльного зі стародавнім хаосом. У зв'язку з цим мислитель реально оцінює нагальну потребу негайного повернення в мораль і звичай сучасного йому суспільства колишньої значущості ритуальних традицій. Як справжній носій традиційної китайської ментальності з її “реальністю пам'яті” він жалкує, що люди “вже не ті”, і що дуже складно довести їм кончу потребу таких дій.

Перед Конфуцієм постає завдання: з метою гармонізування суспільства та держави загалом, докласти зусиль з виправлення моральності самої особистості як елемента цього суспільства, бо лише “нова”, досконала людина буде здатною перетворити соціум, членом якого вона є. Мислитель розробляє комплекс моральних норм, беручи при цьому за еталон моральність мудрих правителів давнини, а як очікуваний ідеал – теоретичну модель досконалої людини “цзюнь-цзи”.

Отже, основною метою своєї діяльності Конфуцій вбачає гармонізацію суспільства в цілому, а провідним засобом її досягнення – застосування ритуальних норм як методу боротьби із соціальною ентропією. Мислитель розуміє, що досягти цього неможливо без застосування інституту морально досконалих особистостей “цзюнь-цзи”, а основним способом їхнього впливу на суспільство визначає метод особистого впливу. Іншими словами, засобами досягнення мети впорядкування сучасної йому суспільної кризи Вчитель покладає наразі два провідних принципи, а саме – *ритуалізації* та *моралізації* членів соціуму, що потребує у вдосконаленні. Ці два принципи в доктрині мислителя є цілком невід'ємними один від одного, саме тому з тексту “Лунь юй” зазвичай неможливо визначити першочі другорядність тих чи інших нормативів: ритуальні церемонії та найвищі моральні доброчесності є однаково першорядними в якості засобів боротьби із соціальною ентропією.

З огляду на це зрозуміло, що “лі” посідатиме неподільно монопольне положення в ідеальному житті Конфуцієвого доброчесного

мужа, відкидаючи на другий план усі інші моральні доброчесності (які, як ми побачимо, неспроможні існувати, та навіть виникнути без ретельного виконання ритуальних дій). Тому запропоновані варіанти перекладу цієї категорії давньокитайської філософії – як-то “ритуал”, “обряд” – висвітлюють, на нашу думку, лише один бік того багатофункціонального комплексу різнобічних проявів життя, на які має вплив “лі” у тлумаченні китайського Вчителя. Отже, передавання змістовного значення китайського ієрогліфа “лі” словами “ритуал”, “обряд”, безперечно, позбавляє вагомої частини його внутрішнього змісту – але про це дещо пізніше.

Наразі розглянемо, на яких принципах ґрунтується вибірковість ритуальних норм, здійснена Конфуцієм. “Із призначень ритуалу важливішою є гармонія... Але й гармонія може бути застосована не завжди. Якщо знають гармонію, не обмежуючи її ритуалом, вона не може втілюватись у життя” [3, 57]. Отже, гармонія – потенційний стан порядку та рівноваги в Піднебесній, але проявлятися вона може лише втіленою в ритуальні норми. Якщо застосувати цей загальний принцип у площині соціальній, то його можна інтерпретувати наступним чином: з одного боку, гармонічна особистість “цзюнь-цзи” не в змозі якимось чином впливати на звичай суспільства з метою їх покращання (а це, як ми пам’ятаємо, є її основним призначенням, згідно з вченням Конфуція), якщо не дотримуватиметься визначених ритуальних норм. З іншого боку, внутрішній потенціал своєї моралі “цзюнь-цзи” повинен проявити завдяки ритуалу. У першому випадку виконання ритуалу, поряд з володінням комплексом моральних доброчесностей, є неодмінними компонентами становлення особистості як доброчесного мужа, тобто між ритуалом та мораллю існує паралельний, горизонтальний зв’язок як між рівнозначними складовими процесу формування ідеальної людини. У другому випадку ритуал є другим (не за значенням, як-то другорядний, а саме за послідовністю) ланцюгом морального становлення “цзюнь-цзи”, до того ж його функція полягає не так у формуванні, як у втіленні в життя особистих моральних якостей доброчесного мужа. У будь-якому разі зрозуміло, що ритуал і мораль, навіть якщо їхня семантика не синонімічна, не відокремлюються один від одного, бо мораль не здатна проявитися (або сформуватися) без ритуалу, а без моралі ритуалу немає що втілювати у життя.

Однак Конфуцій не поспішає з остаточним визначенням першорядності ритуалу чи моралі: в “Лунь юй” знаходимо висловлювання, які підтверджують то перше, то друге припущення. “До чого ритуали, якщо, будучи людиною, не проявляти людяності?” [3, 63]. Із цього можна припустити, що “людяність” у даному разі мислитель тлумачить як невід’ємну властивість людини, яку вона повинна втілити в суспільне життя, роблячи тим самим особистий внесок у гармонізацію соціуму. Однак якщо дехто, “будучи людиною”, не володіє “жень”, та, звісно, не має потреби її “проявляти”, то ритуал цій людині справді не потрібний, бо він є лише механізмом втілення моралі. Ритуал у цьому разі тлумачиться не як друга (за послідовністю) побудова (оскільки немає першої, тобто моралі), а як паралельна та рівнозначна моралі структура. Звісно, оскільки тут мораль та ритуал є взаємозалежними, а один елемент (мораль) відсутній, то природно, що в ритуалі, справді, не має сенсу. А ось і підтвердження другого припущення: у відповідь учню Конфуцій твердить: “Вторинним є те, коли розфарбовують біле”. “І ритуал є вторинним?”, – знов допитується учень. “Хто мене розуміє, так це ти!” – радіє вчитель [3, 64]. Отже, образне порівняння ритуалу з хитромудрим візерунком на білому полотнищі (тобто, якщо розглядати це в етико-соціальному розумінні, то на тлі моралі) підкреслює характер його функціонального призначення, а саме – втілення в життя моральних властивостей особи завдяки особливому переліку ритуальних дій.

Ритуал здатний впливати на рівень розвитку тих чи інших моральних властивостей: “Поважливість без ритуалу втомлює, а обережність без нього веде до боягузтва; при сміливості без ритуалу піднімають смуту, від прямої без ритуалу стають нестерпними” [3, 91]. Цей афоризм засвідчує, що мораль і ритуал є не відокремленими, а скоріше паралельними структурами Конфуцієвої доктрини: вони міцно взаємопов’язані, а їхні прояви принципово впливають один на одного. “Бути людяним – це означає перебороти себе та вдатися до ритуалу” [3, 113]. Тобто, як і “жень”, “лі” не є вродженим природі людини, тому що, за мислителем, для його досягнення потрібно “перебороти себе”, тобто перебороти свій характер і, як ми вже знаємо, саму індивідуальність людини через підпорядкування загальній соціалізації. Лише завдяки вивченню та втіленню в життя ритуальних настанов “цзюнь-цзи” може посісти відповідне йому

місце в соціальній ієрархії: “Хто не вивчає ритуал, тому не знайти свого місця” [3, 147].

Отже, категорія “лі” у Конфуцієвій етиці посідає центральне місце. Поряд з моральними доброчесностями ритуал сприяє формуванню характеру доброчесного мужа і, крім того, втілює його позитивні внутрішні властивості в життя соціуму. Завдяки цьому він виступає в ролі безпосереднього механізму гармонізації соціально-політичних відносин у державі та виконує антиентропійну функцію в різних сферах життєдіяльності Піднебесної.

Ритуальні норми “лі”, які зародились ще в міфотворчі часи, пройшли до сучасності Конфуція тривалий шлях. Сфера їх впливу була надзвичайно широкою: починаючи від сакральних жертвопринесень Небу та закінчуючи нормами шлюбно-сімейних відносин. Велика кількість стародавніх обрядів та церемоній у середині I тис. до н.е. вийшла з активного використання, лишаючись у пам'яті народу лише у вигляді згадок у стародавніх канонах чи творах усної народної творчості. Значна кількість ритуалів зберегла свою загальну сутність, але трансформувала деякі деталі. Політичний занепад китайської держави в період Чжаньго, сучасний Конфуцію, крах інституту єдиної централізованої влади, криваві князівські міжусобиці, головною метою яких був захват центральної влади в Китаї, призвели до викривлення та змішання ритуальних палацових нормативів, які з найдавніших часів до того моменту лишались непорушними та були показниками збереження субординації між чиновниками різних рівнів. Проводирі бунтівних кланів, намагаючись підняти свій авторитет, посягали на ті ритуальні церемонії (жертвопринесення, музика, танці), які споконвіку виконувались виключно в імператорському палаці та були символами імператорської влади. Ці дії були проявом великого свавілля і не лише підривали основи центральної державної влади, а й мали грандіозні наслідки в соціально-етичному полі китайської культури. Міцні устої ритуальних традицій були розхитані, а разом з ними – і звичаї та порядок у народі, бо китайські ритуали завжди виконували функцію гармонізуючого фактору. У зв'язку із занепадом культурних традицій соціум мав гостру потребу в новій, розрахованій на виправлення моральних пороків, етичній доктрині, яка сприяла б реставрації та відродженню традиційних позитивних

моральних устоїв та ритуальних традицій (саме в реставрації, а не у введенні нових, бо вектор прагнення китайської культури незмінно спрямований у минуле). Саме тому певну “ретроградність” Конфуція слід визнати як адекватну відповідь на критичну ситуацію в китайській культурі.

Однак навіть зважаючи на це слід відзначити, що доктрина мислителя щодо ритуалу пройнята немалою часткою догматизму та консерватизму. Конфуцій категорично відкидає зміни та спрощення обрядових дій, які існували в ті часи в китайському суспільстві, та наполягає на буквальному відродженні традицій ритуального минулого: “Відповідно ритуалу государя потрібно вітати на вході до зали. Але тепер вітають після того, як він уже увійшов до зали. Це є проявом зарозумілості. І хоч я йду проти всіх, але вітаю його, стоячи на вході до зали” [3, 96]; “Цзи-гун хотів покласти край звичаю приносити в жертву барана в перший день місяця. Вчитель сказав: “Ти турбуєшся про барана, а я турбуюсь про ритуал” [3, 66]. Звісно, що введення (спроба відтворення) таких суворих ритуальних норм суперечило характеру вже закріплених в історичній свідомості людей спрощень. Навіть найближчий учень Конфуція пропонує змінити застарілий ритуал жертвопринесення, однак мислитель категорично проти цього: головним фактором упорядкування звичаїв у Піднебесній він вперто вважає безперечне дотримання стародавніх ритуальних церемоній.

Сам Конфуцій також намагався ретельно виконувати ритуальні обряди в усіх можливих проявах своєї діяльності. У “Лунь юй” знаходимо опис виконання ним ритуальних дій, якому навіть присвячений окремий розділ. У ньому знайшли місце відомості про ритуальний одяг, харчування – у буденні дні та в дні посту, а також опис кількох ритуальних обрядів у виконанні Конфуція. “Коли він держав скіпетр князя, то, здавалося, згинався весь, наче не міг втримати. Він підіймав його, наче в поклоні, опускав додолу, немов збираючись щось передати, з трепетливим виглядом та наче зміненим обличчям, йшов обережно, як по перекладині, дрібними кроками” [3, 102]; “Коли князь наказував йому прийняти гостей, він наче і в обличчі мінився, і ноги у нього наче підгиналися. Він вклонявся по бокам сановникам, які стояли поряд з ним, підіймаючи до грудей складені руки, при цьому його одяг не збирався у зборки, та поспішав

уперед, простягнувши руки, немов крила. А коли гості відходили, обов'язково доповідав: “Гості вже більше не обертаються” [3, 101-102].

Отже, розглянувши методи реставрації ритуальних традицій та спосіб взаємозв'язку між основними домінантами етичної доктрини Конфуція – ритуалом та мораллю – як абстрактними етичними категоріями, звернемося до проблеми практичного втілення ритуальних норм, тобто до питання про те, в який же спосіб обрядові традиції впливають на типову етичну характеристику “цзюнь-цзи” як безпосереднього їх носія.

Китайським ритуалом просякнуті всі прояви життєдіяльності “цзюнь-цзи”. Щодо способів їх застосування конфуціанські “лі” виходять далеко за межі того ритуалу, який зароджувався за архаїчних часів: вони охоплюють майже суцільно всю сферу так званої культурної поведінки. Внутрішньо “лі” також значно відрізняються від комплексу вже відомих Китаю того часу церемоній. Емоційно-змістовно Конфуцієві “лі” наближуються до архаїчних ритуальних дій, виконанню яких властиві велике внутрішнє напруження та активне співпереживання розвитку ритуального сценарію. “Лі” у тлумаченні Вчителя накладають суворі обмеження на вчинки людини – таким чином, що індивід дістає можливість здійснювати лише ті дії, які входять до ритуальних норм. Крім того “лі” контролюють слова та мову доброчесного мужа.

Обмежується і сфера контакту з навколишнім світом, оскільки “лі” нормують не лише діяльність самого індивіду (тобто те, що “виходить” безпосередньо від нього), а й ті прояви його оточення, які так чи інакше здатні впливати на людину. Іншими словами – те, що “входить” у людину, що вона здатна сприймати органами чуття, те, що може викликати в ній відповідну реакцію: “На те, що не відповідає ритуалу, не можна дивитися; те, що не відповідає ритуалу, не можна слухати; те, що не відповідає ритуалу, не можна говорити; те, що не відповідає ритуалу, не можна робити” [3, 113], – ось якою є Конфуцієва настанова.

Крім суворого контролю за словами, діями та обмеження контактів з навколишнім світом (як-то “не дивитися”, “не слухати”), Конфуцієвий “цзюнь-цзи” повинен обмежувати навіть сферу своїх знань та освіти: “доброчесний муж, оволодіваючи вченістю, може межу не перейти, якщо буде себе стримувати правилами ритуалу” [3, 84].

Приділяється значна увага врегулюванню обсягу знань, якими має володіти “цзюнь-цзи”. Про цю особливість свідчить те, що наведена сентенція повторюється, як особливо важлива, і в іншому розділі “Лунь юй”. Крім того, схожі висловлювання у збірці взагалі непоодинокі – натрапляємо ще на кілька сентенцій, в яких йдеться про кончу потребу обмежувати й контролювати якість і обсяг знань, котрі отримує людина.

Більше того, Конфуцій навіть визначає перелік книг, які (і жодні інші) слід використовувати як джерела освіти. Серед них – кілька давніх збірок, у кожній з яких міститься вузько галузева інформація. Так, в одній – з історії Стародавнього Китаю (“Шу цзин”), в іншій – про пісні та гімни з народного життя, перекази про міфічних героїв та мудрих легендарних правителів (“Ши цзин”), у третій – різноманітні ритуали та обряди – від сімейно-побутових традицій до урочистих ритуалів імператорських жертвопринесень Небу (“Лі цзи”) тощо.

Згідно з даними стародавніх переказів та хронік є підстава вважати, що мислитель особисто коментував та редагував матеріали деяких давніх канонів, серед яких з найбільшою певністю можна назвати такі, як “Ши цзин” та “Лі цзи”. Пізніше, коли конфуціанство стало державною ідеологією Китаю, ці джерела, а також і сам “Лунь юй”, були канонізовані та протягом майже двох тисячоліть входили у програму обов'язкової освіти. “Хто не вивчає Пісень, не може нічого сказати... Хто не вивчає ритуалів, тому не знайти свого місця” [3, 147], – підкреслює Конфуцій, а сам про себе твердить: “Я надихаюсь Піснями, шукаю опори в ритуалах та завершую музику” [3, 93].

Таким чином, хоча освіченість поціновувалася як невід'ємна властивість добродісного мужа, її рівень підлягав суворій регламентації: обсяг знань контролювався, визначався перелік дозволених джерел навчання. Адже і характер, і спосіб отримання знань мали, за доктриною Конфуція, відповідати нормам ритуалу.

Отже, функції Конфуцієвого “лі” аж ніяк не обмежуються регламентацією зовнішніх, соціальних проявів особистості. Одним з важливих, якщо не найважливішим призначенням ритуалу є ретельний контроль саме за внутрішнім станом людини, що провадиться, зокрема, через вибірковість музичних ритмів (а музика, зрозуміло, справді здатна значно впливати на настрій людини), а також вимоги

глибокого емоційного співчуття будь-яким ритуальним маніпуляціям.

Коротко підсумуємо. Як ми бачили, “лі” у тлумаченні Конфуція приховує в собі величезний семантичний матеріал. Як абстрактна категорія, “лі” невідмежує від “жень”. Обидва принципи приховують у собі могутній гармонізуючий потенціал: “жень” – у сфері моралі та світовідношенні людини, “лі” – як головний фактор, спрямований на регулювання взаємовідносин між людьми, тобто як засіб соціальної “упорядкованості”. Особливістю проявів “лі” та “жень” є їхня міцна взаємозалежність: суспільство потребує порядку, тобто ритуалізації, але вона може відбутися лише після того, як втілиться в життя ідеальний образ високоморальної особи “цзюнь-цзи”, тобто посередництвом суцільної моралізації суспільства. Ідеальна мораль та моральність здається Конфуцію внутрішнім потенціалом та фундаментом здорового соціуму. А механізмом їх втілення мислитель вважає “ритуал”, якому з моменту його зародження у китайській культурі притаманна місія глобальної антиентропійної функції. У практичному плані, тобто щодо реального впливу на людську особистість, “лі” проявляється в ретельно укомплектованому переліку ритуальних норм та настанов, які показують моральне обличчя доброчесного мужа. Загалом, “лі” накладає жорстку регламентацію на внутрішній світ людини та спосіб її соціальних проявів через: втілення ритуальних церемоній, які просякають усі сфери життєдіяльності людини; суворий контроль за мовою і способом висловлювання своїх думок; вибірковість знань (освіти); ритуалізацію музики; суворе підпорядкування емоційно-чуттєвого стану характеру обрядового акту.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Торчинов Е.А.* Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. - СПб. : Азбука-классика, 2007. - С. 60.
2. *Козий С.* Дао – Лао Цзы, Конфуций и Кант в дискурсе Свободы.
3. *Луньей.* Изречения // Конфуций. Я верю в древность. – М. : Республика, 1995.

Усик А.В. Культура Китаю в дискурсі свободи: Конфуцієвий ритуал.

Тема свободи є наскрізною для західної філософської традиції. Питання її тлумачення бентежило філософський дискурс Заходу з часів античності, знаходило свої варіанти у Середньовіччі, трансформувалося в Нові часи. У сучасному вигляді, але в мультиверсному розумінні, представлено постмодерністською філософською традицією. Автор статті порушує питання розуміння поняття «свобода» східною філософською традицією на прикладі раннього конфуціанства. Відзначається, що розуміння теми свободи у філософії у Давньому Китаю докорінно відрізняється від західного. Пояснюється, що терміна «свобода» в давній китайській традиції власне не існувало. Це поняття розумілося філософськими течіями Китаю як само собою зрозуміле, а щодо конфуціанської традиції воно розчинялось у головних для неї питаннях – про природу людину та способи гідної соціальної взаємодії.

Ключові слова: свобода, дискурс свободи, конфуціанство, вчення Конфуція, китайська філософія.

Uysk A. China's Culture in the Discourse of Freedom: The Confucian Ritual.

The theme of freedom is through the western philosophical tradition. The question of her confinement was confused by the philosophical discourse of the West from the time of antiquity, found its variants in the Middle Ages, transformed into New Times. In the modern form, but in a multiversive sense, is represented by a postmodern philosophical tradition. The author of the article raises the question of understanding the concept of "freedom" by the Eastern philosophical tradition on the example of early Confucianism. It is noted that understanding the theme of freedom in philosophy in Ancient China is radically different from the West. It is explained that the term "freedom" in the ancient Chinese tradition actually did not fall asleep. This concept was understood by the philosophical currents of China as a matter of course, and as for the Confucian tradition, it was dissolved in the main questions for her – about the nature of man and the ways of decent social interaction.

Key words: freedom, discourse of freedom, Confucianism, Confucius doctrine, Chinese philosophy.

УДК 141.144:94

Р.А.Горбань,
*кандидат філософських наук,
в. о. професора КППДМ ЛНАМ*

ПЕРСОНАЛІСТИЧНЕ ВИЗНАЧЕННЯ ІСТОРІЇ ЧЕСЛАВОМ СТАНІСЛАВОМ БАРТНІКОМ

Сучасний світ не просто перебуває на зламі епох, а переживає докорінну зміну цивілізаційних парадигм, позначену глибокими кризовими явищами в усіх соціально-культурних сферах, це спричиняє песимістично забарвлені прогнози щодо історичного розвитку людства. Так, у контексті філософського осмислення закономірностей історичного процесу вже з другої чверті минулого століття почали з'являтися дефініції історії, які включають виразно негативні конотації в її визначеннях на кшталт «зіткнення цивілізацій» (С.Гантінгтон, 1992), «страху перед історією» (М.Еліаде, 1949), «футурошоку» (Е.Тоффлер, 1970), «кінця історії» (Ф.Фукуяма, 1992), «ілюзії кінця або припинення подій» (Ж.Бодріяр, 1992) і т. п. У цьому контексті найважливішим потребам сучасності відповідають філософські системи, здатні генерувати телеологічний погляд на історію, який відкриває перспективу позитивного розвитку змін у дійсності та дає людству впевненість у майбутньому. Персоналізм як система філософсько-релігійних поглядів створює можливість позитивно досліджувати історію, визнаючи в ній телос і виходячи з усвідомлення історичності особи.

Наш сучасник, польський філософ-персоналіст і католицький теолог Чеслав Станіслав Бартнік, розбудовуючи на філософсько-релігійних засадах протягом кількох десятиліть систему реалістичного універсального персоналізму, формулює в її межах власне розуміння історії безпосередньо зумовлене категорією особи. Оскільки в українській релігієзнавчій науці доробок Ч.С.Бартніка концептуально не розроблявся, ми маємо на меті з'ясувати головні аспекти у концепції історії польського персоналіста.

Персоналістичну інтерпретацію історії Ч.С.Бартнік пропонує у статті з відповідною назвою «Персоналістична концепція істо-

рії» (1973). У розумінні польського філософа, поняття «історія» містить два основні аспекти: об'єкта, який включає події, факти, ідеї; і суб'єкта, який пов'язаний зі ставленням, оцінкою та інтерпретацією історичних фактів і подій. У персоналістичному підході головним у трактуванні історії постає аспект суб'єкта, оскільки важливим є не те, що і як відбувалося, бо це тільки тло, а задля чого і що означало, яку вагомість і який сенс має. На думку Ч.С. Бартніка, найбільш адекватною категорією герменевтики історії слід вважати особу та будь-яке існування у фізичному значенні, оскільки саме існування надає реальності буттю. З цієї причини існування становить об'єкт історії та розглядається передусім. Таким чином постає завдання дослідження й інтерпретування дійсності персональної екзистенції, а історія стає пізнанням екзистенції завдяки екзистенції людини – людиною, особи – особою. Живучи, діючи, творячи, людина стає істориком власної особи, формує свою історію, саму себе. Цей процес набуває вигляду автоісторії [8, 137].

Розробляючи в подальших філософсько-теологічних працях персоналістичну концепцію історії, польський учений у трактаті «Христос як сенс історії» (1987) подає більш глибоке розуміння та тлумачення історії як явища. Він формулює думку про те, що в аспекті об'єкта історія означає процес здійснення, творення, безнастанний генезис як усього буття в цілому, так і окремих його проявів, але у співвіднесенні до особи, у межах конкретних і всеосяжних. Натомість в аспекті суб'єкта історія постає як універсальна наука, яка не обмежується тільки засвідченими емпіричними фактами, які відбувалися чи відбуваються в різних середовищах, а сягає внутрішніх, глибинних явищ дійсності, насамперед буття особи. Важливо, щоб це внутрішнє пізнання відбувалося в реальний спосіб і проявлялося за посередництвом самого персонального буття за допомогою слів, слідів існування чи інших знаків [1, 33].

Історія, у визначенні Ч.С. Бартніка, – це особлива дійсність, що безперервно постає в новому прояві перед кожною людиною, яка хоче її пізнавати та пізнає. Тому історичне пізнання має персональний характер як дійсність, що «дозріває» у свідомості та самоусвідомленні людської особи. Оскільки людина пізнає цілим своїм особовим єством, тобто не лише через досвід, що відображає дійсність у її зовнішніх зв'язках, доступних живому спогляданню, а й

духовно, то історичне пізнання має не лише емпіричний, а й надприродний характер. Польський філософ стверджує, що в процесі історичного пізнання «людина може охопити всю дійсність – і природну, і надприродну – в її історичному здійсненні та реальності» [8, 142]. На переконання Ч.С.Бартніка, саме особова сутність людини надає їй змогу пізнавати, розуміти й тлумачити обидва виміри буття – природний і надприродний.

Як католицький філософ і теолог Ч.С. Бартнік робить принципове для його системи філософсько-релігійних поглядів зауваження про те, що історія становить персональну категорію також з огляду на головних діючих осіб – Бога і людину. У трактаті «Теологічна методологія» (1998) він стверджує, що оскільки історію творять Бог і людина, то історичність та історія – це завжди персональна дійсність і реалізується вона незмінно в якійсь особі. Особа виступає суб'єктом історичного процесу, а решта: місце, час, матерія – об'єктами історії. Хоча особа передусім є суб'єктом, тим, хто формує та творить історію, впливає на її процеси та визначає хід подій, однак певною мірою особа теж виявляється об'єктом історії. Таким чином особа розглядається польським ученим як «схема» і «категорія історії» [5, 304]. На цій підставі історія постає як сила, яка формує найвищого рівня персоналістичну категорію. Історію не слід трактувати як сукупність фактів і критичне їх дослідження, адже вона набуває обрисів і стає зрозумілою тільки в категоріях особи. Історія сполучає прості і складні факти, індивідуальні і суспільні, матеріальні і духовні, з'єднуючи в ціле пізнання, інтерпретації, зовнішні дії, слова, долі, екзистенції – усе, що «знаходить свій особливий зміст, сенс, наповненість, єдність і цілісність у категорії особи» [5, 304].

У статті «Історичне мислення в теології» (1976) Ч.С.Бартнік висловив думку, що в такому значенні історія постає ще й як антропологічна наука, спосіб розуміння явищ у конкретних історичних особах. При цьому всі факти, події й явища, які спостерігає та зауважує людина, стають знаками особового буття дійсності, зокрема самої людини. Ці знаки творять певну систему символів, мову спілкування Бога і людини. Йдеться про «історію спілкування та відносин Бога і людини, які творять історію» [6, 92]. Вона також є реальною історією цих відносин і взаємин між людськими

особами, тобто суспільства. Історія як наука не оперує категоріями ймовірності, а знаходить, прочитує й інтерпретує реальні факти, явища, події, реальних осіб і формує систему персональних знаків і відносин, прагнучи задіяти всю структуру людської особи, щоб створити умови спілкування з іншими особами, прочитати ці знаки та зуміти правильно їх інтерпретувати. Усе це спирається на об'єктивну реальність, тому, маючи її за відправну точку, історія як наука спрямована на об'єктивність. Оскільки у світлі категорії особи застосовуються і використовуються різні елементи персонального пізнання, то Ч.С. Бартнік пропонує розглядати історію саме в цій категорії, доповнити її та підкреслити центральне місце в дослідженні й трактуванні історичного процесу.

Людина, будучи об'єктивним центром світу, може пізнавати історію і стає ключем до розуміння її структури. З огляду на це історія повинна базуватись на зв'язку зовнішньої, об'єктної сфери з внутрішньою, суб'єктною. На переконання Ч.С. Бартніка, персоналістичне визначення історії має об'єднати в цілість об'єктивне і суб'єктивне, які зазвичай розмежовуються та протиставляються одне одному. У традиційному підході до історії бракує комплексного підходу, адже до уваги береться лише зовнішньо матеріальна діяльність людини. В еволюціоністично-персоналістичній концепції особа вважається основою побудови об'єктивно-суб'єктивної науки. Людство, вдивляючись у свою особову структуру, може пізнати сенс історії, і навпаки – вдивляючись у цілість історії, відкриває істотні риси своєї структури. В обох випадках значну роль відіграє суб'єктивність (властивості, вміння, задатки особи), яка поєднуючись зі свідомістю, дає змогу відкрити певну реальність в універсальній історії. Відтак дійсність постає впорядкованою, гармонійно вписаною в оточення людської особи, людина починає краще зауважувати, пізнавати та розуміти. З погляду об'єктивно-суб'єктивної специфіки людина постає як найвища норма та свідок істини. У статті «Особовий сенс сучасної історії» (1982) Ч.С. Бартнік однозначно стверджує, що абсолютний сенс історії безпосередньо пов'язаний з категорією «особи» і «повинен бути об'єктивним, суб'єктивним, індивідуальним, суспільним, а в підсумку – персональним» [7, 9].

Розглядаючи сенс історії польський філософ бере до уваги три її основні площини: індивідуальну, суспільну та загальну, яка стосується

всього світу. Перша включає факти, події, досвід, процеси життєвої екзистенції окремої особи. Сенс історії в цьому випадку – це щось інше, ніж сенс життя, оскільки стосується сфери подій і дій. Сенс історії в індивідуальному вимірі досить складно встановити, оскільки він вбудований в історією спільноти і тісно пов'язаний із системою цінностей суспільства та сенсом діянь спільноти: сім'ї, родини, народу. Надає його людині особове буття та буття суб'єктом, причому активним, дієвим, динамічним, який творить, впливає, визначає, пізнає, формує. Сенс індивідуальний і суспільний є взаємно зумовленими. Суспільство у своїй спрямованості до повноти реалізації свого особового спільнотного буття повинно сприяти реалізації повноти особового буття кожного члена суспільства. У зв'язку з цим, за словами Ч.С.Бартніка, «розвивається та твориться більш глобальний сенс усієї історії, відчуття процесів, змін, екзистенції, спрямування на майбутнє» [7, 10]. У статті «Реальність особового сенсу історії» (1981) філософ обстоює думку про те, що індивідуальний і суспільний формують універсальний сенс історії [11]. У «Пролегоменах до обговорення сенсу історичного» (1979) польський персоналіст стверджує, що людська особа, від першої миті свого існування, перебуваючи на шляху осягнення сенсу власної історії як макроісторії, так і мегаісторії, виступає основною засадою історичного сенсу, тому «історія постає як діяння людини і суспільства в межах усієї дійсності» [10, 27].

У дохристиянських концепціях історії людина не мала історичного характеру, лише християнство сформувало ідею лінійної історії, довершеної і цілеспрямованої, сповненої надії, оптимізму та сенсу, яка має чітко окреслений початок і кінець. У публікації 1980 року «Історичність людини з персоналістичного погляду» Ч.С.Бартнік зазначає, що «часопростір, створений Богом водночас зі світом, являє об'єктивний вимір подій, реалізації, здійснення, вдосконалення людської особи та всієї дійсності» [3, 9]. На думку філософа, основу історичної реальності людини становить її особове буття, створення її за подобою Бога, який є Особою, що відзначається існуванням, буттям, дією, активністю. Це творить особову структуру людини і надає реальності людському буттю. Таким чином, у персоналістичній концепції польського мислителя особа постає як основний принцип та інтегруюча засада універсальної

історії світу і людства.

У християнстві історія має христоцентричну структуру, оскільки в центрі світу та життя кожної людини стоїть Христос, який прийшов у світ від Отця, здійснив у ньому людську й Божу історію та повернувся до Отця, збагачений людським єством і земною історією. Ісус зробив історію людини своєю історією, втілившись у ній як Божественна норма і форма. Він визначив схему історії: подібно Христу, кожна людина походить від Бога, прямує далі світом, його земною історією та в кінці повертається до Отця. Людина має свій початок у народженні та свій кінець через входження в Царство Небесне, яке співзвучне спасінню. Історія Христа й історія людини тісно пов'язані та проходять тим самим шляхом. Універсальна історія не була б реальною і не мала б сенсу, якби не було Христа – її центру й сенсу. Польський дослідник М.Ковальчик зауважує, що для Ч.С.Бартніка історична людина як особа не може бути цілком зрозумілою без віднесення до Христа та Бога, тому католицький персоналіст розглядає Ісуса Христа як принцип руху людини в її особовому бутті вперед, принцип розвитку особи та її вдосконалення [15, 184].

У праці «Історія філософії» (2000) Ч.С. Бартнік зазначає, що більшість філософських напрямів не бачать реальності історії, тимчасом у самій філософії слід спостерегти історичну онтологію, тобто історичне буття на основі існування як фундаменту реальності. Історія – це не лише час і простір як основні координати дійсності, не самі події, а динаміка існування та внутрішня, спрямована на особу, структура дійсності. Польський персоналіст стверджує: «Історія і особа – це дві структури існування, які взаємно зумовлюються та доповнюються, а водночас дві категорії, зрозумілі тільки завдяки одна одній» [2, 553]. Особа є і, водночас, постійно розвиваючись, стає собою, тобто особа – це динамічний процес. Немає історії без особи, як немає особи без історичних секвенцій. Цей взаємозв'язок поглиблює те, що історія означає як дійсність в аспекті об'єкта (те, що стається), так і дійсність в аспекті суб'єкта (всю людську особовість) в її здійсненні та розвитку. Звідси «історичне» – це те, що особове, діяння особи в індивідуальному та спільнотному вимірах. Дійсність стає собою завдяки динаміці існування, секвенції подій, розумним діям і набуттю сенсу завдяки особі.

Залежно від особового суб'єкта Ч.С.Бартнік розрізняє чотири сфери історії: мікроісторія – те, що «відбувається в межах внутрішнього світу індивідуальної особи»; макроісторія – те, що «відбувається в рамках спільноти (спільнотної особи)»; мегаісторія – «діяння всього людства»; паністорія – діяння всього всесвіту та всієї дійсності [2, 553]. Усі сфери разом творять омегальний світ і його історію.

Теологія історії послуговується поняттями й концепціями філософії, теології та загальнолюдської думки, натомість Ч.С.Бартнік пропонує творити й творить персоналістичну теологію історії, яка займається істотою, розвитком і сенсом дочасної екзистенції людини в її особовому бутті. У статті «Персоналістична теологія історії» (1964) він зазначає: «Тому не використовуються і не творяться тут якісь нові, особливі терміни чи поняття – вони базуються на нових принципах систематизації та інтерпретації історичного буття, процесу» [9, 285]. На переконання польського персоналіста, християнська концепція історії принципово відрізняється від поганських концепцій і значною мірою від іудейської, оскільки має христоцентричну і персоналістичну структуру та найбільше з-поміж усіх підкреслює сенсовість історії, яка остаточно має трансцендентний характер. Філософ зауважує: «Час історії в християнському розумінні як для індивіда, так і для всього людства, можна позначити прямою лінією, яка має конкретний початок (створення) та добігає «вічності» в пункті остаточного приходу Христа» [9, 287]. Ч.С.Бартнік припускає, що час має неабсолютний і непервинний характер, а є функцією, властивістю буття, яке не вважається самим існуванням. Тому поняття «часове» – це властивість творіння, яке належить до того, що позначене часом, знаходиться у ньому, живе, діє. Те, що мало місце в історії, було приготуванням, а майбутнє є здійсненням, реалізацією. Тому час, на переконання польського мислителя, відзначається рисами творчості та послідовності.

Християнство ніколи не прив'язувало історію виключно до космосу, природи чи суспільства як первинної категорії, що спостерігалось в інших системах, оскільки в його релігійному вченні уся позаперсональна дійсність відіграє важливу, але не головну роль, вона набуває особливого значення в діалозі людини з Богом, але завжди є другорядною в універсальному підході до питання історії. Уся позаперсональна дійсність розглядається в історичній

перспективі у співвіднесенні з людиною. Найбільші зміни, розвиток, поступ у історичному процесі передусім стосуються людської особи чи спільноти осіб. Як підтверджує розвиток людства, весь історичний процес носить тривалий і цілісний характер. Пізнання, всі справи, вчинки, ідеї, креативна діяльність кожної людини зокрема творять внутрішньо зв'язану, цілеспрямовану цілість, що дає змогу говорити про цілісність історії та наявність у ній телосу. Як зауважує польський дослідник К.Гузовський, на підставі цього Ч.С.Бартнік розглядає персоналістичну цілісність історії, яка полягає в єдності індивідуальних історій окремих осіб, кожна з цих історій завжди перебуває у співвіднесенні до головної мети всієї, універсальної історії [14, 6]. Зазначений процес, як його розуміє Ч.С. Бартнік, не тяжіє у фаталістичний спосіб над людиною, а лише слугує середовищем розвитку людської особи й остаточно формується завдяки спільній дії Божої і людської волі.

У фундаментальній праці «Теологія історії» (1999) католицький персоналіст наполягає на тому, що історичний процес відбувається у площині існування людської особи, зумовленого зв'язками-відношеннями (*relatio*), основою яких виступає Бог як самодостатня у своєму існуванні Особа, істина і добро. Тому історичну реалізацію людини та її здійснення як особи в християнстві визначають як обожнення людини. У площині творіння це означає трансформацію дочасного у вічне, людського в божественне, малого у велике. Ч.С.Бартнік підкреслює: «Існує однакова історична сенсовість кожної людини, кожний має своє персональне місце в універсальному задумі Бога, однакові можливості здійснення своєї історичної місії, однаковий доступ до центру й остаточної мети історії, як і можливість усе це відкинути та заперечити» [12, 93]. На думку польського філософа, подібно до того, як Христос став тим, хто поєднав усі фрагменти, окремі події, факти історії в єдину цілість, надаючи їм спрямованості та сенсу, так і кожна людська особа об'єднує всю історичність у своєму особовому бутті, надаючи цілеспрямованості та динамізму. Польський богослов і релігієзнавець М.Русецький у контексті дослідження проблематики персоналізму, зокрема теологічного доробку Ч.С. Бартніка, зазначає, що в християнській концепції історія не обмежується тільки іманентним світом і видимою дійсністю, їй надається трансцендентний

характер, оскільки мета людського існування спрямована на майбутнє, досконале, повне, понадчасове існування та буття [16, 261].

Маємо зауважити, запропоноване християнством розуміння історичного поступу доповнює попередні концепції, відкриваючи в історичному процесі його сенс і значення, завдяки появі Христа, який персоналізує всю історію своєю Особою. Поряд з цим для формування пізнання історії та можливості тлумачення її зовнішньої й внутрішньої суті і значення не обов'язкове Боже об'явлення. Як відзначає Ч.С. Бартнік у статті «Історичність особи» (2001), історія сама по собі становить істотний вимір людини і може бути пізнаною у своїх «мікроплощинах чи мікромоделях типів і архетипів», християнське ж об'явлення, дане Богом, і подія Христа «становлять лише допомогу в повному зрозумінні історії та належної її інтерпретації» [4, 47].

У статті «Теологія історіософії» (2001) йдеться про те, що глибинне, внутрішнє значення історичного процесу відкривається тільки в надприродній, трансцендентній площині, оскільки, здійснюючись реально, в онтологічний спосіб, історія охоплює все буття, всі його виміри. Християнське об'явлення, трактуючи універсальну історію як одну єдину неповторну дійсність, спрямовану на певну мету, приймає також ідею здійснення подій лише раз. Усі події знаходять своє звершення в абсолютному кінці, метою якого є Бог, який, власне, і становить своєрідний фінальний пункт – Омегу. Про кінець світу і кінець історії відомо не лише з християнського об'явлення. Ідея кінця виникала в різних релігійних і філософських ученнях, про це щораз частіше говорить наука. Але, на переконання Ч.С. Бартніка, основні правила тлумачення діянь повинні мати історичний і персоналістичний характер, оскільки «Бог управляє світом і його історією за допомогою не фізичних законів, а персоналістичних, закорінених в особі» [13, 125]. Джерелом історії виступає Бог, який конкретизує її в особливий спосіб у Сині, а також у кожній людській особі. Християнська концепція історії побудована на структурі особи, передусім на особі Христа як Бога і Людини. Ісус Христос у цьому плані – це Історія Бога і Бог Історії. Бог дає онтологічну основу людським діям і запрошує до конкретних дій. Людина має здатність відповісти на цей крок Бога своїм вільним єством. Згідно з персоналістичною концепцією, історія світу у

двох її вимірах постає як підтвердження ідеї Бога, погодження з Ним або ж заперечення. Дія Бога і дія людини творять нові ситуації, події, історію. За словами польського філософа, «кожен крок, кожен поклик Бога переносить людину на новий етап, новий рівень, у нову епоху, новий, більш досконалий стан» [13, 125].

У персоналістичній інтерпретації Ч.С. Бартніка історія постає як діалог двох осіб, людини і Бога – двох воель, які її формують і творять. Тому у своїй остаточній сповненості та суті історія має особовий характер реалізації позитивних зв'язків-відношень (*relatio*) між людськими особами (горизонтальна площина) та між створеними особами і Особами Божими (вертикальна площина). Спільнота стає тим середовищем і засобом, що дає можливість кожній індивідуальній особі формувати та здійснювати ці зв'язки. Тому, на думку польського філософа, у християнському вченні сенсом історії є духовно-моральне вдосконалення людини, а саме – «формування свого найглибшого особового світу» [1, 349]. Але це можливе тільки у Христі, який надає людській особі сили в її особистій історії за допомогою вдосконалення свого єства прямувати до повноти особового буття у Христі.

Очевидно, що у філософсько-релігійній інтерпретації Ч.С. Бартніка історія є силою, яка формує вищого рівня персоналістичну категорію. Бартнікове визначення історії включає два аспекти: об'єкта, де історія виступає як безнастанний генезис буття, і суб'єкта, де історія постає як універсальна наука, яка сягає глибинних явищ буття особи. Польський персоналіст розглядає історичний процес як динаміку існування та внутрішню, спрямовану на особу, структуру дійсності. У його розумінні особа виступає своєрідною схемою і категорією історії, а історія – універсальною моделлю існування особи. Таким чином, історія і особа розглядаються мислителем як дві структури існування, які взаємно зумовлюють і доповнюють одна одну, і водночас як дві категорії, зміст яких можна розкрити лише через їх співвіднесення.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Bartnik Cz. St.* Chrystus jako sens historii / Czesław Stanisław Bartnik. – Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1987. – 355 s.
2. *Bartnik Cz. St.* Historia filozofii / Czesław Stanisław Bartnik. – Wyd. 2. – Lublin: Gaudium, 2001. – 596 s.
3. *Bartnik Cz. St.* Historyczność człowieka w ujęciu personalistycznym / Czesław Stanisław Bartnik // Roczniki Teologiczno-kanoniczne. – 1980. – № 27. – Z. 2. – S. 5–17.
4. *Bartnik Cz. St.* Historyczność osoby / Czesław Stanisław Bartnik // Osoba i historia: Szkice z filozofii historii / Czesław Stanisław Bartnik. – Lublin: Standruk, 2001. – S. 44–50.
5. *Bartnik Cz. St.* Metodologia teologiczna / Czesław Stanisław Bartnik. – Lublin: nakł. autora, 1998. – 512 s.
6. *Bartnik Cz. St.* Myślenie historyczne w teologii / Czesław Stanisław Bartnik // Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. – 1976. – № 19. – S. 91–93.
7. *Bartnik Cz. St.* Osobowy sens historii współczesnej / Czesław Stanisław Bartnik // Chrześcijanin w świecie. – 1982. – № 3. – S. 9–16.
8. *Bartnik Cz. St.* Personalistyczna koncepcja historii / Czesław Stanisław Bartnik // Biuletyn Towarzystwa Przyjaciół Teologii i Filozofii Chrześcijańskiej – 1973. – № 4. – S. 137–143.
9. *Bartnik Cz. St.* Personalistyczna teologia historii // Pod tchnieniem Ducha Świętego. Współczesna myśl teologiczna / red. ks. M. Finke. – Poznań–Warszawa–Lublin: Księgarnia św. Wojciecha, 1964. – S. 283–298.
10. *Bartnik Cz. St.* Prolegomena do dyskusji nad sensem dziejów / Czesław Stanisław Bartnik // Studia Filozoficzne. – 1979. – № 3. – S. 23–31.
11. *Bartnik Cz. St.* Realność personalnego sensu historii / Czesław Stanisław Bartnik // Studia Filozoficzne. – 1981. – № 7–8. – S. 3–9.
12. *Bartnik Cz. St.* Teologia historii / Czesław Stanisław Bartnik. – Lublin: Standruk, 1999. – 536 s.
13. *Bartnik Cz. St.* Teologia historiozofii / Czesław Stanisław Bartnik // Osoba i historia: Szkice z filozofii historii / Czesław Stanisław Bartnik. – Lublin: Standruk, 2001. – S. 124–125.
14. *Guzowski K.* Historia personalistyczna / K. Guzowski // Zamojski Kwartalnik Kulturalny. – 2001. – № 3–4. – S. 2–6.
15. *Kowalczyk M.* Człowiek jako historia / M. Kowalczyk // Bartnik Cz. St. Apologetyka personalistyczna. – Lublin: Standruk, 2004. – S. 181–185.
16. *Rusecki M.* Zagadnienie personalizmu w pracach badawczych wydziału teologii KUL (1968–1993) / M. Rusiecki // Roczniki Teologiczne. – 1996. – № 43. – Z. 4. – S. 249–263.

Горбань Р.А. Персоналістичне визначення історії Чеславом Станіславом Бартніком.

У статті розглядається філософсько-релігійна концепція історичного процесу польського філософа-персоналіста і теолога Ч.С.Бартніка та окреслюється його визначення історії. З'ясовано, що в персоналістичній інтерпретації філософа, історія постає як діалог двох осіб, людини і Бога, воля яких її формує і творить. Польський персоналіст розглядає історичний процес як динаміку існування та внутрішню, спрямовану на особу, структуру дійсності. У його розумінні особа виступає схемою і категорією історії, а історія – універсальною моделлю існування особи. Сене історії розглядається мислителем у трьох площинах: індивідуальній, суспільній і універсальній. Індивідуальний та суспільний є взаємо зумовленими і формують універсальний сенс історії.

Ключові слова: персоналізм, історія, особа, суб'єкт, об'єкт, Бог, людина, буття.

Gorban R. Personalistic Definition of History by Czeslaw Stanislaw Bartnik

In this article, the author provides insight into philosophical and religious concept of the historical process of Czeslaw Stanislaw Bartnik, a Polish philosopher-personalist and theologian, and demonstrates the way he defines history. History, as interpreted by the philosopher in a personalistic aspect, is a dialogue between two personalities, a man and God, whose wills form and create it. The Polish personalist considers historical process as the dynamics of existence and inward structure, aimed at the personality. He believes that a personality is a scheme and category of history, and history is a universal model of human existence. The thinker observes the crux of history in three planes: individual, social and universal. Individual and social ones are interdependent and form a universal essence of history.

Key words: personalism, history, personality, subject, object, God, man, existence.

УДК 141.31:116:114

О.Ю. Саковська
аспірантка НаУКМА

СВЯТИЙ ТОМА АКВІНСЬКИЙ ПРО РУХ ТА МІСЦЕ НА ПІДСТАВІ ФІЛОСОФІЇ ПРИРОДИ СТАГІРИТА

Середньовічна філософія багато чого запозичила у Античності, дещо модифікувавши під релігійні ідеї своєї доби, дещо залишивши без суттєвих змін. Св. Тома, один з найвідоміших представників Середньовіччя, в своїй філософії природи орієнтувався на переважно на Аристотеля, про що свідчить велика кількість коментарів до Стагіритового спадку. Вже в «Коментарях до «Фізики» [I, 1, 1, 4] Аквінат вказував, що рух є однією з визначальних характеристик тілесного суцього, у зв'язку із чим навіть диференціацію Аристотелевих природознавчих книг розглядав у зв'язку із поняттям тілесного суцього, чого не робив сам Аристотель. Глибше дослідження цієї теми в томістичній філософії спроможне краще прояснити історію ідей в перипатетизмі та історію філософії природи зокрема. Тому головна мета статті полягає у з'ясуванні взаємозв'язків Аквіната та Аристотеля в контексті проблеми руху в просторі та місця.

Якщо саму Стагіритову «Фізику» присвячено видам руху, то книга «Про небо та світ» конкретизує локальний рух (або ж рух у просторі) мобільного суцього [Ibid., I, 1, 1, 4], оскільки цей рух є першим, найпростішим, таким, що притаманний абсолютно всім тілам.

Розглядаючи фізику як науку про природу, Аристотель давав чітке визначення самої природи, вказуючи, що вона є принципом руху, що притаманний тілу по суті [Aristoteles. Phys. II, 1, 192b20–23]. Якщо не брати поки до уваги той факт, що рух може бути притаманний тілам у різній формі, а також не зважати на типологізацію руху, то варто зауважити, що природа – це не лише множина живих та неживих тіл, але і деякий внутрішній аспект, що уможливорює рух. Отже, оскільки природі речі відповідає рух, то це означає, що й природознавство буде дисципліною, що досліджує рух та рухоме суще, оскільки рух йому притаманний. Втім, в пізніших творах сам Аристотель пропонує додаткові визначення того, що буде об'єктом природознавства. Вже в творі «Про небо та світ» він уточнює, що

наука про природу повинна включати в сферу свого дослідження тіла та розміри чи величини (*magnitudines*) [De caelo, 268a]. І Аквінат, коментуючи цей трактат, прояснює, що, якщо природознавство вивчає природні речі, то слід враховувати, що «природними речами є тіла та розміри, а також все, що з ними пов'язане» чи їм притаманне [De caelo 1.1.1.7], а отже, йдеться також про їхні властивості, рухи та принципи, що стосуються згаданих вище речей. При чому, говорячи про розміри, Тома уточнює, що йому йдеться, приміром, про лінії та поверхні (*lineas et superficies*) [Ibid. 1. 1. 1. 7]

Цікаво, що в «De Principiis Naturae», що належить до більш раннього етапу інтелектуальної праці св. Томи, викладаючи вчення про принципи природних речей, Аквінат не говорить, що тіла є об'єктами природознавства. Це важливо з огляду на те, що в цьому тексті він чи не найбільше орієнтувався саме на Авіцену, а не на Аристотеля. А, згідно з Авіценою, об'єктом природознавства буде саме чуттєво осяжне тіло, оскільки воно є предметом зміни [Avicenna. Phys. 1, с. 1, sec. 1]. Але в трактаті «Про принципи природи» Аквінат ще не наважується дати таке визначення. Якщо для Аристотеля об'єктом дослідження буде природа як внутрішній принцип усього, оскільки вона уможлиблює рух, то для Авіцени – саме тіло як дещо ціле, чому природа і буде притаманна. Лише в більш пізніх трактатах, як ось в коментарях до твору «Про небо і світ», Аквінат нарешті говорить, що тіло входить в ту множину речей, які досліджує природознавство [De Caelo I. 1.1.6]. Таким чином Аквінат дає більш широке визначення об'єкту фізики, включаючи до нього також розміри, принципи та властивості тіл, які притаманні тілу від природи, а отже, він своїм підходом намагається стояти посередині між позиціями Авіцени та Аристотеля.

Втім, таке визначення вимагає деяких уточнень, адже геометр, приміром, теж працює з розмірами, але це не робить його фізиком. Ми пам'ятаємо, що об'єкти дослідження фізики та математики різняться включенням матерії в дефініцію речі, і тут цей принцип також буде актуальним. Так Тома пояснює, що геометр досліджує розміри як вимірювані кількості (*quanta mensurabilia*) [Ibid., I. 1.1.7], а фізик – з огляду на те, що розміри (лінії, поверхні тощо) є межами рухомого тіла. Коли ж йдеться про рух, то це поняття також потребує уточнення, адже, як каже Аквінат, під цим поняттям у визначенні

об'єкта науки Аристотель може мати на увазі і рух у просторі, і дії природних тіл, що впливають з їх руху [Ibid., 1.1.1.7]. А коли йдеться про тіло, то тут може йтися і про тіла як такі (наприклад, про камені), і про речі, що мають тіла, але визначальними для них буде не тілесне (наприклад, тварини, рослини чи люди) [Ibid., 1.1.1.7].

Поняття руху є принциповим для визначення тіла. Як вже було вказано, Аквінат під впливом Аристотеля пропонував розглядати природознавство як науку про рух та рухоме, що означало диференціацію субдисциплін фізики на підставі типологізації руху та рухомого. Сам св. Тома вказував, що порядок Аристотелевих природознавчих книг визначається типами руху та ступенями його досконалості [De Gen., Prooem.]. Як відомо, Аристотель розглядав рух у його зв'язку з рухомими об'єктами, що дозволяло йому типологізувати рух відповідно до деяких предикаментів [Aristoteles. Phys. 3.1.200b 33-201 a 3]. По-перше, йдеться про категорію сутності, в контексті якої можна говорити про рух як про процес зародження та занепаду (чи знищення). По-друге, про категорію кількості, через яку можна визначити рух як збільшення чи зменшення. Якщо ж йдеться про категорію якості, то тут матиме місце рух як якісна зміна. А щодо категорії місця можемо говорити про переміщення або, як називає його сам Аквінат, локальний рух (*motus localis*). Останній тип руху через дотичність до всіх тілесних суших, Аквінат вважає найдосконалішим [Див.: De Gen., Prooem. або De caelo 1.1.1.6]. Таким чином, якщо Аристотелева «Фізика» орієнтована на виклад загальних аспектів руху та його типологізацію, то саме цей останній тип руху визначає книгу «Про небо та світ», в якій викладено поступову конкретизацію руху щодо певних тілесних субстанцій та розкрито порядок природничого вчення Аристотеля через основні засади впорядкування тіл.

Першою такою засадою впорядкування є той аспект, що увесь тілесний універсум в міркуваннях є первинним щодо його частин [De caelo, Prooem. 3]. Цей аспект відображає порядок осягнення (*apprehensionis*) світу як процес переходу від загального до конкретного, що знову з такої ставить «Фізику» на перше місце серед Аристотелевих природознавчих творів. Другим аспектом є той принцип, згідно з яким прості речі передують змішаним. Цей принцип відображає порядок ускладнення і стосується радше вчення про елементи як найпростіші складові чуттєвого світу, а також того

виду руху, який визначається ними, тобто зародження, занепад та деяких посередніх процесів. Йдеться про: а) зінакшення (*alteratio*), яке цілком можна було б розглядати в межах руху як якісної зміни, але Аквінат схильний вважати це рухом до зародження як своєї мети; б) позбавленість (*privatio*) чи «не-існування в акті», яка є умовою зміни та постає одним з принципів існування акту зародження взагалі [De principiis c. 2, sec. 11], при чому йдеться про позбавленість як субстанційної, так і акцидентальної форми; в) зростання (*augmentum*), яке цілком могло б стосуватися руху як збільшення та зменшення, але для Аквіната зростання також пов'язане із зародженням.

Як вже було сказано, одним із визначальних моментів для Аквіната з точки зору руху тіл є вчення про величини (лінії, поверхні та, власне, тіла). Головне в величинах, що дозволяє типологізувати їх, це: а) кількість вимірів; б) дискретність (*подільність*); в) континуальність (*тривалість, неперервність*). Скільки існує величин, стільки ж має бути і вимірів, тож бачимо, що, згідно з перипатетичною позицією, можна говорити про три виміри. Один вимір притаманний лише лінії, що робить її максимально простою, але в той же час максимально недосконалою. Поверхня матиме два виміри, і лише тіло поділятиметься на три виміри [De caelo, 1, 2, 1, 10]. Цікаво, що тривимірність в деяких інших трактатах Аквіната стане головною ознакою тілесного сущого [Напр., в De ente, cap. 1], хоча надалі і бачитимемо, що цим визначення тіла не обмежується.

Ще одна причина, з якої виміри є актуальними для природознавства, полягає в тому, що саме рух уможливило перехід від однієї величини до іншої. Так, точка в русі буде лінією, лінія – поверхнею, а поверхня – тілом, що і виникає у зв'язку з дискретністю та континуальністю величин. І, отже, такий природний рух буде рухом недосконалих, але в напрямку удосконалення. Тож певним чином можна сказати, що рух притаманний не лише тілам як таким, але й іншим величинам, оскільки вони відображають тіло. Але у випадку тіл можна говорити про рух *per se*, оскільки вони рухомі щодо самих себе (*secundum seipsa*) чи своєї природи (*secundum sui naturam*), рух же інших величин можливий лише як *per accidens*, оскільки вони є межами тіла.

Очікувано, що рух може відбуватися з одного місця на інше (чи від одного стану в інший, залежно від формату руху). Втім,

виникає питання: яким чином взаємодіють поняття місця, простору, величини та самого тіла в межах перипатетичної філософії.

Як ми знаємо, просторовий рух – найдосконаліший серед рухів, оскільки стосується абсолютно всіх тіл, орієнтований на категорію «де?», тобто місця. І в цьому питанні Аквінат постає послідовним аристотеліанцем, вказуючи, що щодо простих тіл рух може бути прямим або циклічним, а щодо сумішей актуальним буде поєднання обох типів руху (приміром, це може бути рух по спіралі, яка поєднує і прямий рух, і циклічний) [Ibid., 1, 3, 2, 23]. Якщо ж змішане тіло має простий рух, то це буде зумовлено домінантним елементом в тілі, тож тіло рухатиметься щодо природного напрямку цього елемента [Ibid., 1, 3, 2, 41 або Ibid. 32]. Не беручи до уваги рух сумішей, ми повинні зосередитися на тому, яка принципова відмінність між циклічним та прямим рухом.

Для з'ясування цього аспекту Аквінат звертається саме до математики, оцінюючи роль прямих та спіральних ліній. Для нього є очевидним, що спіральна лінія є досконалішою, ніж пряма. Якщо йдеться про безкінечну пряму, то вона недосконала з огляду на те, що їй бракує кінця, вона не орієнтована на кінець-мету. Якщо ж йдеться про відрізок, то таку лінію завжди можна продовжити, тому вона також недосконала з тих же міркувань. Якщо ж говорити про циклічний рух, то він однозначно досконаліший, адже кожна його частина буде і початком, і серединою, і кінцем [Ibid., 1, 3, 2, 41]. Для Аквіната визначення руху через математичні поняття є валідним з огляду на те, що природні тіла надають чуттєвості математичним величинам [Ibid., 1, 3, 2, 24], а це означає, що математичний світ здатен не в повній мірі, але відображати світ чуттєвий, як ми вже переконалися.

Отже, прямий рух, оскільки він є недосконалим, буде притаманний недосконалим у своєму виді тілам. До того ж, прямий рух передбачає, що це буде рух з “ворожого” середовища на своє місце, а якщо річ не на своєму місці, то вона менш досконала, ніж та, що на своєму. Справді, місце є зовнішнім принципом руху, бо майже кожне тіло має прагнення втрапити на своє місце, в якому на неї чекає спокій. Тож коли річ на своєму місці, це означає, що воно реалізувало свій потенціал, досягло своєї досконалості. Кожен з елементів має певний потенціал, який йому необхідно реалізувати,

а також свій субстанційний порядок, який визначатиме, який сутнісний атрибут буде визначальним для цього чи іншого елемента.

Загалом просторовий рух орієнтований на центр, але циклічний рух буде рухом навколо центру, а прямий або рухом догори (відцентровим), або донизу (доцентровий). Саме прямий рух притаманний менш досконалим, але максимально простим тілам, які є елементами. Залежно від того, чи мають ці тіла атрибути легкості чи важкості, рух різнитиметься. Що ж до циклічного руху, то він буде притаманний досконалішим, аніж елементи, тілам, якими є саме небесні тіла.

Томістична традиція знає доволі потужні дискусії щодо того, яким чином тлумачити перипатетичне поняття «місця». Передусім, вони виникають з того, що не є цілком зрозумілою позиція самого Аристотеля щодо безмежного тіла, як вона була висловлена, зокрема, в кн. 5 «Фізики», а також конкретно щодо поняття місця в кн. 4 «Фізики». Чи варто розглядати місце виключно як простір, онтологічно визначений тілом, чи як самодостатню тривимірність, що так само онтологічно передує тілу (т.зв. «абсолютний простір»)? У «Фізиці» [255b11-13] Аристотель говорить про елементи як такі, що, залежно від того, притаманна їм легкість чи важкість, тяжіють до контрарного місця (до свого природного місця): легкі елементи (вогнь-повітря) тягнуться догори, у той час як важкі (земля-вода) – донизу. Це дає можливість припускати, що говорячи про місце, якого прагнуть тіла, ми в той же час і вказуємо: а) фінальну причину руху, оскільки тіла націлені на своє конкретне місце як на мету; б) формальну причину, адже місце, вже зайняте тілом, відображає його форму, за умови, що місце передує тілу в порядку існування; в) дієву причину руху, оскільки без можливості зайняти певне місце, тіло не спроможне здійснити рух. В такій інтерпретації, що була запропонована Хелен Ленг (Helen S. Lang) в роботі «The order of Nature in Aristotle's Physics: Place and the Elements», місце неочікувано постає надважливим конститутивом у впорядкуванні Всесвіту та актуалізації усього сущого. По суті саме місце за такої схеми постає фундаментом руху, і надалі, за словами Ленг, «місце – єдиний принцип, що визначає космос як ціле, і елементи, які складають усі природні речі та артефакти» [4, 100–101]. Втім, ще у Аристотеля зустрічаємо тезу про неможливість місця

бути ані формою, ані матерією, оскільки обидві не можуть існувати поза тілом, у той час як саме місце може [Aristoteles. Phys. 209b23], що вже передбачає, що в перипатетичній філософії місце не може грати роль матеріальної чи формальної причини. До того ж, як вказує Т.Ларсон, за умови розуміння місця як формальної причини ми банально зводимо його до форм-меж тіла¹ [Див.: 5, 450], з одного боку, що повністю нівелює тяжіння елемента до займання відповідного місця, тобто обґрунтовує нерухомість тіл. Це також, до речі, суперечить тезі про те, що місце може онтологічно передувати тілу, яке його займає. З іншого боку, як вказує Дж. Вайсхайпл, інша проблема полягає в тому, що, виходячи з даних перипатетичної філософії, ми не можемо розглядати місце як дещо самосуще поза тілом, оскільки виміри та величини є кількісними акциденціями, тож передбачають підмет, якому будуть притаманні, що й уможливорює їхнє існування взагалі [15, 180]. Більше того, осмислення самосущості простору-місця більш характерне для неоплатонічного світогляду, розуміння з точки зору поняття «абсолютного місця» Іоанна Філопона.

Загалом Вайсхайпл пропонує оцінювати місце в перипатетичній філософії з точки зору урахування того, що:

а) Рух відбувається з первинного місця на природне (те місце, що є метою, до якої прагне тіло).

б) Причиною руху (чи впорядкування суцього) не може бути сам простір. Радше щось всередині тіла, що штовхає його, або ж «оточення інших тіл», які сприяють руху саме цього тіла.

Для Вайсхайпла це означає, що йдеться про внутрішні активні та пасивні сили тіл, які й зумовлюють рух цих самих тіл. Для позначення цього Вайсхайпл використовує поняття «середовище» (*environment*) [Див.: Ibid., Р. 180–194]. Таке бачення аристотеліко-томістичного розуміння місця видається найбільш влучним, оскільки, з одного боку, не онтологізує місце, а з іншого, дозволяє визначати місце як просторові межі тіла, що включають ті ознаки тіла, якими вони наповнені, що зовсім не суперечить Аристотелевій дефініції місця в «Фізиці» [1 Phys., 211a12-211b30]. Це також збігається з тезою Дж. МакГінніса щодо того, що Аристотель всіляко намагався

¹ У значенні “shape”, а не “form”.

продемонструвати принципову онтологічну відмінність між тілом та місцем [Див.: 6, 51].

Загалом Аквінатове вчення про рух ґрунтується не просто на дослівному переказі Аристотеля. Св. Тома орієнтувався на врівноваження позицій Авіцени та Авероеса, що його ще вперше намагався здійснити Альберт Великий. Окрім того, що Авероес приписував Аристотелю думку, що рух нібито підпадає лише під категорію *passio*, він також мав розбіжності з Авіценою у питанні зв'язку руху та форми [3, 203–204].

Що ж є джерелом руху? Рух, очевидно, може походити від самої рухомої речі, або ж від рушія, який і уможливить цей рух. Тобто, можна говорити про рух самостійний та рух, зумовлений іншим. В той же час Аквінат говорить про два принципи руху: активний (яким у випадку людини, приміром, буде душа) та пасивний (як потенція, закладена в речі) [De caelo 1, 3, 2, 19]. Але при цьому ми можемо також говорити про рух природний (*naturalis*) та вимушений (*violentus*). Система видається доволі простою, втім, Т.Ларсон, досліджуючи проблему природного руху в неживих тілах, вказує на плутанину, що виникає через ототожнення вимушеного руху з рухом через діяча, а також природний рух з саморушійністю [Див.: 5, 555–559]. До того ж конфуз викликає цитата Аристотеля про те, що все, що рухається, рухається через інше, звідки б закономірно мало впливати, що ми не можемо говорити про саморушійність взагалі, а вона, втім, є. З іншого боку, наскільки необмеженою може бути така саморушійність? Приміром, говорячи про прагнення людини, ми знаємо, що її рух (а отже, і дії) буде зумовлений саме цим прагненням. Втім, людина може від свого прагнення відмовитися і нічого не чинити. Таким чином вона сама здатна вирішити, рухатися їй чи ні. З іншого боку, ми спостерігаємо рух серця, який Аквінат вважає циклічним [9]. І хоча джерелом його руху буде душа [Ibid.], воно, втім, не може бути зупинене самостійно, а потребуватиме для цього зовнішнього втручання.

Ларсон пропонує взяти обидва критерії для визначення свободи тіла в русі: а) вимушеність / природність; б) усвідомлена схильність до руху / неусвідомлена схильність до руху. Але при цьому не ототожнювати їх [5, 563].

Ця теза Ларсона демонструє нам, що зовнішній діяч може втру-

чатися в процес природного руху тіл, і в більшості випадків руху тілесного суцього воно так і трапляється. Приміром, елемент води, що домінуючий в воді океану, мусив би спричиняти рух вниз, або ж доцентровий рух, який і є природним для елемента води, адже він відображає субстанційний порядок цілого і сам має такий же субстанційний порядок, як і ціле (вода океану). Але через втручання вищих діячів, тобто небесних тіл, помічаємо переміщення хвиль, хоча при цьому не вся вода прибивається до берега, тож вода не є повністю самодостатньою в своїй діяльності, хоча більш природний рух, аніж прибивання хвиль до берега, годі й уявити [Див.: 10].

Окрім зовнішнього діяча важливими для руху будуть також ще деякі аспекти. Приміром, межа, при чому, як внутрішня, так і зовнішня. Адже очевидно, що тіло не може рухатися на те місце, де вже перебуває якесь інше тіло. Річ обмежена ззовні іншим тілом. Що ж до внутрішньої межі, то тут йтиметься про таку межу, далі якої таке тіло піти не зможе, аби не набути субстанційної зміни. Приміром, Т.Ларсон наводить такий приклад: бліде тіло людини цілком може набути певної зміни через засмагу. Але воно ніколи не стане прозорим, бо таким тіло не може бути за визначенням [15, 569].

Таким чином, як бачимо, тема просторового руху є доволі складною та неоднозначною і може містити різні рівні інтерпретацій. При цьому, чимало складнощів виникає саме в тих моментах, які Аквінат успадкував від Аристотеля без подальших уточнень та прояснень, як у випадку поняття місця. Загалом же св. Тома в різні періоди часу схильний по-різному тлумачити основні поняття природознавста Стагірита. І, якщо в більш ранній період Аквінат намагається узгодити позиції Аристотеля та Авіцені, то в період коментувань робіт Стагірита все більше відтворює аристотелеві тези та дефініції. Втім, саме розуміння поняття руху тілесного суцього допомагає з'ясувати, чим є людина, згідно з томістичною філософією, яке її місце в світі інших тіл та яким є її призначення.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Аристотель*. Физика / Аристотель // // Политика. Метафизика. Аналитика. – М.: Эксмо, 2002 ; СПб. : Мидгард, 2008. – 960 с. – С. 11–162.

2. *Avicenna*. The physics of the healing: Books I&II // A parallel English-Arabic text translated, introduced, and annotated by Jon McGinnis. – Provo : Brigham Young University Press, 2009. – 577 p.
3. *Baldner S.* Albertus Magnus and the categorization of motion / Steven Baldner // *The Thomist*. – 2006. – V. 70. – № 2. – P. 203–235.
4. *Lang H. S.* The order of nature in Aristotle's physics: Place and the Elements / Helen S. Lang. – Cambridge : Cambridge University Press, 1998. – 340 p.
5. *Larson T.* Natural motion in inanimate bodies / Thomas Larson // *The Thomist*. – 2007. – V. 71. – № 4. – P. 555–576.
6. *McGinnis J.* Penetrating Question in the History of Ideas: Space, Dimensionality and Interpenetration in the Thought of Avicenna / Jon McGinnis // *Arabic Sciences and Philosophy*. – 2006. – V. 16. – P. 47–69.
7. *Mullahy B.I.* Thomism and mathematical physics: A dissertation presented to the faculty of philosophy of Laval University to obtain a degree of Doctor of philosophy / Bernard I. Mullahy. – Rome, 1946. – 628 p.
8. *Thomas de Aquino*. De ente et essentia / Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. – Roma : Editori di San Tommaso, 1976. – T. 43. – P. 315–381.
9. *Thomas de Aquino*. De motu cordis, ad magisterum Philippum / Doctoris angelici divi Thomae Aquinatis Opera omnia. T.27. – Parisiis : apud Ludovicum Vives, Bibliopolam editorem, 1875. – P. 508–511.
10. *Thomas de Aquino*. De occultis operibus naturae ad quemdam militem / Doctoris angelici divi Thomae Aquinatis Opera omnia. T. 27. – Parisiis : apud Ludovicum Vives, Bibliopolam editorem, 1875. – P. 504–507.
11. *Thomas de Aquino*. De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum / Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. – Roma : Editori di San Tommaso, 1976. – T. 43. – P. 1–47.
12. *Thomas de Aquino*. In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio / Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. – Roma : Ex typographia Polyglotta S. C. De Propaganda Fide, 1886. – T. 3. – P. 1–257.
13. *Thomas de Aquino*. In librum primum Aristotelis De generatione et corruptione expositio / Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. – Roma : Ex typographia Polyglotta S. C. De Propaganda Fide, 1886. – T. 3. – P. 259–322.
14. *Thomas de Aquino*. In octo libros De physico auditu sive Physicorum Aristotelis commentaria / Thomas de Aquino. – Neapoli : M. d'Auria Pontificius Editor, 1953. – 658 p.
15. *Weisheipl J.A.* Space and Gravitation / James A. Weisheipl, O.P. // *The New Scholasticism*. – 1955. – V. 29. – P. 175–223.

О.Ю. Саковська. Святий Тома Аквінський про рух та місце на підставі філософії природи Стагірита

Статтю присвячено руху в просторі (т.зв. «локальному» руху), схильність до якого є визначальною ознакою тілесного сущого в перипатетичній філософії взагалі, та в томістичній зокрема. Засобами порівняльного методу та методу системного аналізу з'ясовано вплив Авіцени та Аристотеля на Аквінтове вчення про тіла в розрізі теми руху. Продемонстровано, що поняття місця підпадає під інтерпретацію і як просторових меж тіла, і як онтологічного інтегративного принципу сущого. Визначено хибність підходу, що передбачає ототожнення вимушеного руху та руху через діяча.

Ключові слова: рух, тіло, простір, виміри, місце, тілесне суще.

O.Sakovska. St. Thomas Aquinas on motion and place on the basis of Stagirite's philosophy of nature

The article is dedicated to the notion of local motion, which is the most important feature of bodily beings in peripateticism in general, and specifically thomism as the one of its form. By means of comparative approach and the method of system analysis on the basis of the original medieval sources, an influence of Avicenna and Aristoteles on Aquinas' teaching on bodies through the notion of movement is being explained. Also, the place of a local motion among other types of motions (e.g. generation, corruption, alteration etc.) is clarified, as well as a foundation of a hierarchy of dimensions (lines, surfaces and bodies). It is also shown that the notion of place has the twofold explanation: as dimensional limits of the body and an ontological integrative principle of beings. Equation of forced motion and motion through an agent is shown as misapprehension, whereas differences between both is explained.

Key words. Motion, body, space, dimensions, place, bodily beings.

УДК 502/504:001.101

Н.В. Анацька,
кандидат філософських наук,
старший викладач НТУУ «КПІ»

ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ СТАНОВЛЕННЯ ЕКОЛОГІЧНОГО ЗНАННЯ

У рамках сучасної освіти екологічні знання – важливий аспект у формуванні екологічної свідомості, а отже, вся освіта має бути екологічною. Водночас екологічні знання є сутнісною засадою екологічної освіти, яка передбачає засвоєння систематизованих екологічних знань і сприяє формуванню екологічної свідомості, тобто усвідомленню єдності людини й природи. Екологічні знання мають бути засадничими в технічних, економічних, гуманітарних знаннях, розкривати розуміння зв'язків людини з природою.

Сучасне суспільство дедалі більше уваги приділяє філософському осмисленню нових поглядів на екологічні проблеми. Вивченню екологічного знання присвячено значну кількість наукових досліджень як українських, так і зарубіжних авторів, серед яких можна виокремити певні наукові концепції. Єдиної думки щодо розв'язання екологічного питання не існує. Це пояснюється, з одного боку, складністю екологічної проблеми, а з іншого – недостатньою розробленістю теоретичних основ екологічного знання.

Упродовж останніх століть наукові уявлення щодо екологічного знання неодноразово змінювалися. Так, один з напрямів охоплює праці, присвячені вивченню теоретичних і методологічних аспектів, стану та перспектив розвитку зв'язків людини з природним середовищем. Його особливістю є механістичне уявлення про природу, можливості її приборкання та споживацьке використання природних багатств людиною як необмежених, що розглядається у працях І.Ньютона, Ф.Бекона, Р.Декарта, І.Канта, Г.Гегеля, Л.Фейєрбаха та інших. Екологічні знання виникають у результаті усвідомлення взаємодії людини з природою, яка відбувається шляхом практичної діяльності людей. Таким чином, природа й суспільство перебувають у складному взаємозв'язку, основою якого є практика, а її складовою – пізнавальна та виробнича діяльність людини. Відтак екологічні

знання не лише пояснюють невідомі сторони дійсності, а й сприяють оптимальним засобам використання природи. Ця концепція у своїй основі несе ідею споживацького використання природи.

Другий напрям розглядає праці, які містять конкретні завдання щодо захисту природи, ставлення до природи з позицій її збереження. Ці питання розробили представники Римського клубу А.Печчеї, Ф.Фукуяма, Р.Карсон, А.Швайцер, О.Леопольд, В.Вернадський, Х.Йонас, М.Моїсєєв, А.Толстоухов та інші. Завдання філософії в процесі осмислення сутнісних характеристик екологічного знання полягає в обґрунтуванні нового підходу до екологічного знання на засадах гармонізації стосунків людини з природою. Водночас екологічні знання є результатом взаємодії людини з природою. Цей новий підхід вимагає реалістичного передбачення таких дій відповідно до усіх сфер людської діяльності та суспільного буття, які за своєю сутністю спрямовані на збереження природи.

До третього напрямку належать доробки сучасних українських науковців В.Андрущенко, М.Кисельова, В.Крисаченка, А.Єрмоленка, Т.Гардашук, В.Матвійчука, І.Стогнія, М.Хилька та ін. Наведемо одне з характерних сучасних визначень екологічного знання В.А. Матвійчука: «Екологічне знання постає як результат пізнавальної діяльності людини, як певна реакція суб'єкта пізнання на довкілля. Екологічне знання можна розглядати і як результат цілеспрямованої взаємодії людини з навколишнім середовищем, тобто як алгоритм системи певних моделей поведінки у навколишньому світі» [11, 14]. Звідси випливає, що природа й суспільство перебувають у постійному взаємозв'язку, а екологічне знання є продуктом повсякденної діяльності й результатом пізнання людиною навколишнього світу. Отже, екологічні знання складають сутнісні характеристики освіти, яка покликана формувати екологічний світогляд людини, що визначається особливостями сучасного глобалізованого суспільства й практичними потребами його усталеного розвитку. Основна ідея цього напрямку – це освіта, що скеровує усталений розвиток суспільства.

Базуючись на ідеях А.Швайцера, Х.Йонаса, О.Леопольда, В.Вернадського, В.Гура, вперше було розроблено новий підхід до визначення екологічного знання. Завдання філософії в процесі осмислення сутнісних характеристик екологічного знання полягає в обґрунтуванні цього підходу до природи як до абсолютної цінності

життя на засадах гармонізації стосунків людини й природи. Цілепокладання опосередковується ставленням до природи як до абсолютної цінності, а самоосмислення людиною себе визначається цінністю життя на основі природи й має стати новим підходом у відносинах людини з природою і новою сутнісною характеристикою сучасного екологічного знання. Тут ідеться не лише про знання природи і її збереження, а й про її відновлення в усіх різновидах діяльності і в усіх формах людського знання, тобто екологічні знання визначаються як фундамент освіти.

У своїх працях філософи доходять змістовних висновків щодо втілення екологічного знання в освіту і виховання в практику, хоча це питання до сьогодні є не повністю вивченим і продовжує бути предметом наукових досліджень.

Мета нашого дослідження полягає у здійсненні комплексного історико-філософського аналізу становлення екологічного знання, а саме – епохи Нового часу, визначенні його сутності в системі сучасної освіти і виховання, становленні моральних засад гармонізації стосунків людини з природою, які базуються на абсолютній цінності життя. Відповідно до поставленої мети визначено завдання: здійснити філософську ретроспективу екологічного знання шляхом аналітичного аналізу динаміки наповнення його проблемного простору.

Екологічні знання формувались протягом усього існування людства, тому аналізувати етапи їх розвитку, реалії кожного періоду важливо з позицій знання ХХІ століття. У першій половині ХІХ ст. екологія почала формуватись як нова самостійна наука. Саме слово «екологія» було введене в обіг у 1866 р. професором Йенського університету Е.Геккелем, на формування наукового світогляду якого вплинули ідеї Ч.Дарвіна. Термін «екологія» використовували ще до Е.Геккеля, однак загального поширення поняття «екологія» набуло саме завдяки йому. Праці Е.Геккеля «Загальна морфологія організмів» і «Загальна історія розвитку організмів» містять визначення екології як самостійної дисципліни, бо до того класична екологія розглядалась як частина біології і тривалий час існувала як складова різних розділів зоології, ботаніки, біогеографії та інших предметів. Відтоді почався етап становлення екології, а отже, і екологічного знання. Заслуга Е.Геккеля полягає перш за все в тому, що він намагався дати чітке визначення поняттю «екологія»: «Під екологією

ми розуміємо загальну науку про відношення організмів до навколишнього середовища, куди ми відносимо всі «умови існування» в широкому сенсі цього слова. Вони частково органічної, частково неорганічної природи; оскільки вони впливають на форму організмів, то тим самим змушують їх пристосовуватися до цих умов» [13, 15–16], – відзначає Г.Ушман у статті «Визначення Ернстом Геккелем поняття «екологія»». На основі цього розвиток екологічного знання у XX ст. відбувався у двох напрямках: перший – класична екологія, яка вивчає природні процеси та явища, другий – досліджує відношення «організм – середовище» з поступовим переходом на філософсько-світоглядну проблематику, тобто «людина-природа».

Філософія внесла в екологічні знання Нового часу нове положення – положення Ф.Бекона про підкорення природи. Він вбачає в природі наукову, практичну й естетичну цінність, формує більш жорстко виражений механістичний підхід до матерії, до природи. Ф.Бекон по-новому визначає мету екологічного знання. На його думку, вона полягає в тому, щоб бути корисною для людини, утверджувати її могутність у стосунках з природою: «Істинна мета науки – пізнати природу заради користі життя і практики» [15, 19]. Не можна не погодитися з думкою В.Шинкарука, який у своїй праці «Єдність діалектики, логіки і теорії пізнання» підкреслював, що однією з основних ідей екологічного знання Ф.Бекона є ідея верховенства людини над природою, і досягти цього людина може лише шляхом практичного використання законів природи, тому могутність людини тотожна її екологічним знанням. «Наукові знання – знаряддя влади людини над природою, джерело її могутності» [15, 19]. Відзначимо, що екологічні знання Ф.Бекон спрямовував лише у річище могутності людини, яка займається перетворенням природи, а результатом цього перетворення є прагматичне її (природи) використання.

Екологічні знання Р.Декарта базуються на раціоналізмі. «Декарт орієнтувався на об'єктивне вивчення органічної природи, стверджував принципову можливість використання у біології і фізіології загальних методів наукового дослідження природи» [8, 259]. Він був одним із найпослідовніших механіцистів, а природа в його уяві являє собою механізм, який може бути пізнаний лише механіко-математичним аналізом. Р.Декарт закликав переглянути традицію в осмисленні екологіч-

ного знання й осмислити його по-новому – розумом і самосвідомістю.

Б.Спіноза на противагу декартівському дуалізму, який розділяє людину й природу, розвинув своє моністичне екологічне знання. Під природою він розуміє: «...Nog natura naturans нам потрібно розуміти те, що існує само в собі і являється само через себе, іншими словами, такі атрибути субстанції, котрі виражають вічну і безкінечну сутність» [1, 357]. На відміну від Декарта, за яким у природі панує лише тілесна субстанція, Спіноза наділяє природу безкінечною кількістю атрибутів: «Я розумію під природою не одну лише матерію та її стани, але, крім матерії, й інше безкінечне» [8, 264]. У своїх дослідженнях екологічного знання Б.Спіноза керується методом логічної дедукції. Він пропонує інший підхід у ставленні людини до природи, який полягає у встановленні з нею згоди за її законами, відступаючи від традиційної на той час пропаганди пріоритету людини над природою з метою її використання у вирішенні своїх прагматичних цілей. Це положення його екологічного знання містить нову точку зору – моральний аспект ставлення людини до природи. Отже, особливістю екологічного знання Нового часу був механістичний стиль мислення, коли до процесів природи стали прилаштовувати методи механіки. Аналітичний підхід в екологічних дослідженнях показав основні концепції щодо підкорення природи людиною і розробив синтетичний погляд на природу, що долало односторонність і обмеженість екологічного знання. Упевненість людини у своїй зверхності над природою зростала мірою розвитку науково-технічного прогресу, який містив у собі загрозу навколишньому середовищу внаслідок екстенсивного освоєння природи.

Власний підхід до екологічного знання мали просвітники-енциклопедисти. Природу вони вважали єдиним началом, яке існує вічно, незалежно від зовнішніх причин, постійно змінюється, але при цьому залишається ідентичною собі самій. Представник французького Просвітництва Ж.-Ж. Руссо вважав, що законодавство щодо законів людського існування повинно виникати із закономірностей, які створила природа. «До тих пір, поки люди зберігали свою первісну невинність, їм непотрібно було ніяке керівництво окрім голосу природи... Ніде і ніколи раніше людина не порушувала рівноваги в природі, з особливим піклуванням ставилася до того довілля, в якому жила і працювала» [3, 13]. Така

модель суспільного устрою, коли люди жили у злагоді з природою, а вона своєю чергою давала їм все необхідне для життя, була досить утопічною і не мала підтримки. А звернення Руссо до засадничих принципів природи було визначальним вкладом у формування екологічного знання.

Значну увагу проблемі екологічного знання, зокрема вивченню людини й природи, приділяв представник Просвітництва П.А.Гольбах. У праці «Система природи, або про закони світу фізичного і духовного» він зауважував: «Людина – справа рук природи, вона існує в природі, вона не може – навіть в думках – вийти з природи. Даремно дух її прагне поринути за межі видимого світу – вона завжди буде змушена повернутись назад» [5, 7]. Тут автор намагається довести, що людина – істота природна й усі її намагання віддалитися від природи марні, а тому у взаємовідносинах людини з природою має бути гармонія.

Кульмінацією німецького Просвітництва стала творчість І.В.Гете. Його екологічні знання розкрито у статті «Природа», де він твердить: «Природа! Ми живемо посеред неї, але чужі до неї. Вона вічно розмовляє з нами, але секретів своїх не відкриває. Ми постійно впливаємо на неї, але не має у нас над нею ніякої влади... Вона вічно творить і вічно руйнує, але майстерня її не доступна... У кожного її творіння особлива сутність, у кожного явища окреме поняття, а все єдине» [4, 65]. Екологічні знання І.В. Гете набувають елементів стихійної діалектики, а моральний зміст проблеми «людина – природа» стоїть особисто людини, її ставлення до таємниць природи.

Епоху Нового часу, зокрема Просвітництва, пов'язують зі становленням промислового способу виробництва, формуванням нової культури екологічного знання, де домінуючим явищем була орієнтація на науку. В екологічних знаннях панувало уявлення про абсолютну незмінність природи, про те, що Всесвіт є величезним фізичним механізмом, що підкоряється чітко визначеним механічним законам.

Реакція на філософське пояснення екологічного знання та його пізнання, сформульоване французькими матеріалістами, а також прагнення подолати рамки механіцизму стало результатом виникнення нових концепцій у представників німецької класичної філософії. Вирішення цих проблем були досить різноманітні. Зокрема,

екологічні знання І.Канта в докритичний період орієнтуються на природознавство, філософію природи, ґносеологію. Він розширив межі екологічного дослідження, тим самим поширив його і на питання будови й походження Всесвіту. Він піддає сумніву пізнання природи за допомогою механічних законів, не погоджується і з ототожненням організму з неорганічними тілами, тому що організм активний, має і причину, і дію. Для конкретизації розуміння екологічного знання важливі положення І. Канта фіксує у роботі «Критика здібності судження», де пише: «Відтак, якщо має існувати поняття або правило, яке спочатку виникло із здатності судження, то воно має бути поняттям про речі природи в тій мірі, в якій природа співвідноситься з нашою здібністю судження, і, значить про таку якість природи, про яку можна скласти поняття лише за умови, що її будова співвідноситься з нашою здібністю підводити дані частні закони під більш загальні, котрі не дані» [2, 171]. Отже, щоб з'ясувати сутнісні характеристики екологічного знання, зокрема реальні виміри доцільності природи, можливість людиною її пізнавати, потрібно вміти міркувати про особливе, яке знаходиться у загальному, і підводити його під поняття природи. Актуальною залишилася й позиція І.Канта щодо телеології природи: «Природа – цілісний організм, і в ній не можна руйнувати якісь «частини», не руйнуючи цілого» [9, 154]. Отже, екологічні знання І.Канта пропагують нове бачення – цілісний підхід до природи, і цей новий принцип в умовах екологічної кризи досить актуальний.

В екологічних знаннях Й.Фіхте розглядає природу з точки зору етичних аспектів. Він вважає, що її значення полягає лише в тому, що природа протидіє моральній діяльності, а етика своєю чергою перемагає в людині її природні начала. «Природа є образ нашої реальної сили і тому абсолютно доцільна; ми можемо робити в ній і з нею те, що повинні. Її начало безсумнівно моральне начало, а ніяк не природне (тільки тоді вона була б абсолютною); вона володіє гетерономією, а ніяк не автономією» [2, 231]. Це положення екологічного знання містить моральний аспект, тобто переваги людського начала над природним.

Ф.Шеллінг постає фундатором нового екологічного знання. Він не приймає концепцію Фіхте, в якій природі надавалось несправжнє буття, але переймає у нього ідею тотожності людини й природи

і переносить увагу з людини на природу. Він вважає, що природа не пасивне, а творче начало. «Природа є несвідомою творчістю, яка проходить через ряд ступенів розвитку від неживої природи до самосвідомості й свободи» [9, 267] – відзначає Ю.В. Кушаков у нарисі «Фрідріх Вільгельм Йозеф Шеллінг». Зосередившись на позиції первинності природи, Шеллінг намагався зрозуміти природу конкретно через саму природу; він сформулював тезу щодо її постійного розвитку. Уперше в історії становлення екологічного знання Шеллінг спробував установити й простежити розвиток протилежностей у природі, тому що протилежність неорганічного й органічного є тією формою, в якій реалізується життя природи, яка стала об'єктом філософсько-екологічного аналізу. «У Фіхте природі відводилося лише місце Не-Я... У Шеллінга ж природа постала не як Не-Я, не як породження Я, якою вона була у Фіхте, а як автономна «безумовна реальність» [9, 267–269]. Отже, в екологічних знаннях Шеллінга бачимо абсолютно новий підхід, де природа є не лише засобом для життя людини, а й найвищою цінністю, де до природи, як і до людини, маємо ставитися не лише як до засобу, а й як до цілі.

У центрі філософсько-екологічного знання Г.Гегеля – абсолютна ідея, котра існувала ще до появи природи й самої людини. На одному з етапів розвитку абсолютна ідея перетворює себе на матерію і породжує при цьому природу: «Природа є відчужений від себе дух...» [2, 332], – відзначає Г.Гегель у праці «Філософія природи». В екологічних знаннях він порівнює природу з перетворенням ідеї, яка відходить зі світу ідеального до протилежного світу – матеріального. Так відбувається еволюція світу природи. Далі він дає визначення самої природи: «Ідея, котра існує для себе, яка розглядається з боку свого єднання із собою, є споглядання, і така споглядальна ідея є природа... Ідея, котра володіє буттям, є природа, ... природа є ідея у вигляді інобуття» [2, 332]. Гегель наголошує, що етапи природного розвитку прямують до появи людського буття. «Тоді як матеріалізм вважає природу за єдине дійсне, в гегелівській системі природа є лише «відчуженням» абсолютної ідеї, немов її деградацією...» [10, 268], – зауважує Ф.Енгельс. Суперечність філософсько-екологічного знання Гегеля піддавалася критиці, зокрема ідеалізм, який заперечує самоцінність природи і стверджує її вторинність. До найкращих традицій екологічного гуманізму можна віднести

думки Гегеля про те, що повноцінний духовний світ людини неможливий без спілкування її з природою. «Своє завершення ця новітня німецька філософія знайшла в системі Гегеля, велика заслуга якого полягає в тому, що він вперше показав увесь природний, історичний і духовний світ у вигляді процесу, тобто в безперервному русі, зміні, перетворенні й розвитку, і зробив спробу розкрити внутрішній зв'язок цього руху і розвитку» [10, 23].

Отже, в епоху Нового часу збільшується відстань між людиною і природою, чітко розділяються два підходи в екологічних знаннях – прагматичний і етичний. Із часом прагматизм ставатиме дедалі більш популярним, що призведе до хижацького використання природи. А.М. Єрмоленко щодо цього відзначає: «Традиція, яка сягає Гобса та Гегеля, фактично позбавляє прав навколишній світ. Ці філософи тільки узагальнили наступний етап позбавлення прав природи, який уже відповідає капіталістичним економічним відносинам ... Мораль і право у відносинах людини з природою були антропоцентрично спрямовані, вони фактично регулювали відносини людей щодо природи, і ощадливе ставлення до неї було цілком залежним від людських інтересів» [6, 121].

Загалом, новизна одержаних результатів полягає в тому, що на основі цілісного, системного підходу до екологічного знання в контексті реконструкції філософського осмислення його еволюції з'ясовано розуміння екологічного знання як знання про стан природи у співвідношенні з активною діяльністю людини, знання природних явищ в їх причинних зв'язках з виробничою діяльністю, відношення до природи на підставі об'єктивних законів, що визначають їх сутнісні характеристики і принципи існування, тобто те, що є і що має бути в процесі діяльності людини з точки зору розуміння природи як абсолютної цінності життя.

Відтак зауважимо, що перспективи досліджень у даному напрямку полягатимуть в утвердженні екологічної освіти, яка є однією з необхідних засад підготовки особистості до життя в суспільстві – засвоєння систематизованих екологічних знань, перетворення екологічних знань на екологічні переконання, які регулюватимуть людську діяльність щодо природи як абсолютної цінності життя.

ЛІТЕРАТУРА

1. Антология мировой философии: В 4 т. Т. 2. Европейская философия от эпохи Возрождения по эпоху Просвещения. – М. : Мысль, 1970. – 776 с.
2. Антология мировой философии: В 4 т. Т. 3. Буржуазная философия конца XVIII в. – первых двух третей XIX в. – М. : Мысль, 1971. – 760 с.
3. *Герасимчук А.А.* Основи екології: опорний курс лекцій: [навчальний посібник] / А.А. Герасимчук, Ю.І. Палеха. – К. : Вид-во Укр.-фін. ін-ту менеджм. і бізнесу, 1998. – 68 с.
4. *Гете.* Природа / Гете // Антология мировой философии: В 4 т. Т. 2. Европейская философия от эпохи Возрождения по эпоху Просвещения. – М. : Мысль, 1970. – С. 64–67.
5. *Гольбах Поль Анри.* Система природы, или о законах мира физическо-го и мира духовного / Гольбах Поль Анри // Избранные произведения в двух томах. Т. 1. – М. : Соцэкгиз, 1963. – 715 с.
6. *Єрмоленко А.М.* Соціальна етика та екологія. Гідність людини – шанування природи – К. : Лібра, 2010. – 416 с.
7. *Йонас Г.* Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації. – К. : Лібра, 2001. – 400 с.
8. Історія філософії в її зв'язку з освітою: [підручник]. – К. : Каравела, 2006. – 480 с.
9. *Кушаков Ю.В.* Нариси з історії німецької філософії Нового часу. – К. : Центр навчальної літератури, 2006. – 572 с.
10. *Маркс К.* Анти-Дюрінг // Твори. – К. : Політвидав, 1965. – Т.20. – С.7–318.
11. *Матвійчук А.В.* Екологічне знання та його вплив на формування стилю мислення в сучасній науці: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук: спец. 09.00.09 «Філософія науки». – К., 2001. – 20 с.
12. Освітологія: хрестоматія: навч. посібник для студентів вищих навчальних закладів. – К. : ВП «Едельвейс», 2013. – 728 с.
13. Очерки по истории экологии. – М. : Наука, 1970. – 292 с.
14. Філософія освіти: навчальний посібник. – К. : Вид-во НПУ імені М.П. Драгоманова, 2009. – 329 с.
15. *Шинкарук В.И.* Единство диалектики, логики и теории познания (введение в диалектическую логику): [монография]. – К. : Наукова думка, 1977. – 368 с.

Анацька Н.В. Історико-філософський аспект становлення екологічного знання.

У статті здійснено ретроспективний розгляд проблеми взаємодії людини й природи з метою з'ясування змістовного аспекту екологічного знання в період Нового часу.

Актуальність теми дослідження зумовлена потребою в історико-філософському осмисленні екологічного знання, основою якого має бути розуміння природи як найвищої цінності життя.

Показано, що у період Нового часу особливістю розвитку екологічного знання є механістичне уявлення про природу, можливості її приборкування та споживацьке використання природних багатств людиною як необмежених, що розглядається в працях І.Ньютона, Ф.Бекона, Р.Декарта, І.Канта, Г.Гегеля, Л.Фейєрбаха та ін. Екологічні знання виникають на підставі усвідомлення взаємодії людини з природою. Таким чином, природа й суспільство перебувають у складному взаємозв'язку, основою якого є практика, а її складовою – пізнавальна та виробнича діяльність людини. Зважаючи на це, природа розглядалась як об'єкт виробництва, а екологічні знання – як знання про володіння природою на користь суспільства.

На противагу цьому нове визначення екологічного знання на основі принципу ековіталізму, тобто абсолютної цінності життя має орієнтувати на збереження й відновлення природи в процесі діяльності людства і стати новою засадою екологічної освіти.

Водночас нова соціальна, економічна, політична, культурна ситуація, в якій нині перебуває українське суспільство, має низку світоглядних, методологічних питань стосовно екологічного знання в освітньому процесі, екологічних загроз тощо. Усі вони потребують ґрунтовного філософського осмислення, а це є завдання саме філософії освіти.

Ключові слова: природа, екологія, екологічні знання, екологічна освіта, ековіталізм, практика, людина, суспільство.

Anatska N. Historical and philosophical aspects of the development of ecological knowledge.

The article considers the problem of interaction between man and nature in the retrospective in order to study the content aspect of ecological knowledge in the Modern Era.

The urgency of the research is due to the need for the historical and philosophical understanding of ecological knowledge, the basis of which should be understanding of nature as the highest value of life.

It is shown that during the Modern Era the development of ecological knowledge can be characterized by the mechanistic representation of nature, the possibilities of its taming and by the unlimited consumption of natural

resources by man, that was studied by I. Newton, F. Bacon, R. Descartes, I. Kant, G. Hegel, L. Feuerbach and others in their works. Ecological knowledge was developed on the basis of the study of the interaction between man and nature. Thus, nature and society are in a complex relationship, the basis of which is practice, and its component – cognitive and manufacturing activities of man. In view of this, nature was regarded as an object of production, and ecological knowledge was regarded as knowledge of how to dispose of nature in favor of society.

In contrast, the new definition of ecological knowledge based on the principle of ecovitalism, i.e. the absolute value of life, should focus on the preservation and restoration of nature in the process of human activity and become a new basis of ecological education.

At the same time, the new social, economic, political, and cultural situation of the Ukrainian society is characterized by a number of ideological and methodological issues related to ecological knowledge in the educational process, environmental threats, etc. All of them need a thorough philosophical study, and this is the task of the philosophy of education itself.

Key words: nature, ecology, ecological knowledge, ecological education, ecovitalism, practice, man, society.

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

УДК 1:316.3

*М.В.Лукашенко,
практичний психолог
ВМК ім. акад. Д.К.Заболотного*

ОБРАЗИ ТА МЕТАФОРИ СОЦІАЛЬНОСТІ У ФІЛОСОФІЇ

Сучасна соціальність, її трансформації дедалі частіше стають об'єктом дослідження науковців. Зміни смислового поля суспільства знаходять своє відображення у філософських працях мислителів, зокрема у метафоричній формі. Людині притаманно шукати метасфори власного життя, стосунків, суспільства серед різних образів, які відображають світоглядні, суспільні смисли. Сьогодні особистість, за словами З.Баумана, «вибудовує «я» за допомогою образів» [2, 83], вживаючись у світ смислів, збирає різнобарвну їх колекцію. Вона її періодично переглядає й оновлює аби не опиниться в минулому. З таким пришвидшенням стає актуальним образ руху, описаний Чорною Королевою з книги «Аліса в Задзеркаллі» Л.Керрولا, де необхідно бігти, мов ошпарений, аби тільки втриматися на місці, а хочеш дістатися куди інде – біжиш принаймні вдвічі шпаркіше!

Зупинимось на значенні основних образів соціальності у соціалній філософії, усвідомлюючи особливість та неоднозначність використання метафор у філософських текстах, різну метафоричність національних філософій. Так, за словами Ж.Бодріяра, не Добро і Благо «керують суспільними змінами чи суспільною життєздатністю – рушійний імпульс постає із розгулу образів, ідей та знаків», адже «розгул знаків у всіх сферах набагато потужніший, ніж реальність» [3, 71–72].

Соціальність, яка є предметом дослідження даної статті, відображається у світі смислів, який знаходиться між матеріальним і психологічним. Так, смисл прикладу на віднімання знаходиться не на папері, на якому він записаний, і не у психіці учня, який його розв'язує [6, 10]. У контексті описаної ще Аристотелем проблеми множинності смислів буття існує ризик загубитися в таємниці і плутанині, створеній надмірною кількістю метафор, надлишок яких

порушує порядок. Яскравим прикладом такої відмови від метафоричності можна вважати праці Г.Гегеля. Він, за словами дослідників, відчуває відразу до метафор та порівнянь, ритися в яких, у цих змістовних валізах, можна лише покинувши рух діалектичного розвитку [4, 44]. Проте інколи і він збиває читача з пантелику раптовими метафоричними злетами.

Прикладом свідомого застосування чисельних метафор соціального можуть бути праці Е.Тоффлера. Він писав, що окремий погляд на світ не може охопити всієї картини, а через «чисельні й тимчасові метафори, ми можемо створити зв'язну (якщо й не повну) картину світу» [7, 335]. Також тексти Ж.Бодріяра, який із властивою йому гострою точністю та філігранністю формулювань спонукає до тривалого обдумування кожної фрази. Філософ вербалізує значення моделі, яка «істинніша ніж істина (оскільки є квінтесенцією значущих штрихів ситуації) і в такий спосіб приносить запаморочливе відчуття істини» [3, 7].

Влучні метафори не лише збагачують мову, вони дають можливість висвітлювати незрозуміле, звертаючись до досвіду світу чуттів. У них може дозрівати власний смисл, а може, інколи оминувши критичний контроль, потрапити зерно смислу іншого. Залежно від якості зерна і ґрунту воно або проросте, або буде втрачене, як було описано в притчі про сіяча. Вдалі метафори влучно розкривають відрефлексовані стани та процеси, емоційно підсилюючи оціночні судження дослідників. Це формує певне ставлення до розкритого феномена, роблячи метафори зрозумілими та мотивуючи інших до певних дій чи бездіяльності. Так, Е.Тоффлер писав про вживання метафори «хвилі», яка заплутане робить зрозумілим: «коли я почав мислити термінами хвиль переміни, що зіштовхуються та набігають одна на одну, утворюючи навкруг нас конфлікти й напругу, це змінило моє сприйняття самої переміни». При цьому він уточнює, що «навіть найвагоміша метафора здатна виразити лише часткову правду» [7, 16]. Не усвідомлюючи таку частковість, існує небезпека так званого розгулу неконтрольованих метафор. За цим може приховуватися передчуття ще не пізнаних явищ, власні та колективні страхи і бажання, схильність до агравації, демонстративності, епатажності та екстравагантності самого дослідника.

Зупинимося на деяких метафорах та образах стану сучасної

соціальності та її трансформацій у концепціях індустріального та постіндустріального суспільств. Під соціальністю ми розуміємо соціальну реальність, яка характеризується системою суспільних смислів та властивостями соціальних зв'язків, що стягує на собі особистість, сповнюючи їх індивідуальним досвідом у певному культурно-історичному контексті. Попередня зміна смислів та властивостей соціальних зв'язків, які сьогодні розуміються як соціальність, відбулась у модерний період, коли на зміну погляду на природність соціальних зв'язків приходить позиція артифіціалізму, згідно з якою політичні інститути створюються людьми. Метафори, які описували нове суспільство та нові смисли, знаходимо у працях як тогочасних, так і сучасних філософів.

Для метафор індустріального суспільства в період його становлення були притаманні механістичні, просторові образи приміщень, перегородок, структур. Розвиток техніки та її обслуговування вимагали міцної суспільної структури. Так, всесвіт, держава, людина порівнювалися багатьма вченими, філософами, політиками, починаючи від І.Ньютона, Ла Метрі, Л.Мамфорда, закінчуючи Леніним, Сталіним та ін., з механізмом годинника, системою, заводом, верстатом, машиною, гвинтиком, придатком до машини. На початку ери індустріального суспільства Дж.Бентам, окрім моделі Паноптикону, створив образ верстату, який виготовляє «тканину блаженства» міжособистісних зв'язків. Модерний націоналізм часто порівнювали із «плавильним тиглем» (М.Мамардашвілі, Е.Тоффлер), на зміну якому приходить нова мораль, яка підіймає тиск у новому плавильному тиглі.

Ще одним механістичним прикладом метафори функціонування індустріального суспільства є порівняння його структур з класами машин, що було описано Е.Тоффлером. Інженери розрізняють машини «пакетного обробітку», такі як штампувальний прес, і «безперервного потоку», як нафтопереробний завод. До першого типу «фабрик» соціальної інженерії належить інститут виборів. Громадськість голосуванням обирає в певний час кандидатів, а потім формальна «машина демократії» знов відключається. Це оновлює владу, створює нових членів еліти, фабрика яких вже працює безперервно з метою виробництва колективних інтеграційних рішень [7, 73–74]. Належність до різних типів машин створювала розкол між пред-

ставленим і представником. Е.Тоффлер доходить висновку, що такий представницький уряд, який називали демократією, був лише індустріальною технологією забезпечення нерівності.

Інший кластер модерних образів та метафор цивілізацій, суспільства, а відповідно і смислів-образів соціальності – біологічного, організмичного характеру, коли образи для порівняння беруться з живої природи. Як наприклад, народження, дорослішання, розквіт та смерть цивілізації (О.Шпенглер, А.Тойнбі). Коли соціальність порівнюється з місцем кожної людини в організмі суспільства і важливості правильно виконувати свою роль. Або порівняння сучасного образу кризи соціальності з онкологічним захворюванням. Як писав Ж.Бодріяр, головний мотив нашого повсякденного життя схожий з поведінкою ракової клітини, з її гіпервітальністю в єдиному напрямку, що призводить до гіперспеціалізації, гіперсоціалізації, що вийшла за межі своєї функції і наближається до фінальності [3, 11].

Із природничих наук прийшла навіть не метафора, а модель розгляду суспільства та його життєдіяльності (фон Берталанфі, У.Матурана, Ф.Варела, Г.Хакен, І.Пригожин та ін.). Так, кібернетика формувалась навколо ідеї гомеостазу і базовими її поняттями були частина, ціле, правила і межі. Соціальність стали розглядати як з'єднуючу функцію підсистем, яка є умовою утримання стабільної структури складної системи. Для того, щоб не знижувалась стабільність взаємозв'язку між людьми, утворюються підсистеми, які дають уникнути стану надто тісно переплетеної системи. Зміни в кібернетиці викликали зміни і в розгляді соціальності, пов'язуючи її з фігурою спостерігача і його місцем відносно системи, за якою він спостерігає, зміною цієї системи. Сенси соціальності почали будуватися навколо ідей аутопоезиса (самовідтворення) та рефлексивності, що впливала з інформаційного контуру зворотного зв'язку. Через модель гомеостазу легше пояснити традиційні форми суспільства, з їх жорсткою диференціацією, вертикальною організацією, чітко встановленими межами між станами, відокремленими функціями, правилами і навіть чеснотами (наприклад, покірність для селян і сміливість для аристократів). Такі межі визначають сутність та сенс станової чи релігійної групи та людей, які в неї входять, набуваючи там ідентичності. Важливим було зберігати традиції, незмінність властивостей спільноти та не порушувати гомеостаз

при впливі зовнішніх факторів. Існуюча модель соціальності сприймалась як Богом встановлена і тому не мала штучно змінюватися. Але це не означало, що домодерні спільноти та суспільства були абсолютно незмінними чи замкненими системами. Проте порівняно з ними, модерні суспільства, як дисипативні структури, рідше зберігали стабільність та ідентичність через більшу відкритість до зовнішніх впливів, і зміни в них частіше проходили за принципом флуктуацій, потім знову зберігаючи гомеостаз.

Метафора пульсуючого Всесвіту розкриває зміну суб'єктивного чуття розмірів світу людьми різних часів. Індустріалізм фрагментував традиційне суспільство на різні відокремлені сфери. Він вивів їх зі спільнотно-родинних функцій і по-новому пов'язав між собою. Було зламано ієрархічний вертикальний вектор, який поєднував вкоріненість у вищі смисли, які транслиювалися Церквою, через ієрархію влади держави до кожної людини. Розширилися психологічні обрії, світ став збільшуватися. Так, у доіндустріальних суспільствах маленький світ для більшості людей складався переважно з прямих знайомств, законів своєї місцевості, все виготовлялося автономно і незалежно, подорожі для більшості людей були на невеликі відстані. Індустріальний час приніс із собою формування національної економіки, розширив обрії світу до відчуттів не досяжності космосу, зв'язавши залізними дорогами та літаками не лише країну, а всю землю. Проте в ХХ ст., у часи завершення епохи індустріального суспільства, С.Мілгрем знов доводить феномен «маленького всесвіту». У зрілому індустріальному світі один від одного людей віддаляло шість рукоостискань, перетворивши їх на жителів глобального села, як його назвав М.Мак-Люен.

До природних метафор стихій належить найвідоміша, згадувана вище метафора зіткнення хвиль Е.Тоффлера. Вона відображає зміни властивостей соціальних зв'язків у різних цивілізаціях. Сьогодні інформаційна Третя Хвиля накриває собою майже весь світ, накопчується на спадаючу аграрну Першу Хвилю та стикається з індустріальною Другою Хвилею. Вона створює нове середовище, в якому все стає плинним, погано передбачуваним, сповненим нових ризиків. У «Плиnnих часах» З.Бауман використовує метафору, яка відображає місце та ставлення людини до соціуму, свого життєвого світу – образи лісника, садівника та мисливця [1, 147–150]. Так,

особистість доновочасної доби в індивідуальному досвіді відтворювала спільні смисли захисту та підтримання створеної Богом рівноваги у відданій їй для користування землі, попереджаючи дії браконьєрів та чужих мисливців. Тут панував природний тип соціальних зв'язків як у первинних, так і в розширених, уявлених спільнотах. Модерна доба вимагала садівників, які бачили спільний смисл у перетворенні існуючого та створенні нового наближеного до утопічно-еутопічного світу. Вони створювали штучні еквіваленти природних соціальних зв'язків, як-то спілки, організації, партії, які інспірували новими ідеями суспільство. На зміну їм приходить постать мисливця. Він знає смисл та мету лише власних інтересів, які полягають у полюванні на здобич, що супроводжується втратою залишків екологічного мислення. Ними руйнуються не лише природні, а й штучні соціальні зв'язки, які вже стали класичними, і створюються нові плінні форми індивідуалізованих мережових зв'язків.

До образів процесів та станів належить метафора М.Мамардашвілі. У Вільнюських лекціях із соціальної філософії він визначає сутність філософського погляду на речі термінами «збирання» та «розсіяння» [5, 11]. Сьогодні одну з найважливіших актуальних проблем соціальної філософії можна описати як збирання смислів соціальності в осмислене ціле або їх розсіяння, фрагментацію, втрату. Більшість постмодерних дослідників у своїх рефлексіях фіксують розсіяння смислів соціальності.

Узагальнюючи функції образів соціальності в доіндустріальному, індустріальному та постіндустріальному світі варто звернутися до думки Е.Тоффлера. У своїй праці «Третя Хвиля» він аналізує значення, функції та властивості зміни образів, які формують не лише наше світосприйняття, а й типи соціальних взаємозв'язків. Доіндустріальній цивілізації був притаманний сталий, неширокий набір образів, властивий саме певній місцевості, певній групі людей, трансльований з малої кількості джерел. Для індустріального суспільства важливими стали уніфіковані образи соціальності, створені для народних мас та трансльовані більшою кількістю джерел та засобами масової комунікації, які інтегрували в розум мас стандарти поведінки. Певні образи стали новими магічними символами соціальності своєю скрізь присутністю, гіпнотизуючи оточуючих щодо реалізації єдино правильних смислів. Серед таких символів

Е.Тоффлер згадує образ Леніна, Гітлера та складені, мов дрова, людські трупи в Бухенвальді, а також Черчіля, Рузвельта, Чарлі Чапліна, М.Монро та ін. [7, 150]. Постіндустріальному суспільству притаманна демасифікація та швидкоплинність образів та символів соціальності, коли немасові групи отримують та передають власні образи. На початку даного періоду у Е.Тоффлера виникало відчуття розбитої вщент узгодженості, коли на особистому рівні кожний оточений і бомбардований фрагментами образності. Вони можуть бути несумісними або взаємопов'язаними, можуть розхитувати минулі уявлення і стріляють розірваними, несистематизованими екранними зображеннями. Проте вже ближче до сьогодення з'являється відчуття системності даної різноманітності образів.

Ця системність проявляється в розроблених зразках ідентичностей на сучасному ринку свобод, про які писав З.Бауман. Разом з варіантами ідентичностей йдуть пакети смислів соціальності. Споживацький ринок для всіх і кожного пропонує велике коло товарів – символів ідентичностей. Відібрані символи можна поєднувати у різний спосіб, створюючи свою «унікальну комбінацію» [2, 83]. За словами З.Баумана, «я» стає відповідним візуальним сигналом, які інші можуть побачити та ідентифікувати відповідно до того, що вони мають означати. До таких сигналів належать форма тіла, прикраси, тип та оснащення будинку, місця відпочинку, манера поведінки, розмови, теми для спілкування, мистецькі вподобання, їжа та інші речі, послуги, знання зі споживацького ринку. Більшість сигналів надходять із інструкцією зі збору цілісного образу. Ринок постачає зразки ідентичностей, а люди згідно з інструкціями їх втілюють у життя через купівлю необхідного, виконання певних ритуалів та збагачення мовлення відповідним до образу словником. У пакет зі зразком ідентичності входить і набір смислів соціальності з різними варіантами відповіді про призначення людини і соціуму та їхній взаємозв'язок.

Стан людей Другої Хвилі Е.Тоффлер описував як роздратування і дезорієнтацію від втрати образів та смислів соціальності доіндустріального минулого. Такі образи соціальності були сповнені готовими моральними та ідеологічними певностями. Люди стали переживати почуття відокремленості від нового інформаційного поля, образи якого незнайомі, розірвані, або короткі, модульні та

не вписуються в уже сформовані каталоги смислів. Відбувався процес переозначення символів, який також відокремлював людей із різним світосприйняттям. Так, символ зірки в колі для людей, які народилися до періоду незалежності України, – це символ Радянського Союзу, а для сучасних українських дітей це вже щит капітана Америки. Вони є носіями різних культурних кодів. Нові образи людьми індустріального світу сприймалися в химерних і швидкоплинних упаковках, чинили опір класифікаціям, випадали з відомих категорій. Тоді як люди Третньої Хвилі почувалися спокійніше під таким бомбардуванням короткими фрагментами інформації, вхоплюючи нові метафори більшого цілого, формуючи власні ланцюги вхопленого матеріалу. Е.Тоффлер робив із цього висновок про рух у напрямку демасифікації особистості, її більшої індивідуалізованості, компетентності індивідів, здатних діяти на вищому системному рівні [7, 151].

Формування образів у мережі Інтернет відбувається за своїми законами. Сьогодні йде процес формування вузьких закритих груп, в які «чужі» образи та смисли потрапляють із складнощами. Постійно створюються та оновлюються меми для груп, члени яких миттєво вхоплюють їхній смисл, який залишається абсолютно незрозумілим для членів інших груп. У таких групах формуються нові смисли мережевої соціальності, які передаються новими образами та метафорами. Однією з поширених думок сучасних дослідників соціальності є теза про втрату структури, розпорошеність, смерть соціального. Контекст таких змін та їх результати відображають інші метафори. Так, часи стають плинними, доба непевною, людство переміщуваним, суспільство індивідуалізованим, атомізованим, воно перетворюється на «соціальну хмару», суспільна людина переживає крах, особистість стає модульною, протеевою, стосунки «чистими», тобто ні до чого не зобов'язуючими, «я» перетворюється в мережі на «ми» – тимчасові, плинні, знецілені, знеособлені ідентичності, які в реальності стають хибними та збентеженими (З.Бауман, Е.Гіденс, В.Лях, А.Некlessа, В.Шамрай та ін.). Усі ці метафори є відображенням концепцій, які за ними стоять.

Отже, через метафори йде відлуння смислів соціальності. Так, для доіндустріального світу соціальність пов'язана з цілісним, за божественним законам створеним організмом, який включає живих,

померлих і ще ненароджених. Соціальність проявляється через смисли трансцендентного призначення, коди цілі реалізуються в соціумі як власні, так і колективні, а мета є трансцендентною. Набір образів соціальності пов'язаний із природою, віруваннями, він є нешироким і фіксованим.

Індустріальному світу притаманна соціальність, смисли якої пов'язані з прогресом, розвитком науки та техніки, усвідомленою залученості та єдності, інспірованою національною ідеєю, політичної боротьби, підкорення, проектом людини-героя. Людина з розбитих природніх зв'язків мала сама інтегруватися в певну групу, набути свою ідентичність і здійснити життєвий проект. Призначення та цілі мали реалізовуватися в цьому покращеному світі, а відстрочена мета була пов'язана з майбутніми поколіннями – «аби діти жили в кращому світі». Набір образів стає широким, але уніфікованим, трансльованим через ЗМІ і зрозумілим усім. Більшість образів пов'язана з науково-технічним світом та світом зв'язку.

Постіндустріальному світу властива плинна соціальність з широким різноманітним ризомним колом образів та смислів. Споживацький ринок сповнений чисельними наборами ідентичностей, які людина може приміряти та безпечно реалізовувати у своєму житті. Ринок сприяє прийняттю різних можливих комбінацій та їх видозмін. Легко, без спротиву приймається і зміна сенсів, конотацій призначень, а відповідно й соціальності. Цілі та смисли можуть перебувати в різних площинах та вимірах, а смисли соціальності втрачають однозначну дихотомію, тобто вони сприймаються суспільством одночасно і як універсальні образи, і як гібридні та локальні, зрозумілі для вузьких груп.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бауман З. Плинні часи: життя в добу непевності. – К. : Критика, 2013. – 176 с.
2. Бауман З. Свобода. – М. : Новое издательство, 2006. – 132 с.
3. Бодріяр Ж. Фатальні стратегії. – Л. : Кальварія, 2011. – 192 с.
4. Європейський словник філософії: Лексикон неперекладностей. Том перший. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. – 576 с.

5. Мамардашвили М. Вильнюсские лекции по социальной философии: (Опыт физической метафизики). – СПб. : Азбука, Азбука-Аттикус, 2012. – 320 с.
6. Социология вещей. Сборник статей. – М. : Издательский дом «Территория будущего», 2006. – 392 с.
7. Тоффлер Е. Третья волна. – К. : Видавничий дім «Всесвіт», 2000. – 475 с.

Лукашенко М.В. Образи та метафори соціальності у філософії.

У статті досліджується місце метафор у філософії, зокрема метафор соціальності. Метою статті є аналіз зміни метафорики суспільства, а відповідно і смислів метафоричного поля соціальності. Показано, що одночасно зі зміною типу суспільства змінюються образи, які відображають основні властивості соціальності, очікування щодо її функцій, призначення. Доведено, що метафори традиційного суспільства характеризуються природністю, модерного – механістичністю, а постмодерного – розмаїттям образів. Встановлено, що сучасна людина постійно переглядає набір образів та метафор як суспільства, так і себе у ньому, аби не опинитися у минулому. Особливий наголос зроблено на змінах образів соціальності через розкриття специфіки розширення й стиснення кола соціальних зв'язків у контексті глобалізації, метафорою чого є образ пульсуючого Всесвіту. У статті з'ясована роль метафор у трансформаціях соціальності.

Ключові слова: соціальність, індустріальне суспільство, модерне суспільство, постмодерне суспільство, метафора.

Lukashenko M. Images and metaphors of sociality in philosophy.

The article explores the place of social metaphors in philosophy. The purpose of the article is to analyze the changes in the metaphor of society, and, accordingly, the meanings of the metaphorical field of sociality. It is shown that, together with the change in the type of society, images that reflect the basic properties of sociality, expectations about its functions, meanings change. It is proved that the metaphors of traditional society are characterized by naturalness, modern – mechanistic, and postmodern – by a variety of images. It is established that modern man constantly reconsiders a set of images and metaphors of both society and himself in order not to be in the past. A special emphasis is made on changes in the images of sociality through the disclosure of the specifics of expansion and contraction of the circle of social ties in the context of globalization, the metaphor for which became the image of the pulsating universe. The role of metaphors in the transformations of sociality is defined in the article.

Key words: sociality, industrial society, modern society, postmodern society, metaphor.

УДК 34:351.862.6

*К.В. Захаренко,
кандидат філософських наук,
в.о. доцента НПУ імені М.П.Драгоманова*

ПРАВОВИЙ СУПРОВІД ІНФОРМАЦІЙНОЇ БЕЗПЕКИ СУСПІЛЬСТВА

Проблематика інформаційного права в цілому та його безпекових аспектів, зокрема, набуває останнім часом неабиякої актуальності в контексті глобалізації та становлення інформаційного суспільства як нової ери існування людства, а також з огляду на появу нового типу відносин, що пов'язані з використанням та обігом інформації. За умов глобальної інтеграції та жорсткої міжнародної конкуренції головною ареною зіткнень і боротьби різновекторних національних інтересів стає інформаційний простір. Сучасні інформаційні технології дають можливість досягти реалізації власних інтересів без застосування воєнного інструментарію, послабити або навіть зруйнувати конкуруючу державу, не застосовуючи сили, за умови, якщо ця держава не усвідомить реальних та потенційних загроз негативних інформаційних впливів і не створить дієвої системи захисту і протидії цим загрозам. Інформаційний простір, інформаційні ресурси, інформаційна інфраструктура та інформаційні технології значною мірою визначають рівень і темпи соціально-економічного, науково-технічного і культурного розвитку держави [1, 124].

Крім того, події в Україні протягом останнього року роблять тему інформаційної політики держави, її безпеки та протидії інформаційним загрозам не лише актуальною, а й життєво-значущою. Тому не дивно, що питання інформаційного права і безпеки стає об'єктом наукових розвідок вітчизняних та західних вчених, однак ця тематика залишає ще велике поле для аналізу, зважаючи на відносну новітність у політичній та правовій науці, постійну еволюцію правової регламентації, а також шалену швидкість практичних змін у сфері інформаційних технологій.

У цій статті розглянемо правовий супровід інформаційної безпеки в контексті глобалізаційного та інформаційного сучасного суспільства.

Важливим підґрунтям для розроблення та вивчення теми дер-

жавної інформаційної політики стали роботи провідних наукових шкіл з інформаційного права, основними представниками яких є І.Арістова, О.Баранов, Л.Задорожня, Р.Калюжний, В.Ліпкан, А.Пазюк, В.Олійник, І.Сопілко, В.Цимбалюк, та М.Швець. Вивченням ролі держави у формуванні інформаційного суспільства та забезпеченні інформаційної безпеки займаються такі вчені, як Г.Почепцов, Ф.Медвідь, О.Литвиненко, Д.Лук'яненко, І.Рамоне, О.Соснін та ін.

Виокремлення правових засад інформаційної безпеки (так само, як і їх вироблення та застосування) ґрунтується на правовому та науковому визначенні самого цього поняття. Аналізуючи дефініції, що відображенні не лише у науковій, науково-методичній та енциклопедичній літературі, а й у правових документах (міжнародного та національного масштабів), ми побачимо величезну кількість визначень інформаційної безпеки, які відображають багатоглибкість та складність цього поняття. Одні правничі наукові школи зосередженні на розумінні та правозастосуванні інформаційної безпеки як частини інформаційних відносин, інший підхід апелює до безпекових студій та військової науки, розглядаючи інформаційну безпеку як частину загальної безпеки держави.

Представляючи перший підхід, В.Цимбалюк характеризує інформаційну безпеку як стан інформації, в якому забезпечується збереження визначених політикою безпеки властивостей інформації [2, 204], а Р.Калюжний вважає, що інформаційна безпека – це різновид суспільних інформаційних правовідносин щодо створення, підтримки, охорони та захисту бажаних для людини, суспільства і держави безпечних умов життєдіяльності [3, 234–244]. Дослідники Л.Задорожня, М.Коваль, В.Брижко, наголошуючи на актуальності проблеми законодавчого врегулювання питань інформаційної безпеки, визначають: «Інформаційну безпеку можна розуміти, з одного боку, як безпосередньо захист інформації, і особливо – захист таємниці, комерційної інформації, інформації з обмеженим доступом, персональних даних тощо, з іншого – як захист інформаційних систем, які фактично є засобом передачі інформації» [4, 27].

На противагу їм Л.Харченко, В.Ліпкан, О.Логінов визначають, що інформаційна безпека – це «складова національної безпеки, процес управління загрозами та небезпеками державними і недержавними інституціями, окремими громадянами, за якого забезпечується

інформаційний суверенітет України» [5, 65]. Інформаційна безпека України, згідно з тотожною позицією І.Громика та Т.Саханчук, також виступає як захищеність державних інтересів, за якої забезпечується запобігання, виявлення і нейтралізація внутрішніх та зовнішніх інформаційних загроз, збереження інформаційного суверенітету держави і безпечний розвиток міжнародного інформаційного співробітництва [6, 130–134].

Прибічники широкого розуміння проблем інформаційної безпеки розглядають цю сферу діяльності крізь призму не лише інформаційних відносин, а і системи державно-управлінської діяльності. Так, В.Ліпкан, аналізуючи систему забезпечення інформаційної безпеки, наголошує: «Основу даної системи складають органи, сили та засоби забезпечення інформаційної безпеки, які використовують систему адміністративно-правових, інформаційно-аналітичних, організаційно-управлінських та інших заходів, спрямованих на забезпечення стійкого функціонування системи державного управління» [7, 219–220]. А.Нашинець-Наумова також зауважує, що «інформаційна безпека українського суспільства як важлива складова національної безпеки передбачає системну превентивну діяльність органів державної влади по наданню гарантій інформаційної безпеки особі, соціальним групам і суспільству в цілому і спрямована на досягнення достатнього для розвитку державності та соціального прогресу рівня духовного та інтелектуального потенціалу країни» [1, 125]. М.Дмитренко, як і чимало інших дослідників сучасної держави, звертає увагу на те, що нині жодна сфера життя не лише окремих суспільств і держав, а й усього світового співтовариства не може функціонувати без розвинутої інформаційної структури, що в процесі формування інформаційного суспільства, яке є не тільки основою процвітання, а також, що саме через інформаційне середовище здійснюються загрози національній безпеці в різних сферах діяльності держави. Зазначається, що ефективно протистояти інформаційним загрозам у сучасних умовах може лише добре організована державна система забезпечення інформаційної безпеки, що повинна здійснюватися при повній взаємодії всіх державних органів, недержавних структур і громадян [8, 391].

Науково-правові дослідження не виробили загальноприйнятого механізму визначення та структуризації забезпечення інформаційної

безпеки. Для виокремлення складових її загальної структури найчастіше використовуються такі конструкції, як «напрями», «механізми» та «шляхи» забезпечення. Однак, на думку О.Тихомирова, саме розуміння забезпечення інформаційної безпеки як комплексного виду діяльності дає можливість гармонізувати термінологію і здійснювати не лише структурний, а й глибокий змістовний аналіз, повною мірою застосовуючи потенціал діяльнісного підходу [9, 165].

Юридична енциклопедія за редакцією Ю.Шемшученка представляє подібний агрегований синтетичний підхід до інформаційної безпеки, визначаючи її «як один із видів національної безпеки, важлива функція держави, яка означає: законодавче формування державної інформаційної політики; створення відповідно до законів України можливостей досягнення інформаційної достатності для ухвалення рішень органами державної влади, громадянами та об'єднаннями громадян, іншими суб'єктами права в Україні; гарантування свободи інформаційної діяльності та права доступу до інформації у національному інформаційному просторі України; всебічний розвиток інформаційної структури; підтримку розвитку національних інформаційних ресурсів України з урахуванням досягнень науки і техніки та особливостей духовно-культурного життя народу України; створення і впровадження безпечних інформаційних технологій; захист права власності всіх учасників інформаційної діяльності в національному просторі України; збереження права власності держави на стратегічні об'єкти інформаційної інфраструктури України; охорону державної таємниці, а також інформації з обмеженим доступом; створення загальної системи охорони інформації, зокрема охорони державної таємниці, а також іншої інформації з обмеженим доступом; захист національного інформаційного простору України від розповсюдження спотвореної або забороненої для поширення законодавством України інформаційної продукції; встановлення законодавством режиму доступу іноземних держав або їх представників до національних інформаційних ресурсів України та порядок використання цих ресурсів на основі договорів з іноземними державами; законодавче визначення порядку поширення інформаційної продукції зарубіжного виробництва на території України» [10, 714–715].

Отже, інформаційна безпека є феноменом, що одночасно

належить до сфери правової регламентації державної інформаційної політики (ДІП) та сфери нормативного регулювання політики в галузі безпеки держави. Із правової точки зору державна інформаційна політика України ґрунтується на засадах правової демократичної держави і впроваджується шляхом розробки та реалізації відповідних національних доктрин, стратегій, концепцій та програм згідно із чинним законодавством [11].

Тому інформаційна безпека як об'єкт правового регулювання та охорони конституційних прав і законних інтересів зазначених суб'єктів спрямована на одночасне забезпечення: конституційних прав і свобод людини, громадянина, єдності їх прав і обов'язків; і на захист духовних, морально-етичних, культурних, історичних, інтелектуальних та матеріальних цінностей суспільства, його інформаційного і природного середовища; конституційного ладу, суверенітету, територіальної цілісності держави; політичної, економічної, соціокультурної, науково-технологічної, оборонної і державної безпеки, екологічної, власне інформаційної сфер тощо складових національної безпеки [12, 65].

Необхідність забезпечення інформаційної безпеки зумовлюється, по-перше, потребою забезпечення національної безпеки України в цілому, по-друге, існуванням таких загроз інформаційній сфері країни, які можуть завдавати значної шкоди загальним національним інтересам, по-третє, врахуванням того, що за допомогою інформації можна впливати на зміну свідомості і поведінку людей. Завдання інформаційної безпеки – це створення системи протидії інформаційним загрозам та захист власного інформаційного простору, інформаційної інфраструктури, інформаційних ресурсів держави [11].

Забезпечення інформаційної безпеки визначене нормами ч. 1 ст. 17 Конституції України як «найважливіша функція держави» і саме остання виступає головним суб'єктом політики інформаційної безпеки. Згідно зі ст. 2 Закону України «Про основи національної безпеки України» [13], правову основу в сфері національної безпеки в цілому України становлять Конституція України, Закон України «Про засади внутрішньої і зовнішньої політики», Закон України «Про основи національної безпеки України», міжнародні договори, згода на обов'язковість яких надана Верховною Радою України (наприклад,

ратифіковані або парафоровані Україною Договір про безпеку і співробітництво в Європі, Договір «Відкрите небо», Угода про партнерство та співробітництво між Європейським співтовариством і Україною, Додатковий протокол до Європейської конвенції про інформацію щодо іноземного законодавства), які зобов'язують країни-учасниці здійснювати багатосторонній обмін інформацією, потребують створення загальнодержавних механізмів зберігання та споживання отриманої інформації в національних інтересах.

Основні правила *щодо здійснення діяльності в інформаційній сфері*, тобто створення, отримання, використання, поширення та зберігання інформації і захисту прав суб'єктів інформаційних відносин містяться у 32 і 34, а також низці інших (10, 15, 17, 23, 28, 29, 31, 32, 40, 50, 53, 54, 55, 57) статей Конституції України. Крім того, основу галузевого законодавства складають більш ніж п'ятнадцять базових законів і значний корпус пов'язаних нормативних актів. За підрахунками фахівців, кількість тільки Законів України, яких регулюються суспільні інформаційні відносини, досягла більш ніж 300. Серед найважливіших з них: «Про інформацію» [14], «Про доступ до публічної інформації» [16], «Про захист персональних даних» [16], «Про Основні засади розвитку інформаційного суспільства в Україні на 2007–2015 роки» [17], «Про друковані засоби масової інформації (пресу) в Україні» [18], «Про телебачення і радіомовлення» [19], «Про звернення громадян» [20], «Про державну таємницю» [21], «Про засади запобігання і протидії корупції» [22], «Конвенція Ради Європи про кіберзлочинність» [23] та деякі інші. Крім того, ціла низка нормативних актів у тій чи іншій частині розглядають питання конкретних дій при інформаційній діяльності в зазначеній сфері, наприклад, Податковий та Митний кодекси України розглядають питання створення, збору, використання специфічної податкової, митної інформації, процеси, окремі нюанси розповсюдження інформації та забезпечення безпеки регулюють адміністративне, карне та цивільне кодифіковане законодавство тощо. Щодо Доктрини інформаційної безпеки, то І.Сопілко зазначає, що в ній мають бути викладені концептуальні підходи реалізації державної інформаційної політики через ефективну реалізацію політики національної безпеки в інформаційній сфері, або ж державної політики інформаційної безпеки. Доктрина інформаційної безпеки має виражати

систему офіційних позицій на мету, завдання, функції, принципи та методи, основні напрями державної політики, заходи контролю у сфері реалізації державної політики інформаційної безпеки. Ще одним моментом, на який звертає увагу І.Сопілко, аналізуючи досвід та перспективи прийняття Доктрини інформаційної безпеки, є той, що категорійно-понятійний апарат має бути визначений у відповідних законах, так само як і безпосередня компетенція конкретних суб'єктів реалізації державної політики інформаційної безпеки. У розвиток Доктрини мають розроблятися документи наступного рівня: закони, програми за певними напрямками, які мають загалом скласти систему правового регулювання у сфері [24, 37].

Отже, важливим правовим підґрунтям інформаційної безпеки є концептуальні державні документи: Концепції, Стратегії, Доктрини. Зокрема, була розроблена Стратегія національної безпеки України, Доктрина інформаційної безпеки, Концепція розвитку інформаційного суспільства в Україні. У таких актах зазначаються базові пріоритети розвитку певної сфери, вони є підґрунтям для прийняття нових норм та усунення колізій в існуючих.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Нашинець-Наумова А.Ю.* Теоретико-правові основи забезпечення інформаційної безпеки українського суспільства // Вісник Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут». Політологія. Соціологія. Право. – 2013. – № 4. – С. 124–127. – Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/j-pdf/VKPI_soc_2013_4_21.pdf
2. *Цимбалюк В.С.* Інформаційне право (основи теорії і практики); [монограф.]. – К. : Освіта України, 2010. – 388 с.
3. *Калюжний Р.А.* Інформаційне право України: концептуальні основи формування // Науковий вісник Дніпропетровського юридичного інституту МВС України. – № 3(6). – 2001. – С. 234–244.
4. *Задорожня Л.М.* Питання вдосконалення законодавства України у сфері інформації та інформатизації // Додаток до наук. журналу «Правова інформатика» – К. : Академія правових наук, 2005. – 31 с.
5. *Харченко Л.С.* Інформаційна безпека України: Глосарій. – К. : Текст, 2004. – 136 с.

6. *Громико І.* Державна домінантність визначення інформаційної безпеки України в умовах протидії загрозам // *Право України.* – 2008. – № 8. – С. 130–134.
7. *Ліпкан В.А.* Національна безпека України; [навч.посібн.]. – К. : КНТ, 2009. – 576 с.
8. *Дмитренко М.А.* Політична система України: розвиток в умовах глобалізації та інформаційної революції: [монограф.]. – К. : Університет «Україна», 2011. – 820 с.
9. *Тихомиров О.О.* Класифікації забезпечення інформаційної безпеки // *Вісник Запорізького національного університету. Сер. : Юридичні науки.* – 2011. – № 1. – С. 164–168.
10. *Кравець Є.Я.* Інформаційна безпека держави // *Юридична енциклопедія: У 6 т. – К.: Укр. Енцикл., 1998. – 1999. – Т. 2. – С. 714–715.*
11. *Наливайко Л.Р.* Інформаційна безпека та інформаційна політика в Україні: конституційно правовий аспект. [Електронний ресурс] // *Вісник Запорізького державного університету. Сер. : Юридичні науки.* – 2003. – № 1. – Режим доступу: <http://web.znu.edu.ua/herald/issues/archive/articles/2756.pdf>
12. *Олійник О.В.* Адміністративно-правові засади інформаційної безпеки // *Європейські перспективи* – 2012. – № 4. – Ч. 1. – С. 64–68.
13. Закон України «Про основи національної безпеки» від 19.06.2003 (у ред. 01.01.2015) // *Відомості Верховної Ради України (ВВР), 2003, № 39, ст. 351* [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/964-15>
14. Закон України «Про інформацію» від 2 жовт. 1992 р. № 2657–ХІІ. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://zakon.rada.gov.ua/cgi-bin/laws/main.cgi?nreg=2657-12>.
15. Закон України «Про доступ до публічної інформації» від 13 січ. 2011 р. № 2939. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://zakon1.rada.gov.ua/cgi-bin/laws/main.cgi?nreg=2939-17>
16. Закон України «Про захист персональних даних» від 1 черв. 2010 р. № 2297 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://zakon.rada.gov.ua/cgi-bin/laws/main.cgi?nreg=2297-17>.
17. Закон України «Про Основні засади розвитку інформаційного суспільства в Україні на 2007–2015 роки» від 9 січ. 2007 р. № 537-V / [Електронний ресурс] // *Відомості Верховної Ради України.* – 2007. – № 12. – Ст. 102. – Режим доступу: <http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/537-16>
18. Закон України «Про друковані засоби масової інформації (пресу) в Україні» від 16 листоп. 1992 р. № 2782 / [Електронний ресурс]. – Режим доступу: zakon.rada.gov.ua/cgi-bin/laws/main.cgi?nreg=2782-12
19. Закон України «Про телебачення і радіомовлення» від 21 груд. 1993 р.

- № 3759 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://zakon.rada.gov.ua/cgi-bin/laws/main.cgi?nreg=3759-12>
20. Закон України «Про звернення громадян» від 2 жовт. 1996 р. № 393/96 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://zakon.rada.gov.ua/cgi-bin/laws/main.cgi?nreg=393 %2F96](http://zakon.rada.gov.ua/cgi-bin/laws/main.cgi?nreg=393%2F96)
21. Закон України «Про державну таємницю» від 21 січ. 1994 р. № 3855 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://zakon.rada.gov.ua/cgi-bin/laws/main.cgi?nreg=3855-12>
22. Закон України «Про засади запобігання і протидії корупції» від 7 квіт. 2011 р. № 3206 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://zakon.rada.gov.ua/cgi-bin/laws/main.cgi?nreg=3206-17>
23. Конвенція про Ради Європи кіберзлочинність від 23 листоп. 2001 р. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://zakon.rada.gov.ua/cgi-bin/laws/main.cgi?nreg=994_575
24. *Сонілко І.М.* Роль доктрини інформаційної безпеки України в реалізації державної інформаційної політики України // Журнал східноєвропейського права. – 2014. – № 2. – С. 36–42.

Захаренко К.В. Правовий супровід інформаційної безпеки суспільства.

Інформаційна безпека сучасного суспільства є певним феноменом та ґрунтується на державній інформаційній політиці та законах, які врегульовують наявні суперечності, гарантують інформаційну свободу громадян та їх доступ до інформації в національному інформаційному просторі. Проте чимало питань, що виникають у галузі правничих наук у контексті правового супроводу інформаційної безпеки сучасного суспільства, ще не отримали належного розгляду. Зокрема, мають бути більш чітко визначені правові засади інформаційної безпеки, її структури та механізмів дії. А правові проблеми інформаційної безпеки повинні розглядатися не лише крізь призму інформаційних відносин, а й з огляду на систему державно-управлінської діяльності. Автор розглядає науково-правові дослідження, які не виробили загальноприйнятого механізму визначення та структуризації забезпечення інформаційної безпеки, але для виокремлення складових її загальної структури найчастіше використовуються такі конструкції, як «напрями», «механізми» та «шляхи» забезпечення. Низка нормативних актів у тій чи іншій частині розглядають питання конкретних дій при інформаційній діяльності у зазначеній сфері, питання створення, збору, використання специфічної податкової, митної інформації, процеси, окремі нюанси розповсюдження інформації та забезпечення безпеки регулюють адмініс-

тративне, карне та цивільне кодифіковане законодавство тощо. Одночасно у відповідних законах має бути визначений категорійно-понятійний апарат правового супроводу інформаційної безпеки, так само як і безпосередня компетенція конкретних суб'єктів реалізації державної політики у цій сфері.

Ключові слова: інформаційний простір, інформаційна свобода, інформаційна безпека, інформаційне право.

Zakharenko K. Legal support of information security of the society.

The information security of the society is a certain phenomenon and is based on the state information policy and laws which regulate the existing contradictions, guarantee the information freedom of citizens and their access to information in the national information space. However, a number of issues that arise in the field of law sciences in the context of legal support to the information security of society have not yet received due consideration. In particular, the legal problems for information security, its structure and mechanisms of action should be more clearly defined. And the legal problems of information security should be considered not only through the prism of information relations, but also in view of the system of public-management activities. The author investigate scientific research that has not developed a common mechanism for identifying and structuring the provision of information security, but for designating the components of its overall structure, the following designs are most often used: «directions», «mechanisms» and «ways» of provision. A number of normative acts in one part or another consider the issues of specific actions for the creation, collection, use of specific tax, customs information, processes, certain nuances of information dissemination and security regulate administrative, criminal and civil codified legislation, etc. Simultaneously, in the relevant laws, the categorical and conceptual framework of legal support of information security should be defined, as well as the direct competence of the specific subjects of the implementation of state policy in this area.

Key words: information space, information freedom, information security, information.

ТЕОРІЯ ПІЗНАННЯ І ФІЛОСОФІЯ НАУКИ

УДК 159.955: [165+111.6]

*М.С. Гальченко,
кандидат філософських наук,
директор Інституту обдарованої
дитини НАПН України*

ПРОДУКТИВНА ЕНЕРГІЯ МИСЛЕННЯ В ТВОРЕННІ ПІЗНАННЯ І ДІЯЛЬНОСТІ

Світ сучасного соціально-культурного життя, попри зміну ціннісних векторів, актуалізує феномен мислення як спосіб активізації науки, філософії, освіти, усебічної діяльності людини. Воно має реагувати на людську свідомість і бути орієнтованим на життя. Важливою характеристикою мислення є отримання людиною одних знань на ґрунті інших і систематизація уявлень про реальність; друга властивість – це водночас спосіб пізнання реальності, який забезпечує становлення та функціонування культури, і необхідна умова реалізації особистості. Мислення є тим доповненням до знань, яке створює іншу реальність, рукотворний світ, охоплюючи ідеї, цінності, науку і техніку. Реформа мислення становить ключову антропологічну й ціннісну проблему. Нині формування нової культури мислення має вирішальне значення для розуміння сьогодення. Відповіді на запитання, які виникають у соціальному світі, можна отримати лише завдяки правильно організованому мисленню, яке, щоб бути продуктивним, повинно постати як система аналізу основних вимірів життя.

Проблема мислення в якості об'єкта дослідження сформувалася вже в епоху античності. Особливої актуальності вона набуває в епоху Нового часу, в опозиції раціоналізму та емпіризму (сенсуалізму). Мислення сьогодні є предметом міждисциплінарних досліджень як філософів, так і представників інших наук. Серед сучасних досліджень проблеми мислення можна відзначити праці В.М.Розіна, М.Вертгеймера, Т.М.Рябушкіної, В.Г.Кременя, С.Б.Кримського, В.Л.Савельєва, З.М.Оруджева та ін.

Дослідники виявили значну кількість аспектів складної проблеми

мислення, показали його роль у вирішенні актуальних проблем і філософії, і соціально-політичного, економічного життя. Водночас поза увагою залишився аналіз мислення в поєднанні зі знанням та пізнавальною діяльністю в контексті сучасності.

Мета статті полягає в аналізі інтелектуальної енергії мислення в освоєнні і усвідомленні сучасного соціально-політичного життя і культури, що стає умовою створення нової метакультури, нової моралі, цінностей, нових форм спілкування.

Всередині кожної культури виникають свої типи комунікації й особистості, що також передбачає нові форми мислення. Міркування в античній культурі дали змогу конституювати абсолютно новий тип комунікації: не людини з богами, а однієї особистості з іншою. *Сократ* за допомогою розмірковувань міг переконати людину у своїй правоті, адже в дискусії особу змушують відмовитися від її власних знань на користь інших, які розділяють особистість, яка розмірковує. Створення *Арістотелем* логічної культури мислення – це такий тип комунікації й особистості, коли завдяки розмірковуванням починають підкорюватися загальновідомим правилам і дають змогу отримувати несуперечливі знання про реальність. Тобто нова особистість – це не лише самостійна людина (як *Сократ*), а й та, яка підкоряється суспільному порядку.

Зазначимо, що сьогодні формуються нова комунікація й нова особистість: завдання привести іншого до себе й самовиразитися трансформується у вимогу *прийти до іншого* («зустріч-подія»), а також *потребу dbати про інших, про збереження природи й безпечний розвиток людства, а не лише про себе*. Суттєво змінюється структура думки й умови для «думки-зустрічі», «думки-події», коли починають здійснюватися нові соціальні проекти. Одним із перших соціальних проектів можна вважати завдання *Арістотеля* та його школи: нормувати міркування й докази і потім заново, з огляду на здобуті результати, отримувати знання про окремі сфери буття, що спричинило створення науки того часу. Другий проект – перебудова античного Органону й світогляду за допомогою текстів Святого Письма. Третій, який належить до XVI–XVII ст., не менш грандіозний, а саме – опанування силами природи, створення нових наук про природу та про нову інженерну практику. Четвертий, який виник у наш час, – *переведення цивілізації на шлях контрольованого*

й безпечного розвитку [4, 330]. Проте в кожному з наведених етапів можна побачити, що розпад наявної культури чи становлення нової створюють широке поле для «мислення-зустрічі», «мислення-події». Як правило, у цей період необхідна критика традиційних способів мислення і створення нових підходів, які відкривають шлях до розуміння нової реальності.

Видатні мислителі, починаючи з *Платона*, стверджували, що неодмінною умовою справжнього мислення є робота людини над собою, спрямована на конститування та зміну власної особистості. Наприклад, *М.Фуко* вважав, що філософ – це людина, яка критично ставиться до себе, до всього, що вона робить, до того, як мислить і відчуває, людина, яка постійно відтворюється, конститує, аналізує та з'ясовує свої межі (критика, зауважував *М.Фуко* в праці «Що таке просвітництво?», власне і є аналізом меж і рефлексія над ними) [6]. *М.Мамардашвілі* у своїй «Естетиці мислення» трактував цю роботу як «особливий духовний досвід», під час якого людина «може збагнути і відкривати інший світ (світи) і вчиться жити в ньому» [2, 481].

Перша характеристика мислення – це спосіб отримання людиною одних знань на ґрунті інших і систематизація уявлень про реальність (схеми, поняття тощо). Друга властивість – це водночас спосіб пізнання реальності, який забезпечує становлення та функціонування культури, і необхідна умова реалізації особистості, яка в комунікації вирішує проблему невідповідності загальноприйнятих і власних уявлень про світ і про себе. Третя ознака мислення – це такий спосіб зміни уявлень про середовище, який попри знання про нього та реалізацію особистості, є умовою узгодженої соціальної поведінки. Четверта характеристика – мисленнєва активність стає мисленням лише тоді, коли вона нормована (зразки правила логіки, категорії тощо). Водночас мислення створює самостійну реальність, інший, ідеальний і конструктивний світ, на відміну від звичного. У його межах виникають нові пізнавальні явища. Нормування мислення забезпечує можливість, з одного боку, здобувати знання без суперечностей та інших перешкод, а з іншого – отримувати знання, яким властива прагматична адекватність (істинність). П'ята ознака – надання реальності певної системи. Так з'являються картини світу й антропологічні уявлення. У їх межах

здійснюється пізнання реальності й самопізнання. Особливістю традиційного розуміння реальності є нездатність відрізнити три функції мислення (соціального та персонального середовища, а також комунікації), і щодо його соціальної ролі. Сучасна філософія, навпаки, наполягає на пріоритеті особистості й персонального простору. Шоста характеристика: під час створення нової культури чи вирішення соціальних проблем, а також кризи й становлення особистості *мислення – це новий досвід життя й конституювання нової реальності*. У «функціонуванні культури й особистості мислення працює як своєрідний механізм» [4, 332]. Те саме можна сказати про науку, історія якої засвідчує, що значна кількість ідей, які оновлюють наукову картину світу, виникли всупереч відомим фактам. Така невідповідність теорій і концепцій динамізує поле науки, дає можливість шляхом мисленнєвої діяльності виявити нові факти й переглянути старі.

Враховуючи запити нинішнього періоду розвитку цивілізації, потрібно розуміти, що криза сучасного життя (глобальні проблеми, гіпертрофований розвиток особистості тощо) зумовлює необхідність нового етапу конституювання мислення. Це, по-перше, переорієнтація мислення для виконання соціального проекту – збереження життя на Землі, безпечний розвиток, підтримання природної, культурної й особистісної різноманітності та співробітництва, сприяння становленню нової цивілізації, у межах якої виникають нові метакультури, нова мораль, нові форми спілкування та мислення. По-друге, відновлення рівноваги між соціальним і особистісним мисленням, що передбачає обмеження свавілля сучасної людини, узяття нею відповідальності за свої вчинки й наполегливе здійснення потреб суспільства. По-третє, сюди належить робота зі створення нових норм мислення: не лише зразків, правил, категорій, а й методології [3]. Саме методологія дає змогу, з одного боку, спрямувати й конституювати думку, а з іншого – забезпечити її поліфонію та різноманітність. У тому числі в контексті емоційно-естетичних переживань і сприйняття реальності.

Мислення як переоцінка цінностей не вичерпується аналітикою переживань. «Емоційне мислення, – зазначає Ю.М. Шилков, – завжди є процесом співпереживання. Суб'єкт може розібратися в діях і думках іншого тільки тоді, коли він зможе поставити себе на його

місце, пережити ті ситуації, у яких діяв інший, передбачити, що зробив би він, якби це відбулося з ним. Співпереживаючи іншим, суб'єкт співчуває, симпатизує та розуміє. Усі властивості співпереживання формують нові ціннісні орієнтації суб'єкта» [7, 364].

Водночас, потрібно розуміти, що мислення як *функціонуюча* логіка є постійним вирішальним і визначальним фактором досвіду. Мислення керує діяльністю людини. Знання відображає світ, але щоб оперувати ним, застосовувати для зміни світу й отримання нового предмета або дії, тобто – для створення нового досвіду, потрібна діяльність мислення.

Проте для цього необхідно накопичити й систематизувати інформацію про об'єктивну реальність. Засобом для цього завжди слугувала наука, яка є процесом пошуку знання, котре охоплює загальні істини або дію фундаментальних законів. Водночас виникає питання, особливо суттєве для самовизначення гуманітарних наук: як пізнання співпадає з мисленням? Чи слугує мислення засобом одержання знань чи, навпаки, знання є лише однією із складників мислення? Між «знати» та «мислити» є суттєва різниця. «Знати» – це мати правильні уявлення або відомості про певний предмет. «Мислити» – означає поєднувати, роз'єднувати та знову поєднувати поняття. Мислення – це динамічна робота з тими явищами, які статично представлені у формі знання. Безперечно, у знання є власна динаміка, яка виражається дієсловом «пізнавати». Пізнання – це процес набуття знань, під час якого неправильні поняття та їх поєднання відкидаються, а правильні зберігаються та накопичуються. Пізнання – це «творче опрацювання понять» [8, 331]. Моє знання сьогодні – це продукт пізнання, тобто знання, поєднаного з мисленням. Знання поза мисленням обмежується набутими вміннями. Розвиток історії здійснювався мисленням, але в поєднанні з досвідом. Тому «не кількісне накопичення засобів виробництва, а мислення й тільки мислення розвивало історію» [3, 122], – зазначає З.Оруджев. Виникнення міркувань в історії культури дало змогу не лише швидко й ефективно отримувати нові знання, а й спричинило складність мислення, що показує формулювання і використання апорій. Міркування в цьому випадку поставали водночас як шлях, який проходить мислення, і пошук цього шляху. Пізніше, у новий час дискусія стала охоплювати не лише мислення, а й методологію.

Водночас мислення не належить до теорії пізнання й не вкладається в межі знання, оскільки воно створює такі поняття, які існують лише в свідомості, а не в реальності (насправді). І сама реальність може бути поступово змінена відповідно до цих понять. Так виникає створений людиною надприродний світ історії та культури. Мислення є тим доповненням до знань, яке і створює іншу реальність, рукотворний і мислетворний світ, охоплюючи ідеї та цінності, науку й техніку. Мислення виникає не лише вслід за знанням, а й передувє йому, створює сам предмет і можливість отримання знань. Навіть такий безсумнівний приклад, як $2+2=4$, ґрунтується на ідеї числа, одиниці та рівняння. Усі поняття, на яких базується знання, є конструктами думки, які стали настільки звичними, що сприймаються як першоджерела фактів. Думка усім відома й самоочевидна, постає як факт. Наприклад, одиниці простору та часу – хвилини, години, метри й кілометри – беруть за основу фактичні знання, але самі ці одиниці сконструйовані окремою думкою, окремим процесом мислення. Тим більше, це належить до історії, культури, моралі й метафізики. Значна кількість думок, ідей, які найбільше вплинули на людство, взагалі не базуються на жодних фактах, найімовірніше, вони виражають сукупність життєвого досвіду й прагнень, які можуть бути суперечливими. «Любіть ближнього свого». «Усі люди народжуються рівноправними». «Людина – міра всіх речей». «Людина – розумна тварина». «Людина – гріхозна істота». «Суспільство – це війна всіх проти всіх». «Мета виправдовує засоби». «Життя – диво». «Життя – безглуздя» [8, 35]. Це – думки, тези, але вони містять колосальний смисл, який ніколи не вичерпується.

Отже, найімовірніше знання можна вважати моментом мислення. Якщо фізик знає дещо про час і простір, то лише тому, що мислення виокремило категорії часу й простору, які навіть можуть співпадати з навколишнім середовищем під час його пізнання. Саме знання не міститься в предметах дослідження, а набувається в процесі мислення про них. Щодо цього *М.К. Мамардашвілі* відзначав: «Моя думка полягає в тому, що в світі є певні речі, які ми не можемо сприймати, не розуміючи або не знаючи. Слово «знання» я вживаю в смислі розуміння, але це не означає, що ми знаємо ці споглядання, що можемо побудувати теорію. Я повинен сам визначитися в просторі, щоб сприйняти як просторові інші частини простору» [2, 472]. Для

досягнення повноти розуміння і ясності цього потрібно концентрувати предмети нашого міркування і розмислу.

У цій ситуації мислення користується знанням, щоб правильно відобразивши світ, ще більш впевнено його перетворювати. Знання можна визначити як адаптивний механізм мислення, спосіб його виживання в умовах практичної взаємодії з оточуючим середовищем. Раніше вважалося, що адаптація як механізм дарвінської еволюції, панує в природі й визначає еволюцію видів. Однак сьогодні визнано, що не тільки це. Якщо «чуттєва активність організмів створює середовище за їхньою подобою, то інтелектуальна діяльність за власною подобою – культурне середовище проживання» [8, 37].

Адаптація – це лише засіб трансформації. Знання в такому контексті є адаптивний механізм, за допомогою якого мислення координується із середовищем для того, щоб правильніше його трансформувати та пристосувати до себе. Усе, що ми називаємо історією та культурою, є результатом такої адаптації дійсності до мислення і навпаки.

Із філософського погляду знання та мислення співпадають приблизно так само, як поняття маси й енергії у фізиці. Коли процес мислення набуває інертного спокою, воно стає «ідеальним тілом», знання, яке відображає властивості свого об'єкту й сукупності фактів. Натомість, розпредмечене знання переходить в енергію думки, яка розриває стійкі, «пізнані» зв'язки фактів, по-новому поєднує поняття, відриває їх від реальності та перетворює на фікції, які не існують поза мисленням, але можуть надалі втілитися в суспільній практиці, мистецтві, техніці і так розширити межі реальності. Спільне поле мислення й знання можна визначити як мислезнання (*thinknowledge*, з одною літерою *k*, у якій *think* зливається з *know*). Ця епістемологічна категорія вказує на зіставлення мислення та знання як двох форм інтелектуальної діяльності й на способи їх взаємопереходу. У даному контексті формула *А.Ейнштейна* перетворення маси в енергію може умовно й образно використовуватися як евристична схема трансформації маси знання в енергію думки: $E = TC^2$. «Енергія думки дорівнює масі знання, помноженій на швидкість дисоціації і асоціації його елементів у квадраті рефлексії» [8, 38–39].

Мислення в даній ситуації є енергізацією знання, розривом і перестановкою зв'язків між його елементами, виробництвом нових смислів, «прискорених» у порівнянні з їхнім статичним перебуванням

у вигляді відомого факту. Питання, яке звільняє елементи судження від їхнього жорсткого зв'язку; припущення інших зв'язків, вільна рекомбінація; реінтерпретація, з'ясування значення кожного з цих нових поєднань; екстраполяція, узагальнення цього судження за подібними елементами інших тематичних галузей; перехід на інший рівень, рефлексія, метаопис, самоопредмечування думки. Усе це є процесом, який описується ейнштейнівською формулою в її гуманітарному вимірі: енергія мислення (Е) як перехід елементів знання (Т) у динамічний рух (С) і само рефлексивне подвоєння⁽²⁾. Мислення (1) виводить масу знання з інертного спокою, очевидності, фактичності; (2) розділяє його на елементарні частки, посилює процеси асоціації і дисоціації логічних ознак; зводить рівні руху в квадрат. Енергія думки виникає за допомогою диференціації її внутрішніх зв'язків і утворення нових, які утворюють нові факти реальності [8, 42–43].

Продуктивність застосування системних принципів розуміння мислення пов'язується зі знаходженням певної одиниці його аналізу. Дослідження складних явищ або процесів, до яких належить і мислення, завжди потребує їх первісного спрощення, яке давало б змогу визначити основні ознаки, котрі властиві їм загалом. Знаходження такої одиниці аналізу мислення дало б можливість стверджувати, що найскладніша його діяльнісна будова, завжди може становити взаємопов'язану сукупність подібних одиниць. Майже всі спеціально-наукові теорії мислення застосовують такі методологічні прийоми й визначають одиницю його аналізу. Так, у логіці «одиниця мислення – то поняття, то судження, у лінгвістиці – речення, а в психології – мисленнева операція» [7, 274].

Системна якість мисленнєвої дії як елементарної одиниці аналізу проявляється в тому, що їй властиві всі структурні й функціональні ознаки мисленнєвої діяльності загалом. У пізнавальному значенні вона є елементарним актом суб'єктно-об'єктної взаємодії, спрямована на об'єкт, а його носієм є суб'єкт. Структурний аспект мисленнєвої дії визначається компонентами мети, засобів і умов, а функціональний – способом здійснення, або операцією. Кожна мисленнева дія, спрямована на об'єкт, «досягає певної мети й завершується конкретними результатами» [7, 275]. Такі думки стають надіями. І хоча вони не базуються на фактах, але є основою багатьох

подій і фактів соціальної, релігійної, культурної історії, яка стає предметом вивчення гуманітаріїв.

Мислення становить своєрідний «космос», в якому все перебуває і від нього залежить. Мислення виступає у взаємодії зі знанням, яке є інформацією про факти та зв'язки світобудови, трансформує їх у практику життя, створює нові ідеї та уявлення, які можуть об'єктивізуватися в реалії навколишнього світу. Для створення нового досвіду потрібна продуктивна діяльність мислення, яке використовує знання в конструктивному перетворенні реальності. Виявлення основних стимулів та факторів формування мислення стверджує критерії «мислячої людини». Спільне поле мислення і знання постає способом інтелектуальної діяльності.

ЛІТЕРАТУРА

1. Кант И. Критика чистого разума. – М. : Эксмо, 2006. – 736 с.
2. Мамардашвили М.К. Философские чтения. – СПб. : Изд-во «Азбука-классика», 2002. – 832 с.
3. Оруджев З.М. Способ мышления эпохи: Философия прошлого. – М. : Едиториал УРСС, 2009. – С. 86–87.
4. Розин В.М. Мышление и творчество. – М. : ПЕР СЭ, 2006. – 360 с.
5. Рябушкина Т.М. Познание и рефлексия. – М. : Канон+ РООИ «Реабилитация», 2014. – 352 с.
6. Фуко М. Что такое Просвещение? // Вестник МГУ. – Сер. 9. Философия. – 1999. – № 2. – С. 132–149.
7. Шилков Ю.М. Язык и познание: когнитивные аспекты. – СПб. : Владимир Даль, 2013. – 542 с.
8. Эпштейн М. От знания – к творчеству. Как гуманитарные науки могут изменять мир. – М; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2016. – 480 с.

Гальченко М.С. Продуктивна енергія мислення в творенні пізнання і діяльності.

Кожна культура продукує свої типи комунікації, що передбачає нові форми мислення. Мислення є спосіб отримання людиною знань на основі аналізу і практичного дослідження; воно є умовою пізнання реальності і

реалізація здібностей особистості. Діяльність мислення змінює уявлення про середовище існування, водночас створює інший, відмінний від звичного, світ. Мислення не належить до теорії пізнання, а передусім йому, створює можливість отримання знань. У пізнавальному сенсі продуктивна діяльність мислення є процесом суб'єктно-об'єктної взаємодії. Сьогодні необхідною умовою реального, продуктивного мислення є робота людини над собою, спрямована на творення власної особистості. Мислення як функціонуюча логіка є постійним і вирішальним фактором досвіду, керує процесом отримання знань. Спільне поле мислення і знання вказує на їх зіставлення як двох форм інтелектуальної діяльності та способи їх взаємопереходу.

Ключові слова: знання, мислення, енергія, пізнання, культура, міркування, мислєдіяльність.

Halchenko M. Productive energy of thinking in the creation of cognition and activity.

Each culture produces its types of communication, which involves new forms of thinking. Thinking is a way of getting knowledge based on analysis and practical research; it is a condition for the cognition of reality and the realization of abilities of the individual. The activity of thinking changes the perception of the habitat, at the same time creates another, different from the ordinary, world. Thinking does not belong to the theory of cognition, but precedes it, creates the possibility of obtaining knowledge. In the cognitive sense, the productive activity of thinking is the process of subject-object interaction. Today, the author points out, the necessary condition for real, productive thinking is the work of man over himself, aimed at creating his own personality. Thinking, as a functioning logic is a permanent and decisive factor of experience, manages the process of obtaining knowledge. The common field of thinking and knowledge points to their comparison as two forms of intellectual activity and how they interact.

Key words: knowledge, thinking, energy, cognition, culture, reasoning, mental activity.

УДК 111.6:161.26

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

ДІЯ – МЕТАФІЗИЧНИЙ ТА ПРАКТИЧНИЙ АСПЕКТИ

У сучасному інформаційному суспільстві є актуальними фундаментальні питання про статус дії та дієвця (агента змін). Дії як чинники змін у станах справ визначають процеси в усіх сферах – від політики до економіки та бізнесу. Одночасно з цим класичні проблеми філософської метафізики, такі як каузальність і взаємовідношення дієвця і світу, мають потужні аналогії з розглядуваними. Філософія дії також впливає на формальні логіки дії, відповідно, на комп'ютерну науку та робототехніку. А отже, тематика статті, а саме – перетин філософії дії, психології та логіки – є актуальною в практичному контексті.

Серед зарубіжних учених проблемами філософії дії та логіки дії займалися М.Братман, Г.Х. Фон Врігт, К.Сегерберг. Вони будували логіку дії на основі класичної модальної логіки. Серед вітчизняних учених слід виокремити працю А.Лактіонової, яка висвітлює проблему практичного повороту у філософії і його вплив на логіку. Крім неї згадаємо праці М.Мінакова, В.Менжуліна, які також присвячені практичному повороту.

Мета цієї статті – висвітлити складну проблематику поєднання філософії дії, метафізики та філософії свідомості в ракурсі можливості застосування філософських ідей із зазначених напрямів філософського дослідження до формальної логіки. Таке поєднання породжує деякі суперечності, і одне із завдань статті – запропонувати спосіб зняття однієї із цих суперечностей. Фактично це є опис філософського підґрунтя логічних систем, орієнтованих на дослідження психології раціональної дії, який підводить до проекту рішення однієї з філософських проблем цих систем, а саме: проблеми конфлікту поглядів на події філософії дії та метафізики.

Філософія дії – потужний напрям у сучасній аналітичній філософії [4, 3]. Її виникнення пов'язано з так званим поворотом до

практики у 70-х роках ХХ ст., який однаково позначився на аналітичній та континентальній філософії. Філософія дії досліджує дію як особливий акт дієвця, наділеного волею. Дія спрямована на зміну в стані речей. Що можна вважати за дію, чи стосується поняття дієвця тільки людей та як трактувати наслідки дії для середовища – ось типові проблеми філософії дії.

Філософія дії має тісні зв'язки з іншим великим розділом аналітичної філософії – філософією свідомості та, за твердженнями деяких фахівців, походить безпосередньо від нього. Вагомий вплив на цю напрям також має класична раціональна та новітня аналітична метафізика. Перше зумовлено тим, що в більшості концепцій, за допомогою яких вчені пояснюють учинок дієвця, у той чи інший спосіб фігурують його ментальні стани. Логічно, що для того, аби вчинити певну дію, людина має сформувати певні уявлення про навколишній світ, причини та наслідки дії, а також безпосередньо про механізм виконання цього дієвого акту. Такі уявлення разом із рефлексіями щодо власних дій дієвця відносять до ментальних станів, які традиційно досліджуються філософією свідомості.

Вплив метафізики на розгляд проблеми дії пов'язано з тими наслідками, які дія має в навколишньому середовищі. Питання, подібне до того, який статус має дія, неминуче приводить до теоретизування навколо стану справ у світі загалом та онтологічного статусу зміни стану справ. Динамічні зміни в світі, події як причини та наслідки були в центрі уваги метафізики ще за часів Аристотеля, тому філософія дії має міцні зв'язки з нею [1, 304].

Крім названих особливостей філософія дії має потужний історичний зв'язок з аналітичною філософією мови. Річ у тому, що в межах лінгвістичної філософії вперше почали досліджуватися так звані ілокутивні мовленнєві акти – твердження, які справляють пряму дію, будучи вжиті в природному мовленні, на відміну від класичного поняття таких тверджень у силогістиці [2, 14]. Такими твердженнями, наприклад, є накази армійського офіцера або слова священика на весіллі «Оголошую вас чоловіком і дружиною». Наказ, виголошений офіційно, має юридичну та дисциплінарну силу, оскільки, якщо солдат не виконає наказу, до нього автоматично буде застосовано певні санкції. Слова священика є частиною традиційного ритуалу, і саме виголошення таких слів із уст цієї конкретної людини

означає завершення акту та закріплення шлюбного зв'язку.

Утім, це не означає, що ілокутивні твердження обмежуються армією або специфічними офіційними ритуалами. Якщо ми відступимо від чистої філософії мови та заглибимося у філософію дії, стане зрозуміло, що в сучасному світі основною валютою соціальних інтеракцій та причиною значних змін у фізичному виробництві чи соціальному полі є саме слова.

Чимало попередніх ідей щодо мови та мовлення, наприклад, важливість контексту для визначення статусу твердження, перекочували у філософію дії. Це не кажучи вже про загальну методологію досліджень з аналітичної філософії, яку повністю запозичено філософією дії, оскільки філософія дії є розділом аналітичної. Значний вплив має теорія раціональних рішень і планування [8, 3]. Дослідження має зв'язки з негуманітарними науками, такими як когнітивна психологія та фізика.

Філософія дії неминуче починається з питання, що саме можна вважати дією. Визначення, яке підказує буденна свідомість, таке: дія – це певна зміна в стані справ, спричинена дієвцем. Але реальна ситуація складніша, ніж наведене визначення. Як ми бачили з попереднього прикладу, навіть проголошення певних фраз за певних обставин може справляти вплив на стан речей у світі й, таким чином, бути дією. Водночас, багато змін у стані речей спричинено природою або є лише наслідками попередніх дій і не повною мірою може вважатися самостійними діями. У попередньому обговоренні було згадано ментальні стани, причини та наслідки як головні поняття, пов'язані з проясненням статусу дії. Усі ці поняття використовуються в поясненні та визначенні дії в різноманітних теоріях. Але кожне з таких визначень має свої проблеми й тому існує декілька альтернативних теорій. Тобто ситуація у філософії дії нагадує ситуацію в метафізиці. Як ми побачимо згодом, дослідники дій просто вибирають одну з теорій, яка є для них найбільш зручною. Це спричиняє, зокрема в логіці, існування іншого набору різноманітних альтернатив. Утім, існують погляди, які визнаються за домінуючі більшістю філософів. Такою є, наприклад, наголошення на необхідності введення поняття намірів (інтенцій) у працях останніх років.

Учені обговорюють, які саме переконання потрібні людині для того, щоб усвідомити своє бажання та необхідність подальшої

активної дії для втілення його у життя. Адже, навіть щоб здійснити бажання, дієвець має усвідомлювати, що він має це бажання. Яка саме роль переконань? Чи потрібні інтенції як окрема категорія і якщо так, то в чому особливість цієї категорії [6, 28]? Певне інше переконання може завадити на шляху перетворення пропозиції на інтенцію.

Переконання та правила про перетворення переконань та бази переконань – це сфера досліджень формальної епістемології, і філософія дії наслідую деякі з основних її проблемних місць. Так, відомим фактом є те, що переконання щодо стану справ неможливо представити у вигляді окремих пропозицій. Переконання агента – це завжди певна система тверджень, найімовірніше поєднана в складну мережу логічними відношеннями. Так, для того, щоб узяти зі столу склянку з водою і випити воду, людина має мати переконання про те, що перед нею справді склянка з водою, і те, що вона спрагла. Отже, окрім переконань, які можуть заперечити певну дію, для кожної дії існують групи переконань, які чинять підтримувальний вплив. Класифікація подібних підтримувальних переконань становить окрему формальну та філософську проблему.

Факт того, що найпростіші акти поведінки потребують мережі з переконань, приводить до тези деяких спеціалістів про те, що є певне ядро практичних тверджень і поведінки і більш складні переконання вже тільки додаються до нього. Тим не менш, ситуація залишається складною, адже виникає питання: який саме вид має згадане ядро практичної поведінки? Які саме твердження мають входити в базу переконань для того, щоб дієвець мав раціональну поведінку, наприклад, дбав про самозбереження? Крім очевидних проблем, тут починає відігравати роль статус самого дієвця. Якщо практичне ядро людської поведінки має досліджуватися психологією та антропологією, що ми можемо сказати про те, як має правильно поводитися представник іншого біологічного виду або робот? Якщо додати до цього і бажання, ситуація значно ускладнюється. Чи можна застосовувати до бажань поняття раціональності? Як будуть взаємодіяти раціональні та нераціональні бажання?

Хтось, налаштований критично, може зауважити, що не треба обмежувати горизонт дій і вчинків рухами тіла. Зрештою, в природній мові мало хто може сказати, що мав на увазі певний рух тіла дієвця, коли говорив про його вчинок. Учинки мають моральний,

соціальний, інколи історичний аспекти. Коли ми говоримо про вчинок у своєму буденному мовленні, ми, як правило, реферуємо до якоїсь значної дії, що мала важливі наслідки й значною мірою характеризує свого дієвця. Тим більш парадоксальним є те, що у філософії дії загальноновизнаним фактом є думка, що всі вчинки, хоч би якими значними вони були, так чи інакше походять від рухів тіла, а отже, від тілесності, адже великі вчинки ми звикли асоціювати з роботою людського духу. Так, оратор, проголошуючи політичну промову, неодмінно задіює легені та голосові зв'язки, а філософ, записуючи найтонші та найскладніші метафізичні ідеї, використовує м'язи своїх рук.

Звичайно, неможливо врахувати абсолютно всі контексти, властиві дії. Вочевидь, потрібно виходити з конкретної ситуації та конкретного дієвця. Часто сама людина не здатна врахувати всі наслідки своєї найпростішої дії, навіть якщо не торкатися складних соціально-політичних дій. Відомим у філософії дії є такий мисленевий експеримент [7, 1]: людина повертається до себе додому і, щоб відшукати ключі від машини, вмикає світло в кімнаті. Водночас вона не знає, що в квартирі перебуває грабіжник. Увімкнувши світло, дієвець просигналізував грабіжнику, що він повернувся в квартиру, – це прямий наслідок його дії. Чи можна вважати, що попередити злочинця входило в його наміри? Буденний здоровий глузд скаже, що ні, але чи дійсно це так? Він мав інтенцію ввімкнути світло задля певного наслідку із цієї дії – зробити пошук ключів легшим. Попередження для грабіжника – це такий самий наслідок із цієї дії. Знов ж таки постає питання – яким чином обрати критерій для розрізнення цих наслідків? Якщо ми скажемо, що справді інтенціональними ми можемо вважати тільки строго заплановані дії, це зумовлює нові труднощі. Припустимо, що дієвець хотів досягти мети А дією В через наслідок цієї дії С. Щось пішло не так, і дія В дала замість наслідку С наслідок Д, але через певні обставини це привело до того самого результату – В. Що можна сказати про таку ситуацію з точки зору згаданої концепції інтенціональності? Ми можемо також сказати, що значення має тільки цільова, остаточна подія, але це буде часткове і технічно не елегантне рішення. Крім того, можна заперечити, що є можливою ситуація, коли бажана подія взагалі не відбулась. Чи впливає із цього те, що в такому випадку дія взагалі втрачає свою інтенціональність? Чи належить

інтенціональність дії до повного ланцюга наслідків від початкової події, чи є певна межа? Це проблемні питання, із яких розпочинались перші обговорення в ранній філософії дії.

В основі наукового розгляду ментальних станів, які стосуються дії, лежить можливість представлення їх у вигляді пропозицій. Так, переконання когось про те, що навпроти нього стоїть склянка з водою, можна записати у вигляді пропозиції Р. Треба наголосити, що суттю переконання про воду залишається зміст пропозиції Р, а не саме речення. Представлення інформації таким чином дає можливість розглянути формальні відношення між змістами пропозицій та побудувати моделі раціональної дії. Пропозиція дає змогу репрезентувати різноманітні ментальні стани за допомогою однакового механізму. Наприклад, людина може знати, що перед нею не просто стоїть склянка з водою, а ще й те, що вона може простягти руку, щоб узяти цю склянку і випити воду. Рефлексивне переконання про такий акт записувалося такою самою пропозицією, як і попереднє переконання. Але, окрім того, ця пропозиція абсолютно без внутрішніх змін могла б стати частиною множини бажань або намірів. Зміниться лише ставлення дієвця до пропозиції, яке виражається множиною, до якої вона належить.

Другим питанням, яке постає разом із першим щодо феномена дії, є те, як дію необхідно пояснювати. Тут набувають першорядного значення причини та наслідки. Нескладно уявити ситуацію, коли акти дієвця є не результатом проявів його волі, а зумовлені обставинами, тобто каузальною історією світу. Як у такому випадку відрізнити події від дій?

Якщо ми назвемо таку подію дією, то втратимо критерій, за допомогою якого можна розрізнити ці дві сутності. Ми пам'ятаємо, що, окрім фізичних подій, згадувались також і ментальні стани дієвця. Якщо акт, здійснений без жодного попереднього узгодженого ментального стану, є дією, ми з таким самим успіхом можемо назвати дією будь-яку фізичну подію, не пов'язану з воліннями дієвця. Так, дощ чи падіння предмета під впливом гравітації теж із певної точки зору можуть бути розцінені як дії. У такому випадку нам не буде потрібен ні дієвець, ні окреме поняття про дію як особливий онтологічний акт, оскільки все в світі буде лише певною подією. А для вивчення подій і динамічних змін у світі загалом існує класична

метафізика [5, 9]. Що ж такого особливого в ментальних станах, що могло б врятувати від подібної помилки? Схоже, що тільки введення та надання особливого статусу для ментальних станів робить можливим розрізнення дій та подій.

Тут потрібно прояснити позицію стосовно деяких із ключових моментів класичної філософії свідомості. Ментальний стан – це також певна особливий акт, що відбувається у внутрішньому розумовому просторі дієвця [10, 51]. У цьому контексті вона має тісний зв'язок із навколишнім світом, оскільки всі ментальні стани, пов'язані з дією (такі як переконання чи бажання), в тому чи іншому вигляді репрезентують реальність. Вони реферують до певних об'єктів чи подій, які існують чи можуть існувати. Таким чином, ці ментальні стани мають властивість бути спрямованими на реальність. Вони певним чином узгоджені з нею, і ця узгодженість виражається пропозиційними настановами. Саме із зазначеною властивістю і пов'язане визначення філософа Дональда Девідсона, який винайшов чіткий критерій розрізнення події та дії. Згідно із критерієм Девідсона, справжній дії, окрім причин, передують ментальні стани, які інтенціонально спрямовані на цю дію. Вчинки відрізняються від подій своєю каузальною історією, в основі якої лежить особливий ментальний стан.

Звичайно, з точки зору чистої філософії свідомості, тут багато проблематичних місць. Так, доволі вільно трактується роль ментальних станів та їх можливість мати референційний зв'язок із безпосередньою реальністю, тобто інтенціональністю. Цілі школи філософії свідомості побудовані на запереченні подібної можливості. Утім, філософія дії неможлива без визнання такого зв'язку. Візьмімо для прикладу доктрину епіфеноменалізму [11, 1], згідно з якою ментальні стани як частина ментального життя – це просто побічний феномен справжньої каузальної історії світу. Ментальне не має жодного стосунку до справжнього світу, воно замкнене саме на себе, а дієвець не має справжньої свободи волі – він повністю визначається історією навколишнього середовища. Філософія дії не може існувати на такій основі, оскільки тоді відбувається згадане змішання сутностей – усе стає подією і для дії не залишається місця. Це наголошує на тому, що філософія дії може існувати тільки як певний розділ філософії свідомості, інакше вона або самозаперечується,

або перетворюється на серію досліджень із метафізики.

Проблему референційності можна розглянути також з іншого боку. Заглиблюючись у філософію дії, ми так чи інакше визнаємо те, що ментальні стани здатні чинити прямий фізичний вплив на перебіг подій у фізичному світі. Сама природа цього впливу є проблемним питанням метафізики ще з часів Декарта. Тобто ментальне та фізичне певним чином взаємодіють. А це проблема, яка постала в історії філософії навіть не в ранній філософії свідомості, а ще за часів Декарта [3, 147].

Ми також маємо визначитись із метафізикою, яку будемо застосовувати в згаданому випадку. Чи є це декартівські дві субстанції, чи монізм, чи якась із альтернативних теорій? Інакше ми не зможемо надати місце ментальному у світі фізичного. Розрізнення ментальних станів як особливого об'єкта стосовно фізичних подій, яке ми зробили, увійшовши в проблематику філософії дії, вочевидь веде до визнання певної форми дуалізму. Дуалізм – це концепція, згідно з якою ментальне та фізичне – дві окремі субстанції. Визнати себе класичним дуалістом у сучасних обставинах означає стверджувати дуже екзотичну думку про навколишній світ і закрити двері до взаємодії своєї концепції з низкою наукових дисциплін, таких як когнітивна психологія.

Крім того, існує згадана вже проблема інтеракції ментального та фізичного, яка за умови визнання слушності дуалістів тільки загострюється. Якщо ментальне та фізичне – це окремі світи, то в який спосіб ментальне справляє такий потужний вплив на наші вчинки і через них на зміну перебігу подій у фізичному світі? Зрозуміло, що тільки деякі з теорій філософії свідомості узгоджуються з концепціями філософії дії, але чи маємо ми право таким же чином прив'язати нашу теорію дії до певної доктрини метафізики? Зрештою, ми раніше визнали метафізику одним із джерел наших понять про дію та її наслідки, а це означає, що, як мінімум, необхідна можливість певної співпраці двох дисциплін. Метафізичні питання мають обговорюватися і це має впливати на філософію дії, як і внутрішні висновки філософії дії мають впливати на метафізичні дебати. Якщо дія справді особлива для фізичних подій, це не може не мати наслідків для метафізичного поняття про причини та наслідки.

Інша проблема – твердження про те, що певні ментальні стани репрезентують реальність [9, 63]. З епіфеноменалізмом тут усе

зрозуміло — він відкидає будь-яку подібну можливість, як і в попередньому випадку. Тим не менш проблеми в цьому разі викликають не тільки подібні до епіфеноменалізму теорії, а й усі теорії, що заперечують репрезентаційну теорію свідомості. А це доволі значний шар теорій. Таким чином, стає зрозумілим, що філософія дії може існувати тільки як продовження певної групи теорій у філософії свідомості.

Ми підходимо до головної проблеми цієї статті. Описано не просто дві доктрини, в яких є певні розбіжності, а складна система із філософії дії, метафізики та філософії свідомості, в якій є багато суперечностей на кількох рівнях. Окрім того, відзначимо, що кінцевою метою є не розв'язання цього клубка проблем, а підготовка зазначеного теоретичного матеріалу для формалізованого розгляду в межах певного логічного аксіоматично-дедуктивного числення.

А з огляду на практичне застосування проблемний пункт є один. Це дія дієвця стосовно каузальної історії загалом. До цього питання зводяться всі згадані в статті моменти. Чи визнаємо ми свободу волі? Як ми відрізняємо дію від події з огляду на попередні рішення? Водночас головним контекстом є те, що ці класичні метафізичні питання необхідно вирішити з огляду на застосування цього концептуального апарату у формальній логіці. Водночас, саме цей контекст надає ключі до вирішення цієї проблеми.

Логіка дії розглядає агента як незалежне джерело змін. Логіка дії справді розглядає агента, як це видно зі специфікацій агентів в епістемічних логіках та логіках дії. Події розглядаються абстрактно, як зовнішнє середовище стосовно агента. Метафізика не завжди вважає агента незалежним. Іноді вона вважає, що агент повністю визначається зовнішнім середовищем, і всі його вчинки є просто частиною каузальної історії світу. Але ніщо не заважає розглядати агента окремо: як джерело подій або навіть просто множину подій. Таким чином, рішенням суперечності між метафізикою та філософією дії на практичному рівні є допущення нейтрального розгляду агента, безвідносно до детермінізму чи питання про свободу волі. Отже, більшість наявних суперечностей у філософській основі логік дії знімаються.

Підсумовуючи, відзначимо, що філософія свідомості у природний спосіб розвинулась із аналітичної філософії мови і, своєю чергою, породила філософію дії. Процес початку впливу філософії дії на логічні

системи, пов'язані з формалізацією поведінки, був тільки питанням часу. Філософія дії є одним із найбільш перспективних напрямів розвитку аналітичної філософії.

Як неодноразово зазначалося в літературі, так званий практичний поворот в аналітичній філософії повторює подібний поворот у континентальній філософії. Практична філософія стала одним із найпотужніших трендів у філософії за останні десятиліття. Розгляд взаємних впливів філософії логіки та філософії дії є, таким чином, актуальним з точки зору не лише формальних систем, а й загального філософсько-історичного контексту.

Отже, в статті розглянуто філософські підвалини логік дії – філософію свідомості, філософію дії та класичну метафізику. Філософія дії є відгалуженням аналітичної філософії, яке дуже швидко розвивається і здійснює значний вплив на деякі формальні системи. Такими формальними системами є, наприклад, логіки дії. Зняття суперечностей між цими філософськими доктринами є важливим для логіки та філософії логіки. Метафізика розглядається в історичній перспективі, як історичне тло та традиція, яка є засновками розгортання основного філософського «конфлікту».

Увагу сконцетровано на суперечності між поняттям активного дієвця з філософії дії та формальних логік дії та філософським детермінізмом метафізики. Подолання цієї філософської суперечності є головною метою роботи. Стаття віддає данину поваги класичній метафізиці, але самі методи, які обговорюються, залишаються в царині практичного повороту та рецептів, що їх можна застосувати до формальних систем.

У процесі викладу аналізуються поняття філософії мови як генетичної основи філософії свідомості і, відповідно, філософії дії. При цьому маються на увазі саме історично-методологічні зв'язки між дисциплінами. Зокрема, розглянуто концепт ілокутивних тверджень або тверджень як дій. Простежуються складні відносини аналітичної філософії мови та філософії свідомості. Надалі реконструюється історично-концептуальний розвиток основних проблем і понять, який привів до появи філософії дії з філософії свідомості. Розвиток філософських традицій та їх синтез неминуче приводить не тільки до нових результатів, а й до суперечностей, одна з яких є в центрі аналізу цієї статті.

Розглянуто поняття дії безвідносно до історії питання, а також каузальну історію світу та включеність актів дієвця до неї. Запропоновано ідею нейтрального розгляду, яка знімає суперечність між філософією дії та метафізикою.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Аристотель*. Метафізика // Аристотель. Собрание сочинений. – М., 1975. – 549 с.
2. *Бочаров В.А., Маркин В.И.* Силлогистические теории. – М., 2010. – 336 с.
3. *Декарт Р.* Размышления о первой философии // Декарт Р. Сочинения. – СПб., 2006. – 648 с.
4. *Лактіонова А.* Філософія дії. – К., 2016. – 367 с.
5. *Лакс М.* Метафізика. – К., 2016. – 584 с.
6. *Bratman M.* Intentions, plans and practical reason. – Stanford, 1999. – 208 с.
7. *Grundmann T.* Platonism and A Priori in Thought Experiments // The Routledge Companion to Thought Experiments. – London, 2017. – 582 с.
8. *Jeffrey Richard C.* The Logic of Decision. – New York : McGraw-Hill, 1965. – 246 с.
9. *Papineau D.* Reality and Representation. – Oxford: Blackwell Publishers, 1987. – 264 с.
10. *Putnam H.* The Nature of Mental States // Art, Mind and Religion. – Pittsburgh, 1967. – 158 с.
11. *Shapiro L. A., Sober E.* Epiphenomenalism: The Do's and the Dont's // Thinking About Causes: From Greek Philosophy to Modern Physics. – Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2007. – 318 с.

Петік Я.О. Дія – метафізичний та практичний аспекти.

У статті розглядається проблематика, спільна для метафізики та аналітичної філософії свідомості та філософії дії. Окрім того, досліджується можливе застосування філософських ідей до певних формальних логік (наприклад, логік дії). Автор звертається, зокрема, до витоків філософії свідомості в аналітичній філософії мови та концептуалізації поняття дії у філософських та формальних контекстах.

Аналізуються суперечності між існуючими філософськими доктринами, серед яких виокремлюється центральна – протиставлення метафізичного

детермінізму та свободи волі, яка допускається у філософії дії та своєрідно трактується в логіках дії. У статті пропонується підхід до вирішення цих труднощів у межах практичного застосування ідей філософії дії в логіці.

Ключові слова: дія, ментальний стан, каузальність, філософія мови, детермінізм, свобода волі, логіка дії.

Petik I. Action – metaphysical and practical aspects.

In today's society of information fundamental questions about nature of action and status of the agent of action remain actual. Actions as reasons for changes in situations rule the processes both in politics and economics. Classical metaphysical questions such as causality and relations between agent and world also arise as the theoretical background.

Paper views problems common for metaphysics, analytical philosophy of mind and philosophy of action. Aside from that, possible usage of philosophical ideas for some formal logics (for example logics of action) is investigated. In the process of investigation the paper turns to foundations of philosophy of mind in analytical philosophy of language and conceptualization of the notion of action in formal and philosophical contexts.

The contradictions between existing philosophical doctrines are analyzed among which a central is highlighted – the contrapositioning of the metaphysical determinism and freedom of will which is assumed in philosophy of action and interpreted in specific way in the logic of action. Paper proposes an approach to solving these difficulties in the context of practical usage of philosophy of action ideas in logic.

Philosophy of mind naturally develops from analytical philosophy of language and on its part gives birth to philosophy of action. The start of the process of the interconnected influence of the philosophy of action and formal systems devoted to formalization of the behaviour was only the question of time. By now philosophy of action is one of the most perspective directions of development of the analytical philosophy.

As many times was pointed in the literature on the topic, so called practical turn in the tradition of the analytical philosophy mirrors the similar turn in the continental tradition. Practical philosophy became one of the most powerful trends in philosophy for last decades. The view on the research on the verge of the philosophy of logic and philosophy of action is this actual not only for formal systems but also from the standpoint of philosophical and historical contexts.

Key words: action, mental state, causality, philosophy of language, determinism, freedom of will, logic of action.

УДК [165.194+316.64]:001

Т.П. Руденко,
*кандидат філософських наук,
доцент кафедри НТУУ «КПІ»*

ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК КОГНІТИВНИХ ПРОЦЕСІВ ТА СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ФАКТОРІВ ЯК РУШІЙНА СИЛА РОЗВИТКУ НАУКИ

Наука як духовна діяльність людей, як система знань про явища, процеси і закони світу спрямована на перетворення дійсності в інтересах суспільства і людини. Життя суспільства сьогодні важко уявити без науки. Її роль постійно зростає в усіх сферах людської діяльності. Роль науки у виробництві, культурі, у свідомості людей буде і надалі зростати.

Головним завданням науки є отримання нового знання про природу, суспільство, мислення. Наукова діяльність не може здійснюватись у сучасних умовах без володіння методами науково-дослідницької роботи, понятійним і категоріальним апаратом, необхідною науковою інформацією, не спираючись на систему наукового знання, що виступає передумовою і засобом наукового виробництва.

Дедалі глибше наука проникає в усі сфери життєдіяльності людини, вона пов'язана з усіма соціальними інститутами, глибоко пронизує не лише промисловість, сільське господарство, а і сферу управління, освіту, політику, культуру. Сьогодні наука з особливою силою проявляє себе у сферах виробництва засобів споживання, інформатики, обслуговування.

Наука є рушійною силою суспільного прогресу. Її роль в суспільному житті постійно зростає.

Вивчення факторів розвитку науки має філософський та соціологічний аспекти дослідження. Це вимагає здійснення пошуків ефективних шляхів розвитку науки.

Дослідження розвитку науки в різних аспектах проводило чимало вітчизняних та зарубіжних вчених. Серед західних дослідників відзначимо: з питань загального розвитку науки – Дж.Гілберт, Р.Декарт, А.Койре, М.Полані, Р.Холл та ін., з вивчення структури наукового знання – Т.Кун, І.Лакатос, М.Полані, К.Поппер, Ст.Тулмін, П.Фейєрабенд.

Проблематика дослідження зумовила звернутися до низки праць західних і вітчизняних дослідників, у центрі уваги яких була проблема еволюції наукового знання: Г.Герлак, Е.Дюркгейм, В.Вернадський, М.Вебер, П.Копнін, В.Кузнецов та ін., розглянуто праці представників когнітивної соціології науки: С.Уолгара, Б.Барнса. Розглянута роль практичної діяльності у розвитку науки: праці Д.Лукача, Т.Котарбинського та ін.

Проведений аналіз останніх досліджень і публікацій дав змогу зробити висновок, що з проблеми розвитку наукового знання не існує узагальнюючого дослідження, в якому розглядався би взаємозв'язок когнітивних процесів та соціокультурних факторів.

Головною метою нашого дослідження є визначення впливу когнітивних процесів та соціокультурних факторів на розвиток наукового знання. Реалізації даної мети підпорядковано вирішення поставлених завдань: узагальнити сучасні уявлення про склад, структуру наукового знання; розглянути об'єктивність і предметність наукового знання, співвідношення емпіричного і раціонального пізнання; обґрунтувати єдність теорії і практики як вихідної основи пізнання; розглянути позиції інтерналізму та екстерналізму стосовно розвитку наукового знання.

Наука не сама по собі перетворює світ і створює матеріальні блага, вона вказує шляхи досягнення поставлених цілей. У пошуках цих шляхів їй і доводиться вирішувати чимало проблем. Однією з таких проблем є встановлення об'єктивності і предметності наукового знання.

Як сфера діяльності людей наука має свої особливості. По-перше, наука є сферою дослідницької діяльності, що займається вивченням і розкриттям визначеної області, об'єкта пізнання. По-друге, наука намагається досягти визначеної мети, яка проявляється безпосередньо в соціальній і гносеологічній областях. Вона реалізує наступні соціальні функції: науково-світоглядну, безпосередньої виробничої сили, функцію науки як соціальної сили, спрямованої на суспільний розвиток, забезпечення життєвих потреб людей.

Функції науки по-різному проявлялись на різних етапах її виникнення і розвитку. Однак соціальні функції науки невіддільні від її гносеологічного змісту. Соціальна сторона скоріше вказує на спрямованість розвитку гносеологічної функції науки, яка і визначає

головний зміст, рівень розвитку наукового знання.

До складу науки входять емпіричні знання, як запозичені з буденної свідомості з метою аналізу й узагальнення, так і спеціально нею отримані шляхом спостереження і експерименту. Основою науки є теоретичні знання, що розкривають об'єктивні, закономірні взаємозв'язки предметів, явищ і процесів.

Невід'ємним компонентом науки постають її світоглядні, філософські основи і висновки. Особливе місце в системі наукового знання займає філософія. Філософія, як зазначив П.В. Копнін, не лише додає результати знання, а й виробляє загальний метод руху знання до об'єктивної істини [1, 80].

Наукова діяльність проявляється насамперед у дослідженні різноманітних сфер світу, передбаченні процесів, що відбуваються у природі і суспільстві, в отриманні нових емпіричних і теоретичних знань, у розробці і вдосконаленні методології, методів пізнання і перетворення світу.

Наука має джерела, передумови і умови виникнення і розвитку. Становлення і формування науки характеризуються визначеними етапами. Якщо говорити про основні етапи її розвитку, то слід підкреслити, що вона повинна розглядатись як цілісна система, що включає історично сформоване співвідношення її частин. Головним джерелом її виникнення є практика. Наука виникає як наслідок розмежування праці, перевтілення гносеологічної діяльності на специфічний, професійний вид занять людей.

Вона виникає поступово, її становлення охоплює значний проміжок часу. Цей процес відбувається у взаємозв'язку з розвитком практичного досвіду людства з виробництва матеріальних благ. Праця людини обов'язково спирається на досвід свій і колективний, знання і навички попередніх поколінь. Практична діяльність відбувається при наявності різних форм спілкування людей. У виробничому процесі відбувається накопичення виробничого знання. Емпіричне знання зберігає в собі елементи узагальнень, на основі якого відбувається розвиток абстрактного мислення, зароджуються моменти систематизованого підходу, а потім і теоретичного знання. Усе це разом складає важливу передумову виникнення і формування науки.

Період зародження науки був особливо тривалим. Але мірою

накопичення знання її розвиток прискорився. Існує навіть закон прискореного розвитку науки, суть якого полягає у тому, що вона зростає пропорційно знанню.

Перші передумови виникнення науки з'явилися у країнах Стародавнього Сходу, а саме – в Єгипті, Індії, Китаї тощо. Спочатку накопичувалося і узагальнювалося головним чином емпіричне знання, яке вже тоді змогло відкрити завісу у визначених сферах природи, суспільства, встановити місце людини у світі. У цей час виникають зачатки астрономії, математики, етики.

Подальше становлення і розвиток науки відбувається у Стародавній Греції, де вона отримує дедалі більш чітку структуру, виражає світ не лише на емпіричному рівні, але починає проявляти себе як система теоретичного знання. Мислителі античності були головними носіями науки, професійно використовували знання, вкладали свої зусилля у подальший розвиток наукових поглядів, понять, категорій. У цей період важлива функція науки полягала у поясненні світу, у відокремленні від міфологічної і релігійної традиції, у розкритті змісту предметів, явищ, процесів.

Наукова революція Нового часу потребувала розробки ефективних методів пізнання, поклала початок небувалому росту знання і його практичному використанню. У науці Нового часу поряд з експериментом починає застосовуватися аналітичний метод. У цей період вона складається як соціальний інститут.

Новим поштовхом до розвитку науки стала революція у природознавстві на рубежі XIX–XX ст. Не випадково в цей час зароджується новий спосіб її організації. Виникають великі наукові інститути і лабораторії, які мають потужну технічну базу, що значно наблизило наукову діяльність до форм індустріальної праці.

На новому підйомі знаходиться сучасна наука, важливою рисою якої є потяг до цілісного і багатоаспектного охоплення об'єктів, що вивчаються. Сьогодні з особливою силою наука проявляє себе в усіх сферах суспільного життя: економічній діяльності, інформатиці, культурі, політиці тощо.

Сучасний рівень наукових знань дає змогу створити наукову, цілісну картину біосфери в її єдності із суспільством, визначити глобальні шляхи переростання її в ноосферу. Зміст останньої полягає у конструктивному впливі людини на природу, який відбувається на

науковій основі в інтересах сучасних і майбутніх поколінь людей. До неї належать різноманітні процеси, які породжені розумною діяльністю людини. Розвиваючи вчення про ноосферу, академік В.І.Вернадський стверджував, що людство, вивчаючи закони природи, дедалі більше її перетворює відповідно до своїх потреб [3, 130].

Розвиток науки відбувається відповідно до визначених закономірностей. Відбувається постійний процес диференціації наукового знання. Зараз існує більш ніж дві тисячі наук і наукових галузей. Одночасно діє і тенденція інтеграції наукових знань, яка пов'язана з потребою в їх синтезі.

На початку свого розвитку наука формувалась за предметним принципом. Сьогодні головним для неї стає проблемна орієнтація. Зростає відносна самостійність науки. Якщо раніше наука і техніка відтворювали лише фізичні сили людини, то зараз – і її інтелектуальні функції. Виникли наукові галузі, наукова діяльність людей.

Зараз прискореними темпами розвиваються космічні, медичні, інформаційні технології, застосовується комплексна автоматизація процесів виробництва, у виробництві використовуються досягнення сучасної науки. Сьогодні розвиток виробництва безпосередньо пов'язаний з науково-технічними досягненнями.

Водночас наукові знання реалізують свою функціональність у різноманітних способах суспільної і індивідуальної свідомості. Наукове пізнання зумовлене потребами суспільно-історичної практики людства. Велике значення у розвитку теорії мають гносеологічні висновки, сформульовані і підтверджені філософією, суспільно-виробничою практикою.

В історії філософії йшла і йде постійна боротьба стосовно питання співвідношення чуттєвого і раціонального у пізнанні дійсності. За допомогою чуттєвого пізнання ми можемо встановити факт існування предметів і явищ, їх зовнішні якості і особливості, але не можемо розкрити внутрішню сутність предметів, встановити закономірності їхнього розвитку. За допомогою лише чуттєвого пізнання, наприклад, не можливо всесторонньо оцінити обстановку на промисловому підприємстві, і при цьому прийняти обґрунтоване рішення.

Сутність предметів і явищ, їх закономірні зв'язки і відношення можуть бути зрозумілими лише на рівні логічного мислення, за допомогою різноманітних форм раціонального, теоретичного пізнання.

Перехід від чуттєвого пізнання до раціонального означає якісний стрибок. Відбувається перехід пізнання від явища, зовнішньої сторони предмета, до пізнання його внутрішніх зв'язків, сутності, від фактів до теорії, від одиничного до загального. На даному етапі пізнання ми відволікаємось від другорядного, обґрунтовуємо суттєве, формулюємо висновки, закони.

Розвиток дійсної науки дав можливість зробити правильні висновки про єдність чуттєвого і раціонального пізнання. Наука довела, що розум людини відіграє активну роль у пізнанні дійсності не тому, що йому властиві певні вроджені ідеї, а тому, що розум нерозривно пов'язаний з практичною діяльністю людей, використовує дані, отримані за допомогою органів чуття.

Практика відіграє значну роль у пізнанні світу. Практика є вихідною основою пізнання, вона ставить перед собою мету і завдання, відіграє важливу роль у їх досягненні і розв'язанні, виступає рушійною силою пізнання. Вона є критерієм істини. Теорію і практику слід розглядати в єдності, враховувати, що теорія не лише збагачується на основі суспільно-історичної практики, але й сама слугує перетворювальною силою.

Єдність теорії і практики є головним принципом наукового пізнання. Лише на основі правильного співвідношення матеріального і духовного можна пізнати об'єктивний світ, встановити істину.

Неоднозначно розв'язується питання про рушійні сили розвитку наукового знання. Щодо цього питання у сучасній філософії науки існують дві взаємовиключні позиції: інтерналізм та екстерналізм [3, 288]. Відповідно позиції інтерналізму наукове знання повинно розглядатись як система, що саморозвивається, зміст якої не залежить від соціокультурних умов її існування, від розвитку суспільства та його підсистем: економіки, політики, філософії, релігії, мистецтва і т.п.

Інтерналізм сформувався у 30-х роках ХХ ст. До найбільш відомих представників інтерналізму належать постпозитивістські філософи І.Лакатос та К.Поппер, а також Г.Герлак, А.Койре, Р.Холл. За К.Поппером, світ, створений людиною, з певного моменту став незалежною об'єктивною реальністю, всі зміни в якому визначені її внутрішніми можливостями і попереднім станом. Він не відкидає впливу на динаміку науки соціальних умов її буття, однак вважає

їх суто зовнішніми, що ніяк не впливають на сам зміст наукового знання. Онтологічна доктрина К.Поппера включає три самостійних, причино не пов'язаних між собою типа реальності: фізичний світ, психічний світ та світ знання [6].

Слід також розрізняти дві версії інтерналізму: емпіристську та раціоналістську. За емпіристською версією, джерелом росту змісту наукового знання є встановлення, відкриття нових фактів. Теорія, таким чином, є вторинним утворенням, яке представляє собою систематизацію і узагальнення фактів. Класичним представником емпіристської версії був Дж.Гершель. До представників раціоналістської версії належать: Р.Декарт, Г.Гегель, К.Поппер та ін. На їхню думку, основу динаміки наукового знання складають теоретичні зміни, які за своєю сутністю завжди виступають або як результати когнітивного творчого процесу, або як перестановка вже існуючих ідей.

Відповідно до основних способів пізнання, а відтак і мислення: емпіризму, раціоналізму, сенсуалізму, на основі яких будуються образи світу людини, виокремлюють три епістемологічних стилі: емпіричний, який базується на предметно-практичному досвіді; раціоналістичний, що базується на логічних умовиводах; та метафоричний, властивостями якого є персоніфіковане сприйняття, інтуїція, комбінування різних галузей знання [5, 150–176].

Роблячи оцінку інтерналістській парадигмі потрібно визначити, що вона підкреслює якісну специфіку наукового знання порівняно з поза науковими видами пізнавальної діяльності, вплив попереднього наукового досвіду на динаміку наукового знання, спрямованість наукового пізнання на об'єктивну істину.

В якості альтернативи інтерналізму, екстерналізм виходить з того, що головним джерелом інновацій у науці, а також визначальним у її розвитку, що зумовлює її темпи та зміст наукового знання, є соціальні потреби та культурна складова суспільства, а не нові емпіричні дані. Спроба реалізувати екстерналістську тенденцію в історіографії науки була здійснена на початку ХХ століття такими відомими дослідниками, як Б.Гессен, Дж.Бернал, Д.Нідам та ін. У межах філософії і соціології науки цю позицію у 70-х роках ХХ ст. також поділяли Т.Кун, М.Малкей, П.Фейєрабенд, Л.Косарева.

Витоки екстерналізму можна знайти в добу Нового часу, коли

відбулося зближення емпіричного та теоретичного знання, коли наукове пізнання свідомо ставилося у залежність від взаємодії людини з природою, від розвитку техніки, засобів праці. Далі марксистська традиція обґрунтовує практичну природу науки, її залежність від соціальних умов практичної діяльності: К.Маркс, Д.Лукач, Т.Котарбинський та ін.

Різних представників екстерналізму об'єднує визнання впливу суспільства та його потреб на розвиток наукового знання, але їх погляди розходяться щодо того, які соціальні фактори є найбільш впливовими. Так, Дж.Бернал, Б.Гессен та деякі інші дослідники вважали, що головними чинниками, які впливають на розвиток науки, є економічні, технічні та технологічні потреби суспільства. Як пріоритетний чинник соціальну організацію визначав О.Богданов, культурну складову – О.Шпенглер, інші розглядали духовний потенціал суспільства: філософію, релігію, мистецтво, національні архетипи свідомості. Т.Кун, П.Фейєрабенд та ін. наголошували на визнанні важливої ролі наукових товариств у формуванні, реалізації, оцінці, розвитку і обстоюванні наукових відкриттів, методів і способів наукової діяльності [2, 11].

Також важливим серед екстерналістів було питання стосовно того, чи впливають соціальні фактори лише на напрям і темпи розвитку науки, чи на методологію науки та її когнітивні результати. У працях Т.Куна [4], П.Фейєрабенда [7], представників когнітивної соціології науки: С.Уолгара, Б.Барнса та інших визначена парадигмальність, історичність, ціннісна зумовленість, конструктивність як процесу наукового пізнання, так і його результатів. Вони вважають, що лише з таких позицій можна адекватно пояснити якісні стрибки у розвитку наукового знання, часткову невідповідність одна одній фундаментальних теорій, конкуренцію наукових гіпотез, проблем, визначення пріоритетів у науці і т.п.

Однак і інтерналізм, і екстерналізм мають свої негативні риси. Так, іманентність, як властивість інтерналізму, є явною недооцінкою його представниками соціальної, історичної та суб'єктивної природи наукового пізнання, заперечення культурної та екзистенціальної мотивації наукового пізнання, нерозуміння ідеалізованого та ідеологічного характеру власних побудов представниками цієї позиції.

В екстерналізмі існує небезпека недооцінки його представниками

відносної самостійності і незалежності науки щодо соціальної інфраструктури. Когнітивна частина соціального тла постає викликом науці з боку соціокультурної сфери. Взаємозв'язок когнітивних процесів та факторів соціокультурної сфери є рушійною силою розвитку науки.

Отже, підсумуємо. У статті розглянуто проблему розвитку наукового знання в історичному контексті. Визначено склад, структуру наукового знання, гносеологічні проблеми сучасної науки: встановлення об'єктивності і предметності наукового знання, співвідношення емпіричного і раціонального пізнання, роль практичної діяльності в пізнанні світу.

Розглянуто позиції інтерналізму та екстерналізму стосовно розвитку наукового знання, вплив соціокультурних факторів на розвиток науки.

Визначено, що серед головних концепцій розвитку наукового знання найбільш прийнятним є взаємозв'язок когнітивних інновацій та соціокультурних факторів.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Копнин П.В.* Диалектика, логика, наука. – М., 1973. – 463 с.
2. *Корниенко А.А., Ардашкин И.Б., Чмыхало А.Ю.* Философские вопросы научного познания. – Томск : Изд. ТПУ, 2002. – 169 с.
3. *Кузнецов В.И., Бургин М.С.* Направленность и этапы эволюции биосферы и ноосферы / В.И. Кузнецов, М.С. Бургин // Чтения академика Владимира Ивановича Вернадского (1991–1992): Сб. науч. тр. – К : Наук. думка, 1994. – С. 124–131.
4. *Кун Т.* Структура научных революций. – М. : АСТ, 2003. – 605 с.
5. *Лебедев С.А.* Философия науки. – М. : Академический Проект, 2010. – 731 с.
6. *Поппер К.* Логика и рост научного знания. – М. : Прогресс, 1983. – 605 с.
7. *Фейерабенд П.* Избранные труды по методологии науки. – М. : Прогресс, 1986. – 542 с.

Руденко Т.П. Взаємозв'язок когнітивних процесів та соціокультурних факторів як рушійна сила розвитку науки.

У статті розглянуто вплив когнітивних процесів та соціокультурних факторів на розвиток наукового знання. Розглянуто проблему розвитку наукового знання в історичному контексті. Визначено склад, структуру наукового знання; гносеологічні проблеми сучасної науки: встановлення об'єктивності і предметності наукового знання, співвідношення емпіричного і раціонального пізнання. Визначена роль практичної діяльності в пізнанні світу, обґрунтована єдність теорії і практики як вихідної основи пізнання; практика як перетворююча сила науки.

Розглянуто соціокультурні процеси та вплив соціокультурних факторів на розвиток наукового знання. Визначено позиції інтерналізму та екстерналізму стосовно розвитку науки. Із позиції інтерналізму наукове знання не залежить від соціокультурних умов в яких розвивається наука. Екстерналізм наголошує, що не лише темпи розвитку, а і зміст наукового знання залежить від соціокультурних ресурсів суспільства.

Визначено, що серед головних концепцій розвитку наукового знання найбільш прийнятним є взаємозв'язок емпірично і раціонально регулюючого процесу наукового пошуку та соціокультурних факторів.

Ключові слова: наука, наукове знання, інтерналізм, екстерналізм, гносеологія, емпіричне і раціональне пізнання, наукова діяльність, структура наукового знання, когнітивні процеси, практика, соціокультурні фактори.

Rudenko T. Interrelation of cognitive processes and socio-cultural factors as the driving force of the development of science.

The article considers the influence of cognitive processes and socio-cultural factors on the development of scientific knowledge. The problem of the development of scientific knowledge in the historical context is considered. The composition, structure of scientific knowledge is defined; gnoseological problems of modern science: the definition of objectivity and objectivity of scientific knowledge, the ratio of empirical and rational knowledge. The role of practical activity in cognition of the world is determined, the unity of theory and practice is grounded as the initial basis of cognition; practice as the transforming power of science.

Sociocultural processes and the influence of socio-cultural factors on the development of scientific knowledge are considered. The positions of internalism and externalism regarding the development of science are determined. From the standpoint of internalism, scientific knowledge does not depend on the socio-cultural conditions in which science develops. Externalism

claims that not only the pace of development, but also the content of scientific knowledge depends on the sociocultural resources of society.

It is determined that among the basic concepts of the development of scientific knowledge, the most acceptable is the relationship between the empirically and rationally regulated process of scientific search and socio-cultural factors.

Key words: science, scientific knowledge, internalism, externalism, epistemology, empirical and rational cognition, scientific activity, the structure of scientific knowledge, cognitive processes, practice, sociocultural factors.

УДК 004:141.319.8

Н.В. Ніколаєнко,
*кандидат філософських наук,
доцент кафедри НТУУ «КПІ»*

ІНФОРМАЦІЙНІ ТЕХНОЛОГІЇ В АНТРОПОЛОГІЧНОМУ КОНТЕКСТІ

У сучасному суспільстві пріоритетні напрями розвитку як конструкторських розробок, так і наукових досліджень визначають інформатика та комп'ютерна наука. Новітні автоматизовані інформаційні технології стають невід'ємною частиною усіх сфер життєдіяльності людини.

Актуальність даної статті продиктована й тим, що сучасні інформаційні технології трансформують сферу комунікації, сферу самого буття (породжують нові віртуальні простори, нову мову), сферу пізнання (отримання і обробки даних), а також сферу дозвілля. Зокрема, йдеться про зміни, пов'язані з процесами кіборгізації тілесності (під впливом біо-, нано-, медичних технологій); а також зміни в характері самої комунікації та сфері когнітивних практик (пов'язаних із штучним інтелектом).

Сучасна людина живе в світі неймовірних спокус, можливостей вибору, потоків інформації, дедалі більше перетворюючись на об'єкт технологій маніпулювання, які постійно вдосконалюються. У зв'язку з цим осмислення трансформаційних можливостей сучасних технологій має відбуватися на підставі розуміння цілісності людини. У цих умовах надзвичайно важливим є антропологічний контекст технологічного процесу, що передбачає подолання технократичного підходу до осмислення людини.

Впровадження інформаційних технологій в антропо- та соціо-сферу суттєво змінюють аксіологічні орієнтації сучасного суспільства. Серед цінностей домінуючими стають інновації, електронні гаджети, соціальні мережі й т.ін. Своєю чергою традиційно усталені базові цінності – життя, сім'я, освіта, свобода, любов, творчість – зазнають суттєвих трансформацій, оскільки виявляються пов'язаними з процесом віртуалізації.

Згідно із сучасними теоріями інформаційне суспільство можна

визначити як суспільство нового типу, яке формується в результаті технологічної революції, основою якої є розвиток і конвергенція інформаційних і комунікаційних технологій.

Віртуальна комунікація відкриває перед сучасною людиною нові перспективи. З одного боку, з'являються нові можливості:

- можливість самовираження серед широкого кола людей;
- безмежний вибір можливостей для знайомства і контактів;
- підтримка спілкування з близькими людьми, колегами на відстані;
- можливість отримувати інформацію «з перших рук» і миттєво повідомляти про значущі події самому;
- обговорювати питання і проблеми без цензури і тиску;
- набуті однодумців, обговорювати питання, що цікавлять, у професійному середовищі;
- відхід від проблем, породжених психологічними або фізичними труднощами в спілкуванні та ін.

З іншого боку, віртуальна комунікація значною мірою віднімає у сучасної людини:

- зобов'язання і відповідальність, властиві реальному спілкуванню;
- «реальних» друзів і близьких (для взаємодії з якими залишається усе менше часу);
- глибину спілкування (що компенсується його множиною);
- глибину розуміння Іншого і співпереживання йому; – відчуття власної необхідності Іншому;
- тривалі дружні стосунки і почуття;
- відповідальність, почуття обов'язку, політкоректність та ін. [1].

Можна констатувати, що різноманітність форм та способів комунікації трансформують не лише фундаментальні норми і цінності, а й наше світовідчуття, кидаючи водночас виклик і самій природі людини, її біологічній організації. Не встигаючи осмислити створені штучні інтелектуальні системи, людина перетворила себе на щось більше, ніж вона сама, побудувавши складний для себе, для своїх інтелектуальних можливостей світ, і тому людина не здатна чітко усвідомлювати і ефективно передбачати напрям свого власного розвитку [2, 84–90]. Таким чином, виникає загроза зміни біо-соціо-духовної природи людини, оскільки проектування і втілення в життя нових технологій має органічно включати філософське осмислення тих проблем, які вони здатні створити. Не

можна не погодитися з Е.Фроммом, який констатує, що «на сучасному етапі людина відчуває, що ідея завоювання природи на благо людства з мрії перетворилася на реальність, але це визиває стурбованість, адже, винайшовши нові більш досконалі засоби для володіння природою, людина втратила мету, котра одна тільки і наповнює усі ці засоби змістом – саму людину. В результаті, людина сама потрапила в розставлені нею тенета. Маючи на меті завоювання природи, людина винаходить машини, рабом яких стає сама» [10, 12]. Значною мірою сучасну людину потрібно розглядати вже як віртуалізований біосоціо-електронний суб'єкт, що має активність як у сфері своєї тілесної природи, так і в новій якості електронно-віртуального суб'єкта.

Поширення та використання таких технологій у щоденній практиці не лише значно впливає на світогляд людини, а й формує нову реальність. Як відзначає М.Кастельс, «наприкінці двадцятого століття ми переживаємо один з рідкісних в історії моментів. Момент цей характеризується трансформацією нашої «матеріальної культури» через роботу нової технологічної парадигми, побудованої навколо інформаційних технологій» [4]. Тому не викликає сумніву, що осмислення соціальних, онтологічних і культурних наслідків глобального впровадження інформаційних технологій має стати фундаментальним завданням сучасної філософії.

Свого часу Е.Тоффлер прогнозував, що в майбутньому в тіло людини будуть імплантуватися мініатюрні комп'ютери, які зможуть не лише усувати недоліки, а й підсилювати можливості людини, тобто відбудеться поступове стирання меж між людиною і комп'ютером [9]. Такі технології вже не можна розглядати як фантастику, адже вже сьогодні комп'ютер здатний імітувати практично всі чуттєві модальності від зорових образів до нюху. Зокрема, вже створено комп'ютерний пристрій (штучне око), що перетворює зображення на нервові імпульси, які посилаються в мозок за допомогою імплантованих електродів. Активно розвивається та втілюється на практиці імплантація електронних чіпів для відновлення функцій різних органів (серцевий стимулятор, штучне вухо).

Одним із засобів досягнення максимального прогресу в цій галузі є штучний інтелект, пов'язаний зі створенням штучного аналогу інтелекту людини. За останні десятиліття філософські рефлексії щодо цього питання репрезентує величезна кількість публікацій

вчених з різних галузей знань, в яких розвіялось багато ілюзій щодо самої можливості створення штучного інтелекту. Теоретичну і практичну сумнівність деяких футурологічних прогнозів спростовує, зокрема, дослідник теорії свідомості і штучного інтелекту Р.Пенроуз. Він вказує на суттєву відмінність між найдосконалішим «суперінтелектом» і мозком людини, яка полягає у тому, що навіть найпотужніший комп'ютер не може бути конкурентом у питаннях інтуїції та творчої уяви. Тобто, питання в тому, що наука ще не володіє теоретичною моделлю реального мозку і не має відповіді на питання, чи достатньо існуючих законів фізики для розуміння механізму функціонування свідомості. Отже, більшість вчених доходять висновку, що у найближчому майбутньому перспективніші для людства дослідження можуть бути реалізовані на рівні сканування людського мозку і зчитування інформації з нейронів з записом на електронні носії. Втім наразі проблема взаємодії штучного інтелекту і людини не має однозначних розв'язків, оскільки багато її аспектів потребують подальших досліджень.

Сьогодні дедалі більшого поширення набуває проект кіборгізації людини (кіберлюдина) як синтез біологічних і технологічних параметрів тілесності людини. Тобто, по суті, створюється новий тип людини, в якому й поєднується біологічне зі штучним. Розглядаючи кіборгізацію як перехід від біологічної еволюції до техноеволюції, прогнозується, що постбіологічний інтелект незабаром буде завантажуватися в роботів так само, як зараз завантажувється програмне забезпечення в наших комп'ютерах [11]. Таким чином, ставлення до технологій конструювання людської тілесності має не лише розглядатися в площині, що відображає питання та відповіді світоглядного характеру стосовно того, що є людина та які можливості творення штучного біологічного світу, а й визначати ті регулятиви, які будуть з'ясовувати межу втручання в глибини людської природності.

У сучасній науці розглядаються три основні підходи відносно кіборгізації: перший ґрунтується на повній відмові від кіборгів як таких, що повністю ворожі людині; другий передбачає максимальне зближення людського і машинного інтелекту; третій підхід займає проміжну позицію, яка передбачає співіснування людини і техніки, розвиток механізмів адаптації до технологічної реальності.

Поява феномена кіберлюдини змушує заново переглянути усталені концепції людини і технології, фундаментальні уявлення про те, хто така взагалі людина. Оскільки наразі стосовно неї стає припустимим новий тип технологічного вдосконалення, який раніше застосовувався виключно до речей та предметів. «Нова інженерія і техніка – це вміння працювати з різними природами (першою і другою, природою і культурою). Це уважне вислуховування себе і культури. Вислухати – означає зрозуміти, з якою технікою ми погоджуємося, на які обмеження своєї свободи підємо заради розвитку техніки і технічної цивілізації, які цінності технічного розвитку нам органічні, а які несумісні з нашим розумінням людини і її гідності, з нашим розумінням культури, історії і майбутнього» [5]. Не виникає сумніву, що застосування подібних технологій сприяє вдосконаленню та розширенню інтелектуальних та фізичних якостей людини. Тому постає питання філософського осмислення не так прогнозування майбутнього розвитку та застосування, як питання всебічної оцінки таких технологій.

Відзначимо, що з появою і стрімким розвитком комп'ютерних технологій, зокрема всесвітньої глобальної мережі Інтернет, сучасна людина фактично перетворюється на новий вид - людина, що кіберсоціалізується. Віртуалізація людини, спровокувавши введення до наукового дискурсу такого нового поняття як «кіберпростір», спричинило нову дискусію серед філософів. Так, у філософській думці акцентується увага на тому, що будучи невід'ємним елементом життя сучасної людини, кіберпростір не лише трансформує інформаційне середовище, а й впливає на саму людину, її свідомість та цінності. Так, проблему втрати ідентичності людини порушує філософ С.Жижек, наголошуючи на тому, що «кіберпростір розмиває поняття цілісного «я»» [3, 121]. Таким чином, різноманітність форм та способів сучасної комунікації, а також швидкі темпи перетворень, кидають виклик як усталеним нормам і цінностям, так і нашому світовідчуттю. Поряд із цим своєчасним постає і розгляд таких вічних філософських питань, таких як буття, свідомість, людина тощо.

Пронизуючи майже всі сфери життєдіяльності людини, динамічно зростає як кількість їх користувачів, так і кількість часу, проведеного людиною в кіберпросторі. Оскільки обмін інформацією, пошук роботи, спілкування між людьми й т.ін. переходять з

реального світу в світ віртуальний. Тобто, такі технології відіграють роль своєрідного посередника у відносинах між людьми і реальністю [12, 264]. Дедалі частіше можна спостерігати ситуації, коли «інституційні взаємодії перетікають у простір симуляції, в якому вміння користуватися машинами є важливішим і цікавішим за реальні людські взаємини» [6, 191]. Поєднання фантастичного світу за умови функціонування його за законами реальності, роблять віртуальний світ надзвичайно привабливим. Це проявляється, зокрема, в «одяганні віртуальних масок із бажаними рисами, запозиченими з константної реальності (у даному випадку також можна говорити про створення окремої віртуальної «особистості»); свобода ідентифікації (свобода у виборі імені, статусу, звичок тощо); свобода дій та висловлювань; поява так званої розчиненої тілесності, що виявляється у «відкиданні» реального тіла та перенесення у його віртуальний образ; віртуальна ідентичність, що характеризується множиною образів, сконструйованих ідентичностей» [8, 380–381]. Водночас, відзначимо, що поряд із новими можливостями нової комунікації втрачається духовна складова особистості. Йдеться про те, що «конкретні зв'язки однієї людини втратили справжнє людське сповнення, зникла довіра, розуміння..., водночас, індивіди сприймають... один одного відповідно до наявності (відсутності) критеріїв корисності і потреби» [7, 165]. Можна стверджувати, що технологічні посередники занурюють людину в свою технологічну реальність, формуючи людські переживання та інтерпретації реальності.

Таким чином, за рахунок небувалого масштабу розвитку інформатизації та інформаційних технологій у всьому світі спостерігається процес переходу людства до вищої стадії свого буття, а саме – інформаційної. Глобальна комп'ютеризація і інформатизація людського буття, небувалі технологічні інновації у сфері нанотехнології та генної інженерії спричиняють масштабні зміни в природі самої людини.

Сучасна людина майже весь свій час перебуває в полоні інформаційно-комп'ютерних технологій. Потреби людини в отриманні інформації, комунікації та встановленні взаємовідносин з іншими, дедалі частіше задовольняються саме завдяки кіберпростору. Соціальні мережі стають місцем, де людина має можливість позиціонувати

себе як завгодно, усвідомлювати свою ідентичність у кіберпросторі інакше, ніж у реальному світі. Втрата ж інтересу до реального світу призводить до аксіологічних трансформацій, відчуження людини і веде до повного занурення її у новий світопростір. Тому постає нагальна потреба того, щоб подальший розвиток та закономірності функціонування кіберпростору були провідним вектором сучасної філософської рефлексії.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Баева Л.В.* Социокультурные и философские проблемы развития информационного общества: учебное пособие (курс лекций) – Астрахань, 2016. – 130 с.
2. *Емелин В.А.* Технологические соблазны современного общества: предел внешних расширений человека // Вопросы философии. – 2010. – № 5. – С.84–90.
3. *Жижек С.* Киберпространство, или Невыносимая замкнутость бытия // Искусство кино. – 1998. – № 1. – С. 121.
4. *Кастельс М.* Информационная эпоха: экономика, общество и культура. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.
5. *Розин В.М.* Понятие и современные концепции техники. – М., 2006. – С.243.
6. *Смислова морфологія соціуму.* – К. : Ін-т соціології НАН України, 2012. – С. 191.
7. *Старостин И.А.* Кризис социальной идентичности: социально- философский анализ // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2011. – № 4(10). – Ч. I. – С. 165.
8. *Сухомлин Р.Г.* Homo virtualis як образ людини інформаційного суспільства // Наукові записки Київського університету туризму, економіки і права. Серія: філософські науки. – К.: КУТЕП, 2011. – Випуск 10. – С. 380–381.
9. *Тоффлер Э.* Шок будущего. – М. : Республика, 2004. – 486 с.
10. *Фромм Э.* Человек для себя. – Мн. : Харвест, 2003 – С.12.
11. *Kurzweil R.* How to Create a Mind: The Secret of Human Thought Revealed. – New York : Viking Books, 2012.
12. *Verbeek P.P.* What Things Do: Philosophical Reflections on Technology, Agency and Design. Pennsylvania : The Pennsylvania State University Press, University Park, 2005. – P. 264.

Ніколаєнко Н.В. Інформаційні технології в антропологічному контексті.

Стаття присвячена філософському осмисленню сучасних інформаційних технологій. Актуальність роботи пов'язана з тим, що фундаментальні напрями розвитку конструкторських розробок і наукових досліджень сьогодення визначають саме інформатика та комп'ютерна наука. Зазначається, що за рахунок динамічного розвитку інформатизації та інформаційних технологій у всьому світі спостерігається процес переходу людства до вищої стадії свого буття, а саме – інформаційної. Передусім йдеться про зміни, пов'язані з процесами кіборгізації тілесності (під впливом біо-, нано-, медичних технологій); зміни в характері комунікації, у сфері когнітивних практик (пов'язаних зі штучним інтелектом).

Сучасна людина живе в світі неймовірних спокус, можливостей вибору, потоків інформації, дедалі більше перетворюючись на об'єкт технологій маніпулювання, які постійно вдосконалюються. Тому особливу увагу приділяється феномену кіберлюдини. Автор доходить висновку, що різноманітність форм та способів комунікації, втрата інтересу до реального світу призводить до аксіологічних трансформацій, відчуження людини і веде до повного занурення її у новий світопростір.

Ключові слова: інформаційно-комп'ютерні технології, віртуалізація, кіборгізація, кіберлюдина, кіберпростір, штучний інтелект.

Nikolayenko N. Information technology in anthropological context.

The article is dedicated to the philosophical comprehension of modern information technologies. The urgency of this work is related to the fact that the fundamental directions of development of design developments and scientific research nowadays determine precisely informatics and computer science. It is noted that due to the dynamic development of informatization and information technologies around the world there is a process of transition of humanity to the higher stage of its existence, namely information. First of all we are talking about changes related to the processes of cyborgism of corporeality (under the influence of bio-, nano-, and medical technologies); changes in the nature of communication, in the field of cognitive practices (associated with artificial intelligence).

The modern person lives in the world of incredible temptations, possibilities of choice, information flows, increasingly becoming the object of continuously improving manipulation technologies. Therefore, the author pays special attention to the phenomenon of a cyberman. The author concludes that the diversity of forms and methods of communication, the loss of interest in the real world leads to axiological transformations, the alienation of man and leads to full immersion in a new world space.

Key words: information and computer technologies, virtualization, cyborgization, cyberman, cyberspace, artificial intelligence.

ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ ТА РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

УДК2-674-048.28.

М.В. Несправа,
*кандидат філософських наук,
доцент кафедри ДДУВС*

СПІЛЬНЕ ТА ВІДМІННЕ У БОГОСЛОВСЬКОМУ ТА РЕЛІГІЄЗНАВЧОМУ ПІДХОДАХ ДО ДОСЛІДЖЕННЯ ПИТАННЯ ЗАЛАГОДЖЕННЯ РЕЛІГІЙНИХ КОНФЛІКТІВ

Релігійні конфлікти, нажаль, є однією з ознак сучасного світу. Звісно, вони були потужним чинником протягом всієї відомої нам історії людства, однак у XXI столітті релігійні протистояння на-рошують свою інтенсивність, проявляючись навіть у тих країнах, де про подібні експеси не було чути десятки років. Можна звернути увагу на секулярну західну Європу, де в поліцейській статистиці нещодавно з'явилася спеціальна графа «джихадійський тероризм» [1]. Дослідники з різних галузей знань вивчають причини, сутність та перспективи розвитку релігійних конфліктів, пропонуючи своє бачення можливостей їхнього залагодження. Свої дослідження на дану тему проводять релігієзнавці, богослови, філософи, соціологи, політологи, правники, історики тощо. Нагальним стає питання об'єднання зусиль різних дослідників для вирішення цієї важливої проблеми. Однак, для того, щоб забезпечити ефективність такого об'єднання зусиль, важливим є усвідомлення специфіки внеску, який роблять представники різних галузей знань у питання осмислення релігійних конфліктів. Першою чергою це стосується таких галузей знань, як богослов'я та релігієзнавство, адже представники передусім цих дисциплін у фокусі своєї уваги мають релігійну проблематику.

Питання спільного та відмінного між дослідницькими підходами богослов'я та релігієзнавства піднімається багатьма авторами. Зокрема, К.М. Антонов [2] аналізує можливості теології як наукової спеціальності, порівнюючи її з можливостями та специфікою релігієзнавства. І.В. Кирсберг розглядає перехід релігієзнавства від дисципліни до науки, аналізуючи виклики, з якими стикається ре-

лігієзнавство на цьому шляху [3]. К.О.Польсков піддає скрупульозному аналізу питання науковості богословського методу [4]. Також важливу роботу проводять автори, які вивчають сутність релігійних конфліктів. Наприклад, В.Докаш, досліджуючи міжрелігійний діалог як фактор суспільної стабільності, приділяє увагу розгляду ефективних стратегій цього діалогу [5]. М.Ю.Зеленков досліджує політико-правові аспекти релігійних конфліктів початку ХХІ ст. [6]. З.Силаєва вивчає концептуально-методологічні підстави міждисциплінарного аналізу поняття «релігійний конфлікт» [7]. В.Ф.Федоров та М.І.Шишова досліджують стратегії примирення в етно-релігійних конфліктах [8]. Марк Юргенсмайер вивчає сутність та прояви релігійних конфліктів у сучасному світі [9].

Названі дослідники розглянули чимало важливих для нашого дослідження аспектів, утім вони не досліджували окремо питання порівняння богословського та релігієзнавчого підходів щодо дослідження питання залагодження релігійних конфліктів. У даній статті ми плануємо продовжити їхні дослідження та отримати нову і цінну в контексті релігієзнавства інформацію.

Мета нашого дослідження полягає у встановленні спільного та відмінного між богословським та релігієзнавчим підходами в осмисленні питання врегулювання релігійних конфліктів. Для досягнення цієї мети нам належить виконати три наступних завдання. По-перше, проаналізувати, чим є релігійний конфлікт для релігієзнавців та богословів. По-друге, осмислити підходи релігієзнавства та богослов'я щодо питань недопущення конфліктів. По-третє, показати спільне та розбіжне між підходами релігієзнавства та богослов'я щодо питання врегулювання релігійних конфліктів. Методологічним забезпеченням виконання цих завдань є застосування таких методів, як аналіз, а також компаративний метод.

Розглянемо питання визначення специфіки богослов'я та релігієзнавства одне до одного. Існує дуже багато тлумачень цих двох галузей знань. Тож почнемо наше дослідження з визначення нашої позиції, яку поділяємо з цього питання.

У якості орієнтиру ми використовуємо документ, який було прийнято на відомому Марбурзькому конгресі 1960 р. Відмінність між релігієзнавством та богослов'ям у цьому документі зазначено таким чином: «Релігієзнавство – це антропологічна дисципліна,

яка вивчає релігійні явища як творіння, рису та особливість людської культури ... у релігієзнавстві обговорення абсолютної цінності релігій виключається за визначенням, хоча і може бути законним в інших, цілковито незалежних дисциплінах, таких як, наприклад, богослов'я» [3, 105].

Ми вважаємо, що богослов'я та релігієзнавство по-різному розглядають близькі явища: для релігієзнавства релігійні явища є проявом культури, а для богослов'я вони прямо чи опосередковано пов'язані з абсолютною цінністю – з джерелом буття нашого, з питаннями спасіння. Безперечно, два таких різних погляди на релігійну проблематику по-різному підходять до питання релігійних конфліктів. Ми назвемо богословський та релігієзнавчий підходи різними модусами осягнення релігійної проблематики. Вони можуть перетинатися в певних вузлових моментах, однак, є неідентичними та взаємно доповнюють одне одного. Як ми вважаємо, одним з продуктивних полів цього можливого взаємного доповнення є тематика врегулювання релігійних конфліктів. І релігієзнавство, і богослов'я здатні допомогти у вирішенні цього важливого для сучасного людства питання.

Розглянемо, чим є релігійний конфлікт для релігієзнавця. Наприклад, З.Силаєва відзначає: «Релігійний конфлікт є одним з проявів соціальної взаємодії, що відбувається у вигляді протистояння, зіткнення, протидіювання інтересів, поглядів та позицій релігійних суб'єктів, суспільних та політичних сил на основі релігійних мотивів, а також релігійних практик та ідеологічних і/або концептуальних підстав» [7, 233]. Неважко побачити, що з цього цитування випливає, що, аналізуючи релігійний конфлікт, релігієзнавець має справу передусім з аналізом соціальних процесів та явищ. Погляд релігієзнавства спрямований на об'єктивні дані, які можна перевірити за допомогою інструментарію таких дисциплін, як соціологія, психологія, історія тощо.

Коли релігієзнавці аналізують релігійний конфлікт, вони вказують на його прояви, які є важливими для «цього», для соціального світу – для світу подій. Наприклад, дослідник М.Ю.Зеленков стверджує, що «загальними особливостями релігійних конфліктів є «вибуховий» характер їх виникнення та жорстокість дій їх організаторів та учасників, тенденції до швидкої ескалації, тотальної мо-

білізації та використанню сторонами конфлікту всіх наявних засобів ведення боротьби, в тому числі заборонених міжнародним правом» [6, 8]. Це знов-таки об'єктивні дані, які можна зафіксувати за допомогою кількісних та якісних методів, які ми можемо інтерпретувати, уникаючи зайвого суб'єктивізму. Коли ми кажемо про релігієзнавче тлумачення конфлікту, ми говоримо про те, що ми можемо застосовувати метод спостереження, перевіряти отримані нами дані, порівнюючи їх з тим, що можна зафіксувати об'єктивними засобами. У цьому полягає специфіка релігієзнавчого розуміння сутності та проявів релігійних конфліктів.

Для богослова релігійний конфлікт може бути свідченням відходу людини від божественних настанов жити у мирі, або, наприклад, свідченням викривленого тлумачення однієї зі сторін конфлікту (або всіма сторонами) релігійних норм. Так, католицький теолог Ганс Кюнг зауважує, що релігійні конфлікти триватимуть доти, доки їхні представники не усвідомлять, що у них насправді одне віровчення [10, 247]. Представник мусульманської релігії – шейх муфтії Равіль Гайнутдін зазначає, що терористичне насилля щодо представників своєї або інших релігій роблять ті люди, які зовсім неправильно розуміють норми власної релігії [11, 326]. Богослов'я вивчає не «світ подій», а «світ норм», освячені тією чи іншою релігією норми. Якщо богослов'я звертає увагу на «світ подій», то воно робить це в розрізі аналізу узгодженості або суперечливості того, що є в «світі подій», з тим, що наявне у «світі норм» в якості зразку.

Як методологічний засіб богослов може використовувати, наприклад, герменевтику, порівнюючи те, що викладене в текстах, які для нього є священними, з поточною ситуацією, наприклад, з тим, що відбувається в межах релігійного конфлікту. Богослови використовують процедури раціональної або ірраціональної інтерпретації Священного Писання своєї релігії, шукають у давніх догматах та переданні відповіді на питання, що постали перед ними зараз. Звісно, богословський підхід характеризується більшим рівнем суб'єктивізму, ніж релігієзнавчий. Богословський підхід побудовано на довірі до священних текстів та на врахуванні настанов попередньої традиції щодо правильного способу їхнього тлумачення. Крім того, важливо наголосити, що богослов'я здійснюється

в межах певної релігійної традиції.

Отже, коли ми кажемо про специфіку розуміння релігійного конфлікту в межах релігієзнавства та богослов'я, ми маємо на увазі, що ці галузі знань осмислюють різні модуси заявленої проблематики. Релігієзнавство розглядає релігійний конфлікт з об'єктивістського боку, апелюючи до того, що відбувається «насправді» у світі подій. Богослов'я вивчає релігійний конфлікт у розрізі його відповідності нормативному прошарку тієї чи іншої релігії – тут ми маємо казати про більший ступінь суб'єктивізму інтерпретації, про залежність цієї інтерпретації від низки факторів, які значно впливають на процес осмислення богословом релігійного конфлікту.

Спробуємо розібратися в цій специфіці докладно. Поширеною є метафора, яка порівнює релігієзнавство та богослов'я як відповідно «зовнішній» та «внутрішній» погляд дослідника на релігійні процеси. Ці сфери знань є близькими, втім, вони близькі за своїм предметом, а не за позицією дослідника щодо досліджуваного поля. Релігієзнавці досліджують релігійні процеси, перебуваючи ззовні них, посідаючи роль незалежного спостерігача, а не учасника. У питанні дослідження релігійних конфліктів це особливо цінна якість, яка забезпечує малий ступінь упередженості щодо піднятих питань. Повністю уникнути цієї упередженості мабуть не можливо – адже кожна людина має свої уподобання та фобії, втім, порівняно з богословом, який є представником тієї чи іншої релігійної позиції, релігієзнавець знаходиться в позиції «зовнішнього» спостерігача, який керується переважно інтересами науки. К.М. Антонов стверджує: «Якщо теологія, будучи свого роду органом церковної самосвідомості, прагне описати релігійний досвід, притаманний певному співтовариству ніби зсередини, являє собою саморефлексією цього співтовариства, то релігієзнавство описує його ніби ззовні» [2, 77]. У межах богословського підходу неможливо повністю вийти з горизонту власної укоріненості в тій чи іншій релігії, це погляд зсередини тієї чи іншої релігійної позиції на порушену проблематику. При цьому було б неправильним зводити богослов'я тільки до апологетики. Апологетика є важливою частиною богослов'я, але не головною. Зростання богословського знання полягає насамперед у дедалі більш глибокому та ґрунтовному розумінні наявних догматів, а їх захист – це хоча і важлива, але все таки друга справа.

Дані догмати є нормативною основою тієї чи іншої релігії, і осягнення даної основи є основним завданням для богословів. Ми знаємо чимало випадків, коли богослови піддавали значному уточненню наявні в їхній релігії догмати. Як приклад можна навести позицію християнського теолога Ганса Кюнга або мусульманського теолога Абд аль-Разіка, які запропонували нові підходи щодо трактування звичних для християн та мусульман догматичних позицій.

Як твердить К.М. Антонов, на відміну від богослов'я, релігієзнавство цікавиться насамперед не нормами віровчення, а тим, як реалізуються в реальній суспільній діяльності ці нормативні структури. Богослови захищають, інтерпретують або уточнюють норми тієї чи іншої релігії. Вони є знавцями нормативного пласту релігій. Це теоретики, які знаються на ідеях, що лежать в основі релігійного вчення. Релігієзнавці спостерігають, аналізують та осмислюють процес втілення цих норм у суспільному та особистому житті віруючих. Наприклад, при осмисленні релігійного конфлікту для релігієзнавців не є головним питанням хто з учасників даного конфлікту ухилився від дотримання догматів своєї віри і таким чином є грішником, а хто є праведником, дотримуючись не лише букви, а й духу наявних норм. Релігієзнавці класифікують предмет релігійного конфлікту за різновидами її конкретного прояву – за типом суб'єктів конфлікту, за ознакою особливостей соціорелігійної життєдіяльності учасників конфліктів. Розглянемо цю специфіку на конкретному прикладі. Так, релігієзнавець З.Силаєва, аналізуючи основні особливості релігійних конфліктів, зазначає, по-перше, що вони мають комплексний характер, оскільки їх каталізатором можуть виступити не лише власне конфесійні суперечності, а й соціально-економічні, політичні, духовні тощо; по-друге, що релігійні конфлікти відрізняються високим рівнем емоцій, пристрастей, проявами ірраціональних сторін людської природи; по-третє, що вони характеризуються високою мобілізацією; по-четверте, що релігійні конфлікти мають хронічний характер, можуть бути тимчасово врегульовані, але не мають остаточного вирішення [7, 234]. Як бачимо, в жодному з цих чотирьох пунктів, названих З.Силаєвою, немає апеляції до нормативного пласту релігійного життя, до догматів учасників конфлікту. Звісно, релігієзнавці можуть спрямовувати свою дослідницьку увагу на нормативний пласт тієї чи іншої релігії, втім це не є само-

ціллію або головним аспектом їхнього розгляду релігійних процесів.

Отже, буде правильним твердити, що співпраця, взаємне доповнення здобутків богослов'я здобутками релігієзнавства і навпаки є продуктивним і логічним, зважаючи на наявні тенденції розвитку наукових знань. Ця думка набуває дедалі більше прихильників у професійних середовищах богословів та релігієзнавців. Включення богослов'я в систему світської вищої освіти України в якості спеціальності, за якою відбуваються захисти дисертацій, є одним з підтверджень цієї тези, свідченням того, що в Україні ця співпраця між релігієзнавством та богослов'ям буде розвиватися та нарощуватися і надалі. Наразі чимало дослідників вважає, що богослов'я та релігієзнавство доповнюють одне одного у розгляді піднятих питань. Наприклад, К.М. Антонов відзначає, що, не знаючи норми релігійної свідомості тої чи іншої спільноти, навряд чи можна правильно судити про форми її реальної релігійності і навпаки, розуміння норми вимагає також знання конкретного контексту її реалізації [2]. Щодо проблематики релігійних конфліктів М.Ю. Зеленков наголошує, що предметом релігійних конфліктів як правило є релігійні норми [6, 4], отже розібратися в тому чи іншому конфлікті неможливо без знання власне нормативного пласту тієї чи іншої релігії – а це царина насамперед богослов'я. Звісно, співпраця богослов'я та релігієзнавства в розгляді питань релігійних конфліктів є продуктивною.

Звісно, було б великою помилкою розглядати богослов'я в якості допоміжної дисципліни до релігієзнавчих пошуків. Богослов'я має свій власний предмет, методи та давню історію. Воно з'явилося тоді, коли поняття «наука» тлумачилося інакше, а саме, більш широко, ніж зараз. Тому, якщо розглядати богослов'я тільки з точки зору новітніх уявлень про науку, певна частина богословського знання опиняється за межами науковості. Те саме відбувається і з іншою давньою наукою – філософією, котра теж є більшим, ніж ті рамки науковості, які були встановлені теоретиками Нового часу. У випадку богослов'я незручним для сучасних критеріїв науковості є першою чергою сотеріологічні питання. Як зауважує К. Польсков: «Мета, з якою застосовуються богословський метод, є виявлення в досліджуваному явищі граничних смислів і розміщення їх в сотеріологічну перспективу» [4, 100]. Тобто, мета богослов'я лежить за межами тільки науки і навіть за межами

матеріального світу – цією метою є спасіння. Одне це показує, що богослов'я може співпрацювати з релігієзнавством, але його служницею не буде ніколи.

Розбіжності між підходами богословів та релігієзнавців легко побачити, коли йдеться про питання залагодження релігійних конфліктів. Якщо ми хочемо зрозуміти, як вгамувати конфлікт, перш за все потрібно спрямувати дослідницький інтерес на причини даного конфлікту. Знаючи причини, ми зможемо розробити пропозиції, як саме нівелювати їхню дію, як усунути деструктивний потенціал даних факторів у якнайбільшому ступені. Однак богослов'я та релігієзнавство спрямовують свій розгляд на різні аспекти релігійного конфлікту. Перше – на нормативний аспект, друге – на феноменологічний, отже, вони засвідчуватимуть різні причини релігійного конфлікту. Богослов'я зможе вказати на конфліктогенні питання, які пов'язані з нормативною сферою, релігієзнавство буде фіксувати конфліктогенні прояви в сфері емпірично сприйнятих форм релігійного життя. Отже, і пропозиції богослов'я та релігієзнавства щодо залагодження релігійних конфліктів матимуть свою специфіку.

Релігієзнавці шукають причини конфліктів в об'єктивних реаліях. Так, Зеленков зазначає, що цими причинами є «комплекс суперечностей історичного, територіального, політичного, соціально-культурного гатунку, здатний при певних умовах реалізуватися у формі конфесійного конфлікту з масованим застосуванням насилля» [6, 12]. Відповідно, в якості засобів нівелювання причин релігійного конфлікту релігієзнавці можуть запропонувати врегулювання політичних непорозумінь, що стимулюють появу релігійних конфліктів, заходи щодо покращення соціального чи правового стану тих чи інших релігійних груп тощо. Так, В.Ф. Федоров та М.І. Шишова зазначають, що практики недопущення конфліктів мають включати політичні, економічні, соціальні і гуманітарні міри, які знизили б можливість конфлікту [8, 67].

Однак, богослови вбачають причини релігійних конфліктів насамперед у питаннях, пов'язаних з дотриманням чи не дотриманням релігійних норм. І в якості засобу нівелювання причин конфлікту може йтися, наприклад, про більш помірковане тлумачення норм тієї чи іншої релігії. Звісно, це можливе в тому разі, коли богослов стоїть не на консервативних позиціях, а вважає можливим

реформувати наявні традиції тлумачення релігійних норм.

Майже сто років тому мусульманський теолог Алі Абд аль-Разік, вважаючи, що існування ідеї халіфату є деструктивною для мусульман, провів дослідження, в процесі якого доводив, що «все узаконене і заповідане мусульманам пророком – це були лише повсякденні правила поведінки та звичаї, які нічого не мало спільного з методами політичного та громадянського управління» [12, 32]. За його словами, з мусульманських норм прямо не випливає, що мусульмани мають прагнути побудови халіфату, вони цілком можуть жити за мусульманськими нормами без побудови теократичної мусульманської держави. Це була спроба нового прочитання священних для мусульман текстів з метою доведення, що релігійні норми насправді санкціонують менш конфліктогенний шлях розвитку.

Розглянемо ще один приклад, цього разу у царині християнського богослов'я. Сьогодні чимало західно-християнських теологів приділяють увагу просуванню ідеї нібито відсутності суттєвих суперечностей між різними християнськими конфесіями, а також між ісламом та іудаїзмом. На їхню думку, це єдиний засіб ліквідації причин релігійних конфліктів. Так, Ганс Кюнг намагається довести, що християнство й іслам «мають дуже велику схожість між собою у вірі» [10, 247]. За його словами, це допоможе уникнути конфліктів на релігійному ґрунті між християнами та мусульманами. Прихильники цього погляду ухвалили у 1993 році чотири моменти, які, на їхню думку, могли б стати мінімальним консенсусом для всіх провідних релігій світу. Перша норма звучить так: «Май повагу до будь-якого життя!», друга – «Дій чесним та справедливим чином!», третя – «Кажі та дій по правді!», четверта – «Майте повагу та любов одне до одного!» [10, 252]. Відомим є приклад одного християнського священика, який намагався залагодити конфлікт між мусульманами та індуїстами, апелюючи до тих норм їхніх віровчень, які закликали до миру. Цей священик супроводжував свої намагання такими словами: «Я не прошу вас не бути мусульманами або індуїстами, я прошу вас бути добрими мусульманами або добрими індуїстами» [8, 68]. У стремлінні знайти схожості між сторонами конфлікту, не ігноруючи розбіжностей, богослов'я має значний інтелектуальний потенціал.

Отже, доходимо висновків. Оскільки богословський та релігі-

езнавчий підходи є різними модусами осягнення релігійної проблематики, їхні здобутки, по-перше, не є ідентичними, а, по-друге, здатні взаємно доповнювати одне одного. Зокрема, така співпраця богослов'я та релігієзнавства можлива в розрізі дослідження питання залагодження релігійних конфліктів.

Богослов'я осмислює релігійний конфлікт у проекції дотримання або не дотримання учасниками даного конфлікту норм та догматів їхньої релігії. Релігієзнавство розглядає релігійний конфлікт у проекції його феноменології, тобто емпірично фіксованих виявів даного конфлікту. Отже, при пошуку шляхів залагодження релігійних конфліктів, богослов'я зможе вказати на конфліктогенні питання, які пов'язані з нормативною сферою, а релігієзнавство буде аналізувати конфліктогенні прояви в сфері емпірично сприйнятих форм релігійного життя.

Відповідно, в якості засобів залагодження релігійного конфлікту релігієзнавці можуть, наприклад, запропонувати врегулювання тих політичних непорозумінь, що стимулюють появу релігійних конфліктів, або рекомендувати дії щодо покращення соціального чи правового стану тих чи інших релігійних груп тощо. Водночас богослови в даному контексті можуть вести мову, наприклад, про більш помірковане тлумачення норм тієї чи іншої релігії задля врегулювання релігійного конфлікту, що розгорівся. І перше, і друге є важливим для пошуку відповідей щодо питання врегулювання релігійних конфліктів.

ЛІТЕРАТУРА

1. EU Terrorism Situation & Trend Report 2016 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.europol.europa.eu/activities-services/main-reports/european-union-terrorism-situation-and-trend-report-te-sat-2016> (Дата доступу: 05 листопада 2017).
2. Антонов К.М. Теология как научная специальность // Вопросы философии. – 2012. – № 6. – С. 73–84.
3. Кирсберг И.В. Религиоведение: от дисциплины к науке? // Философия и культура. – 2011. – № 12. – С. 104–110.

4. *Польсков К.О.* К вопросу о научном богословском методе // Вопросы философии. - 2010. - № 7. – С. 93–101.
5. *Докаш В.* Міжрелігійний діалог як фактор суспільної стабільності // Релігія та соціум. – 2010. – № 2. – С. 120–125.
6. *Зеленков М.Ю.* Религиозные конфликты: проблемы и пути их решения в начале XXI века (политико-правовой аспект). – Воронеж : Воронежский государственный университет, 2007. – 244 с.
7. *Силаева З.* Концептуально-методологические основы междисциплинарного анализа понятия «Религиозный конфликт» // Вестник экономики, права и социологии. – 2014. – № 3. – С. 232–234.
8. *Федоров В.Ф.* Стратегии примирения в этно-религиозных конфликтах // Вестник СПбГУ. – 2010. – № 1. – С. 65–69.
9. *Juergensmeyer M.* Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence. – University of California Press, 2003. – 420 p.
10. *Кюнз Х.* Мировые религии, мир и всеобщая этика // Христианство, иудаизм и ислам: верность и открытость. – М. : Библейско-богословский институт св.апостола Андрея, 2004. – С. 239–254.
11. *Гайнутдин Р.* Об отношении к террористической акции в США // Ислам: Ответы на вызовы времени. – М. : Эксмо, 2011. – С. 326–327.
12. *Абд аль-Разиқ, А.* Проблема халифата // Отечественные записки. – 2003. – № 5. – С. 30–35.

Несправа М.В. Спільне та відмінне у богословському та релігієзнавчому підходах до дослідження питання залагодження релігійних конфліктів.

У статті аналізуються спільне та відмінне між богословським та релігієзнавчим підходами в осмисленні питання врегулювання релігійних конфліктів. Досліджено праці авторів: К.Антонов, В.Докаш, М.Зеленков, Г.Кюнз, З.Силаєва, М.Юргенсмайер та ін. Отримані висновки, що у питанні пошуку засобів врегулювання релігійних конфліктів релігієзнавчі дослідження фокусують увагу на феноменологічному шарі релігійного життя, а богослов'я – на нормативному. Доводиться, що врахування обох названих аспектів сприяє врегулюванню релігійних конфліктів.

Ключові слова: релігійний конфлікт, релігієзнавство, богослов'я, врегулювання, релігія, християнство, іслам, феноменологія конфлікту, догмат, міжрелігійний діалог.

Nesprava M. Similarities and Differences between the Approaches of Theology and Religious Studies towards Religious Conflict Resolution.

Describing similarities and differences between the approaches of theology and religious studies towards religious conflict resolution is the purpose of this study. The research analyzed works of such authors as K.Antonov, V.Dokash, M.Zelenkov, H.Küng, Z.Silaeva, M.Juergensmeyer. The study argued that in the search for solutions to religious conflicts, religious studies focus on the phenomenological level of religious life, while theology focuses on the normative one. It was shown that taking into account both aspects makes resolution of the religious conflicts more effective.

Key words: Religious conflict, religious studies, theology, conflict resolution, religion, Christianity, Islam, phenomenology of conflict, dogma, interreligious dialogue.

УДК 322(477)"1945/1991":28

*Д.В. Брильов,
кандидат філософських наук, доцент,
НПУ ім. М.П. Драгоманова*

**ДЕРЖАВНА ПОЛІТИКА В РАДЯНСЬКІЙ УКРАЇНІ
ЩОДО МУСУЛЬМАН В ПІСЛЯВОЄННИЙ ПЕРІОД
(за матеріалами архіву Уповноваженого Ради в справах
релігійних культів при Раді міністрів СРСР по УРСР)**

Одним з найменш вивчених і задокументованих періодів існування ісламу в Україні є радянський період. У радянській Україні мусульмани існували, про що свідчать звіти Уповноваженого у справах релігійних культів при Раді міністрів СРСР по УРСР, наявність в ряді великих міст мечетей, діючих мусульманських кладовищ. Українські мусульмани були представлені перш за все поволзькими татарами, які складали значну, якщо не основну частину мусульман України як в довоєнний, так і в післявоєнний період – навіть після включення до складу УРСР в 1953 р. Криму, оскільки кримські татари-мусульмани знаходились у депортації в Середній Азії. Ще одну групу складали «внутрішні мігранти» з інших республік Радянського Союзу [11]. Однак з боку влади УРСР українські мусульмани відчували тиск, як, втім, і більшість інших віруючих. Мусульмани не могли зареєструвати релігійну громаду, і вимушено відправляли релігійні обряди підпільно, ризикуючи зіткнутися з утисками з боку правоохоронних органів.

Через подібні переслідування і труднощі з реєстрацією мусульманських громад у вітчизняній науці склалося уявлення про те, що «... з кінця 40-х років і аж до кінця 80-х в Україні не було жодної мусульманської громади, або ж зареєстрованої групи мусульман» [див. наприклад: 5, 200; 7]. Однак вивчення архівів Уповноваженого у справах релігійних культів при Раді Міністрів СРСР по УРСР відкриває перед нами іншу картину. Мусульманські громади в зазначений період існували, більш того – існували зареєстровані групи мусульман, які, проте, в першій половині 1950-х рр. були ліквідовані, перейшовши на нелегальне існування.

У цій статті розглянемо державну політику в УРСР щодо

мусульман. З'ясуємо, що до початку 50-х рр. зареєстровані мусульманські громади існували, і, навіть після їх ліквідації, релігійне життя українських мусульман тривало. Також здійснимо аналіз можливих причин ігнорування на офіційному рівні мусульман УРСР.

У дослідженні використані матеріали архіву Уповноваженого у справах релігійних культів при Раді Міністрів УРСР, а також окремих наукових розвідок з даної теми.

Звертаючись до історії ісламу та мусульман в Радянській Україні, варто визнати її слабку розробленість. Виключення складають поодинокі розвідки М.Кирюшка [8], О.Бубенка [3] та Я.Стоцького [9].

Початок ХХ ст. характеризувався відносною стабільністю кількості татар-мусульман. З приходом радянської влади чисельність навіть дещо зменшилася внаслідок громадянської війни і голода 1921–1922 рр. Однак з початком будівництва в Україні великих індустріальних об'єктів і розвитком вугільної промисловості кількість татар-мусульман почала стрімко зростати. До того ж тенденція до збільшення татарського населення України була стійкою впродовж майже всього ХХ ст., що засвідчують статистичні дані: 1926 р. – 22281, 1937 р. – 24242, 1959 р. – 61527, 1970 р. – 76212, 1979 р. – 90542, 1989 р. – 86 827 [8, 377].

Основну частину татар на початку радянського періоду склали вихідці з Ніжегородської, Казанської, Пензенської, Самарської та Саратовської губерній. При цьому головними центрами мусульманського релігійного життя були Київ, Харків і Одеса, а також промислово-робітничі центри Донецького басейну. Про це свідчить звернення в Народний комісаріат внутрішніх справ УРСР муфтія Центрального духовного управління мусульман (ЦДУМ) Ризаєддіна Фахретдіна з метою легалізації мусульманських громад названих регіонів у складі ЦДУМ [2, 156].

Як впливає з «Інформаційного звіту про роботу уповноваженого Ради у справах релігійних культів при Раді міністрів СРСР по Українській РСР за січень-березень 1946 р.», безпосередньо після закінчення війни в УРСР основними центрами, де мусульмани зберегли свої релігійні громади, залишились, як і до війни, Київ, Харків та Донбас. Згідно звіту, в УРСР діяло 3 мусульманських громади, причому 1 була зареєстрована. «... На території України виявлено 3286 релігійних громад, з них офіційно зареєстровано – 1991...

мусульманського віросповідання – 3 функціонує, 1 – зареєстрована» [12]. При цьому ця єдина зареєстрована мусульманська громада діяла в Києві [13]. Слід зауважити, що київська мусульманська громада була інституалізована ще наприкінці XIX ст., коли набула реєстрації, та продовжувала діяти в довоєнні часи. Подібна стабільність пов'язана, на нашу думку, з тим, що вона поєднувала першою чергою місцеве мусульманське населення, яке складалось з нащадків представників першої хвилі мусульманської міграції в Київ другої половини XIX ст. Інші, незареєстровані, громади мусульман в УРСР знаходились у Харківській та Сталінській областях. Обидві незареєстровані громади склались переважно з поволзьких татар, а в Харкові до війни знаходився адміністративний центр українських мусульман – *мухтасібат* [14] ЦДУМ в УРСР на чолі з муллою Рахімом Узбяковим [1].

Але вже з 1951 р. київська мусульманська громада в документах згадується як незареєстрована та «самоліквідована». Водночас релігійне життя мусульман цих регіонів не припинилось, та привертало увагу з боку радянської влади. Про це свідчить повідомлення на адресу уповноважених в двох областях, де мусульмани залишались активними – Київській та Сталінській, – з боку республіканського керівництва Ради:

*«Уповноваженому Ради у справах релігійних культів при Раді Міністрів СРСР по Київській та Сталінській обл.
тов. Олійникову і Гуціну.*

30 травня 1951 р.

У 1951 році мусульманський піст (ураза) починається 5 червня і триває до 5 липня того самого року з подальшим традиційним святом (ураза-байрам).

Повідомляючи про це просимо не пізніше 20 липня подати вичерпну інформацію про проходження поста урази і релігійного свята Ураза-байрам серед наявних груп віруючих у Вашій області, для інформації Ради у справах релігійних культів» [15].

При цьому влада намагалася максимально ускладнити мусульманам здійснення релігійних обрядів, принаймні саме таку позицію займав київський уповноважений, як можна побачити з його донесення:

«У своєму інформаційному звіті за II квартал цього року мною повідомлялося, що делегація групи релігійних мусульман, жителів м. Києв, зверталася з клопотанням про те, щоб їм дозволили 5 липня цього року, в день їх релігійного свята «ураза», зібратися на богослужіння на 2-3 години в одному з зареєстрованих молитовних будинків, у чому їм місцевими органами влади було відмовлено як незареєстрованій групі.

За наявними у мене даними, звістка про відмову в клопотанні їм зібратися на богослужіння органами місцевої влади була поширена делегацією, яка зверталася до мене (Абдюшевим і Назировим) майже серед усіх мусульман-жителів м. Києва (по телефону і живим зв'язком) і, незважаючи на моє попередження цієї делегації, що збиратися без дозволу не можна, бо це протизаконно, вони все ж зібралися, хоча про таке можливе збіговисько мною заздалегідь поінформовані були органи міської міліції.

5 липня цього року (вранці або ввечері) група мусульман-релігійників кількістю близько 100 осіб зібралася не на своєму мусульманському кладовищі (як це я припускав), а на іншому кладовищі м. Києва, куди привезли свого не зареєстрованого муллу Ішніязова (старезного і хворого старого) і там зробили богослужіння протягом 2–3 годин. Причому, там же збирали гроші (пожертви) серед присутніх мусульман, які, нібито, роздавали («бідним») нужденним мусульманам.

Організаторами збіговиська, за моїми даними, були колишні члени церковної ради і «двадцятки» релігійної громади мусульман, що самоліквідувалася, якісь Алімов, Сабіров, Абдюшев, Назіров і ін.

Про вищевикладене мною поінформоване керівництво міськради і міськкому КП(б)У м. Києва» [16].

Подібним чином ситуація складалася і на Сході України, в Сталінській (Донецькій) області. Подібно Києву та Харківу, де татари-мусульмани мешкали з другої половини ХІХ ст., на Донбасі з того самого часу існувала велика діаспора поволзьких татар-мусульман, яка нараховувала декілька десятків тисяч осіб, котрі працювали переважно у гірничій промисловості [10, 38]. Незважаючи на намагання татар-мусульман Донбасу зареєструвати свою громаду, уповноважений по Сталінській області тягнув час, намагаючись у такий спосіб завадити появі зареєстрованої громади. Цікавим є лист від Уповноваженого по УСРС П.Вільхового до уповноваженого по Сталінській області А.Левенкова, датований листопадом 1946 р., який дає підґрунтя вважати, що до загальнодержавної атеїстичної політиці додавалось особистісне ставлення конкретного уповноваженого до віруючих, яке не завжди схвалювалось навіть

на рівні центрального керівництва:

«...Не зроблено позначки в таблиці про результати розгляду заяви віруючих мусульман про мечеті. Ви замість позначки в таблиці зробили чомусь покликання в примітці «про зняття з обліку клопотання магометан, як таких, що не виявляють активності». Це покликання неправильне, і по суті Ви зобов'язані були розглянути клопотання віруючих мусульман і винести відповідне рішення Облвиконкому. Про це рішення необхідно довести до відома заявників. Зовсім не реагувати на заяву віруючих як зробили це Ви в даному випадку не можна, тому що безсумнівно заявники чекають на Вашу відповідь на заяву. Не дочекавшись повідомлення від Вас вони будуть писати скарги до вищестоящих організацій» [17].

Водночас утиски з боку влади продовжувались, навіть підсилювались, особливо за часи хрущовської «відлиги», яка супроводжувалась жорсткою боротьбою з релігійними організаціями. Наприклад, за свідченням голови Торезької мусульманської громади «Юлдуз» Касима Фарахутдінова, в післявоєнні роки радянська влада перешкоджала мусульманам виконувати колективні обряди, в тому числі намаз:

«Всілякі релігійні збори і тим більше п'ятничні намази радянською владою не схвалювалися. Релігійних лідерів, зокрема Замалєєва Мінгалі, неодноразово запрошували до відповідних органів для «бесіди»... Незважаючи на те, що Мінгалі-мулла міцно попередили з приводу релігійної діяльності, він не збирався припиняти п'ятничні молитви, його підтримали одновірці – такі ж віруючі, як і він. Хоча молитовний будинок знову було повернуто господарям (під час окупації кинутий будинок був виділений німецькими властями під молитовний будинок місцевим мусульманам. – Д.Б.), але заборонені збори все ж тривали, тільки тепер їх стали проводити крадькома, потайки в будинках місцевих мусульман» [4].

Спроби зареєструвати релігійну громаду з боку мусульман мали місце не лише в місцях традиційного розташування татарських діаспор (Київ, Схід України), а й на Західній Україні. Зокрема, про це повідомляє Я.Стоцький, який вказує, що після визволення України від німецької окупації наприкінці 1944 р. до Львова почали приїжджати із Казані, Молотовської області [18], з Уралу та інших регіонів СРСР на постійне помешкання татари-мусульмани. Як зазначає Я.Стоцький, за соціальним станом більшість із них були робітниками підприємств Львова, і тільки незначний відсоток належав до категорії службовців. У 1949 р. ініціативна група з 30 віруючих звернулася до Львівського облвиконкому з проханням

про реєстрацію релігійної громади та виділення земельної ділянки для мусульманського кладовища. Однак, міськкомунгосп відмовив їй в отриманні земельної ділянки для окремого кладовища [9, 250].

Обласний уповноважений Ради у справах релігійних культів також відмовив їм у реєстрації, хоча згідно з діючим законодавством про культи, віруючи мусульмани мали право на легальне служіння. Відмову в реєстрації уповноважений мотивував тим, що чисельність мусульман у Львові незначна, місцями їхнього проживання є околиці міста, немає молитовного будинку, немає служителя культу – мулли. Водночас, щоб запобігти проведенню таємних релігійних богослужінь з боку мусульманської громади, уповноважений проінформував про це органи держбезпеки і міськфінвідділ.

Варто зауважити, що львівська ситуація багато в чому була пов'язана з особистістю самого уповноваженого та його ставленням до релігії та віруючих взагалі, безвідносно до мусульман – так само, як і в Сталінській області. Це засвідчує лист на ім'я Голови Ради у справах релігійних культів при Раді міністрів СРСР І.В.Полянського, в якому львівський уповноважений П.Кучерявий стверджує: «... Багатьох зусиль мені коштувало відхилити клопотання про відкриття додаткових молитовних будинків. Так, за 3 роки моєї роботи я відхилив: а) римокатолицьких – 9 клопотань, б) юдейських – 3 копотання, в) татарських – 1 клопотання, г) громад ЄХБ – 3 клопотання» [19].

Наприкінці 1949 р. до Львова приїхав мулла із Татарстану, і місцеві мусульмани намагалися допомогти йому отримати постійну приписку у Львові. Це їм зробити не вдалося, причому, на думку Я.Стоцького, не виключено, що «допомогли» органи держбезпеки, тому він покинув Львів.

Активність мусульман у Львові привернула увагу навіть центральної влади, і в березні 1950 р. з Ради у справах релігійних культів при Раді Міністрів СРСР до уповноваженого Ради по УРСР П.Вільхового надійшов лист, в якому містилася наступна вказівка: «... Необхідно орієнтувати Уповноваженого по Львівській області тов. Кучерявого на вивчення діяльності групи мусульман м. Львова, які проявили останнім часом певну активність» [20].

П.Кучерявий вважав, що приїзд на помешкання до Львова мусульманських віруючих може зростати, тому він поставив перед собою та державними органами завдання не допустити розширення

впливів ісламу у Львові: «Але ми прийнемо всіх заходів, щоб до цього не допустити» [20]. Після 1950 р. згадок про мусульманську громаду у Львові вже не зустрічається.

Після ослаблення напруження антирелігійної політики хрущовського періоду, в 70-ті рр. державна політика була спрямована на поступову, ненасильницьку самоліквідацію ісламу і мусульманських традицій через відсутність їх підтримки та збереження з боку молоді, а також відсутність освічених імамів. Часто це призводило до того, що муллою (неофіційно) ставали рядові члени громад, які знали певні мусульманські традиції (як правило це були поважні люди похилого віку – *бабай*, або навіть ними ставали жінки – *абистай*) [6, 84].

Існування ісламу в Україні в радянський період залишається «білою плямою» історії. Значна частина того, що відомо, формує уявлення про іслам, який був зведений до рівня особистої релігійності і найпростіших обрядів, що проводились старими, які частогусто не мали фундаментальних релігійних знань. Введення в науковий обіг матеріалів з архіву Ради у справах релігійних культів дає можливість говорити про те, що на рівні державної політики іслам в Україні активно витіснявся в нелегальне поле, незважаючи на наявність великих мусульманських діаспор. Водночас наявні документи дають змогу стверджувати, що в післявоєнний період, незважаючи на тиск з боку держави, існували мусульманські громади, а київська громада навіть була зареєстрована.

ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ

1. Брагин Р. Сотворенная, разрушенная и воссозданная – соборная мечеть Харькова // <http://islam.com.ua/islam-today/1138-musulymanskiy-mir/224-sotvorennaya-razrushennaya-i-vozsozdannaya-sobornaya-mechety-harykova>
2. Брилев Д. «Запретный» ислам в советской Украине // *Islamology*. – 2017. – № 7(2). – С. 150–163.
3. Бубенок О.Б. Мусульманське населення на теренах сучасної України: особливості формування етнічного складу // *Східний світ*. – 2006. – № 1. – С. 25–48
4. Джабаров Р. Мусульманская община Тореца: от истоков до наших дней // *Аппарид* 3(51), 2003, <http://www.islamua.net/gazeta/0303/torez.shtml>

5. *Здіорук С.* Суспільно-релігійні відносини: виклики Україні XXI століття. – К. : Знання України, 2005. – 552 с.
6. *Зуєв К.* Політика держави щодо мусульман східної України в радянський період // Схід. – 2006. – № 3. – С. 82–86.
7. *Киришко Н.* Мусульмане в современной Украине (90-е годы XX столетия) // Арраид. – № 4(17). – 2000. – С. 3.
8. *Киришко М.І.* Волзькі татари в Україні: пошук національної та релігійної ідентичності // Вісник Одеського національного університету. – Т. 14. – Вип. 13. Соціологія і політичні науки. – 2009. – С. 373–381.
9. *Стоцький Я.* Держава і релігії в західних областях України. – К. : ФАДА, 2008.
10. *Тагиров И.* Революционная борьба и национально-освободительное движение в Поволжье и на Урале (февраль – июль 1917 года). – Казань : Издательство Казанского университета, 1977. – 216 с.
11. Маються на увазі республіки з мусульманським населенням – Кавказу та Середньої Азії.
12. Центральний державний архів вищих органів влади України (ЦДАВОВУ), Ф. 4648, Оп. 4, Од.зб. 15, Арк. 57.
13. ЦДАВОВУ, Ф. 4648, Оп. 4, Од.зб. 15, Арк. 63.
14. Регіональний підрозділ Духовного управління.
15. ЦДАВОВУ, Ф. 4648, Оп. 4, Од.зб. 91, Арк. 170.
16. ЦДАВОВУ, Ф. 4648, Оп. 4, Од.зб. 91, Арк. 173.
17. ЦДАВОВУ, Ф. 4648, Оп. 4, Од.зб. 19, Арк. 31.
18. З 8 березня 1940 р. по 2 жовтня 1957 р. цю назву носила Пермська область.
19. ЦДАВОВУ, Ф. 4648, Оп. 4, Од.зб. 64, Арк. 14.
20. ЦДАВОВУ, Ф. 4648, Оп. 4, Од.зб. 76, Арк. 186.

Брильов Д.В. Державна політика в радянській Україні щодо мусульман в післявоєнний період (за матеріалами архіву Уповноваженого Ради в справах релігійних культів при Раді міністрів СРСР по УРСР).

Стаття присвячена державній політиці в Українській РСР щодо мусульман в післявоєнний період. Дослідження спирається на матеріали архіву Уповноваженого Ради у справах релігійних культів при Раді міністрів СРСР по УРСР, деякі документи вперше вводяться до наукового обігу. З'ясовано, що до початку 50-х рр. зареєстровані мусульманські громади існували, і, навіть після їх ліквідації, релігійне життя українських мусульман тривало. Продемонстровано, що головними центрами українського мусульманства були Київ, Харків та Донбас, де знаходились найбільші діаспори поволзьких татар-мусульман.

Ключові слова: іслам в Україні, Рада в справах релігійних культів при Раді міністрів СРСР, державно-конфесійна політика.

Brylov D. The state policy in Soviet Ukraine towards the Muslims in the post-war period (based on the archives of the Assignee of the Council for the Affairs of Religious Cults under the Council of Ministers of the USSR for the Ukrainian SSR).

The article is devoted to the state policy in the Ukrainian SSR in relation to the Muslims in the post-war period. The study is based on the materials of the archive of the Assignee of the Council for the Affairs of Religious Cults under the Council of Ministers of the USSR for the Ukrainian SSR. A number of documents was introduced for scientific use for the first time. It was revealed that before the beginning of the 50's in the Ukrainian SSR there were Muslim communities, including registered, and even after their liquidation, the religious life of the Ukrainian Muslims continued. It was demonstrated that the main centers of Ukrainian Islam were Kiev, Kharkov and Donbass, where the largest diasporas of Volga Muslim Tatars were located.

Key words: Islam in Ukraine, the Council for the Affairs of Religious Cults under the Council of Ministers of the USSR, state-confessional policy.

УДК 2-675:2-444

Н.В. Ішук,
*кандидат філософських наук,
доцент, доцент кафедри філософії
та соціології НМУ ім. О.О.Боггомольця*

ПРИНЦИП «ПІДТВЕРДЖЕНОГО ДІАЛОГУ» ЯК МЕТОДОЛОГІЧНИЙ ПРИНЦИП ТЕОЛОГІЇ СПІЛКУВАННЯ

Богослов'я спілкування як лінія розвитку сучасної християнської теології не є цілісним однорідним феноменом. Найбільш послідовно воно представлене теоретичними системами Г.У. фон Бальтазара та Д.Б. Гарта (теоестетичний підхід); Ж.-Л. Маріона та Дж.П. Мануссакіса (теофеноменологічний підхід); Й.Зізіюласа, Г.Завершинського, Патріарха Вселенського Варфоломія, К. Уера (теодіалогічний підхід). Останній ми вважаємо найбільш когерентним до койнонійної форми богоспілкування. За формальними критеріями перспектива богослов'я спілкування пов'язана саме з діалогічною «лінією» теології спілкування, яка спілкування вкорінює в койнонійних відносинах, а зразок відносин вбачає у внутрішньотроїчному спілкуванні. Диференціація та виявлення системотворювальних принципів цієї лінії теології спілкування є малодослідженою проблемою, що потребує дослідницької уваги.

Метою статті є прояснення методологічного потенціалу принципу «підтвердженого діалогу» в контексті діалогічної лінії розвитку теології спілкування.

Методологічно діалогізм передбачає такі позиції: перехід від розуміння світу з позицій суб'єкт-об'єктних відношень у бік особистісно-екзистенційних відносин (стосунків), від існування до потреби спілкування. Це передбачає визнання онтологічної значущості Іншого для «Я-буття» з одночасною рецепцією несиметричності особистих відносин, що виражається в ранжуванні типів співбесідників: умовно, від «Воно» до «Ти». Аксиологічний вимір діалогічного мислення ґрунтується на пошуку духовних підстав єднання, коли цінністю визнається не власне Его, а Інший у модусі «Ти» та Его (Я) у модусі «буття у собі і для іншого», узгоджено з

фактом інакшості Я та Ти. Мається на увазі субстантивність «Я» та «Ти», але виражена в особливий спосіб: незлитно та неподільно, «коли «Ти ніколи не стане Я, але без мене Ти теж не можеш існувати. Я конститує буття Ти в якості Другого, тому є джерелом його *особистості*» [10, 233].

Щодо принципу «підтвердженого діалогу» в контексті теології спілкування ми маємо на увазі варіацію принципу діалогізму, запропоновану представниками богослов'я спілкування для прояснення основних положень свого вчення в поєднанні методологічних та теологічних складових. Вкорінений у вченні про Трійцю, він є методологічним аналогом перихорезису, логічним продовженням та уточненням ідеї монархії Отця, призначеної прояснити не лише, образно говорячи, змістовність, текстуальність цієї ієрархії, а й її процесуальність. Йдеться про поєднання ієрархічності в діалозі за допомогою унікальної ролі кожного з учасників його тривання. Як ми розуміємо, парадигмальним буттям, що найповніше поєднує ці локуси, є внутрішньотроїчне буття. Інші ж форми спілкування відрізняються за мірою наближення до цієї повноти. Виходячи з того, що діалог – не обов'язково спілкування двох, але обов'язково – взаємне, «розділене» спілкування, тобто спільний простір, який суб'єктно виникаючи «між», стає простором «з кимось», цей принцип чи не найповніше кореспондується з характеристиками внутрішньотроїчного буттям.

Тринітаризм у когерентності з діалогізмом стверджує вагомість не лише першого, а й другого «Ти» в самопосіданні «Я». Якщо бути ще більш точними, екзистенційну вагомість кожного з трьох «Я» у взаємному самопосіданні. Важливість актів самопосідання, які є центральною частиною у самопосвяті «Третьому» [11, 151]. У такому вигляді принцип «підтвердженого діалогу» був окреслений ще Августином в одній із його тринітарних моделей особистості, відповідно до якої, говорячи про суб'єктів Трійці, слід висловлюватися в термінології: «той, хто любить»; «того, кого люблять»; «сама любов, що поєднує люблячих» [14]. Про підтверджений діалог у своїй праці «Спілкування любові» (*consortium amoris*) свого часу писав католицький богослов, представник «нової теології» Ів Конгар. Розглядаючи його, він висловився у такий спосіб: «це коли двоє з точки зору третього люблять один одного і

дають можливість цьому третьому розділити радість їх любові. Святий Дух же передбачається як «спільний друг» або «третій рівновозлюблений» (*condilectus*) Батька і Сина» [13, 87]. Мотиви підтвердженого діалогу звучать у М.Бердяєва. Адже, він вважає, що запорука автентичності спілкування лежить поза межами іманентного світу; Бог – той «третій» у союзі двох, який уможлиблює його і задля якого він твориться: «дві людини досягають єднання не в подвійності, а в потрійності, здобувають у третьому свій спільний зміст, свою ціль» [3, 139]. З одного боку, спілкування двох осіб уможливлється завдяки царині спільних смислів, яка транслюється через Божественне Слово. З іншого, Трансцендентальний Інший – джерело повноти буття, якої так бракує людині, і саме з прагнення заповнити лакуну душі народжується поклик, який спонукає її шукати спілкування з Творцем.

Найбільш ретельно й витончено цей принцип представив Ф.Розенцвайг, який наполягав на рівноправ'ї та водночас асиметричності спілкування лиць Я-Ти-Він(Вона). Акцент він робив на особливій ролі у цій взаємодії Третього лиця – Він (*Er*), Вона (*Sie*). Цей філософ у своїй найвизначнішій праці «Зірка Спасіння» через дистанціювання від «Феноменології духу» Г.Гегеля відтворив власну панлогістську систему – у смислі синтезу мислення та мовлення. Наполягаючи на монологічності мислення і мовлення, він характеризував ці феномени як мислення та мовлення «для когось». Систематизувавши рівні «мислення-мовлення» у вигляді двох тріад, що накладаючись одна на одну, створюють гексагон, Зірку Спасіння: з одного боку, Бог-Людина-Світ, а з іншого – Одкровення-Спасіння-Творення.

Утім, на нашу думку, аксіологічно більш наближеними до парадигми «підтвердженого діалогу» є позиції Ю.Мольтмана та Е.Левінаса. Так, Ю.Мольтман, розмірковуючи про смисл троїчності для самого Божественного буття, описує його в такий спосіб. На початку Бог був би один, у Його єдності та одиничності була б самотність. Якщо Він був би двома, Отцем та Сином, можна було б твердити про окремішність (один обмежений від іншого) та виключність (один не є другий). Але Бог – триєдиний. Та будучи таким, Він уникає самотності, долає окремішність та оминає виключність... Троїчність запобігає зустрічі Отця з Сином обличчям до

обличчя в «нарцисичному» спогляданні. Третє Лице являє відмінність, відкритість, спів-причастя. «Три» тут потрібно розуміти не так як арифметичне число, як утвердження того, що ім'я Бога означає відмінності, які включають, а не виключають один одного [Цит. за 1, 46]. Щодо богослов'я спілкування, принцип «підтвердженого діалогу» екстраполюється на койнонію в її літургійній та позалітургійній формах. Звичайно, з уточненням, наскільки можливим є перенесення парадигми абсолютної іманентної діалогічності трічного Бога на буття «ураженої» гріхом, а значить, відносно діалогічної людської особистості.

Звернімося до аналітики цього питання на основі наративів представників діалогічної течії теології спілкування. Найбільш повно принцип «підтвердженого діалогу» відтворений у Г.Завершинського, теологічна концепція якого, власне, й називається «богослов'ям діалогу». Він зазначає, що відношення між іпостасями Трійці є не монологічним, а діалогічним буттям, вічним діалогом у любові. Абсолютною узгодженістю та довершеністю спільнотного та комунікативного вимірів буття, коли «Отець породжує інакшість Сина і зводить інакшість Святого духу, є вічним джерелом божественного діалогу... Він породжує Сина і перебуває в діалозі з Ним.... Інакшість Сина полягає в його *народженні*, а інакшість Святого Духа – в Його *сходженні*. Будучи причиною знаковості Сина і Святого Духа, Отець набуває власну «інакшість», якою є Його *батьківство*. Оскільки спілкування в божественному діалозі взаємне і вічне, то й сам діалог безначальний, безкінечний і благий [5, 76]. Плодом божественного діалогу є створення і спасіння світу. Відношення Я-Ти в тимчасовому світі повинно сходити до вічного відношення Я-Ти люблячого Батька і возлюбленого Сина. Будучи діалогічним, відкритим для інших буттям, саме любов у свободі та відкритості покладені в основі його внутрішньотроїчної койнонії та її вершини – перихорезису. Справжній же діалог повинен стати не двостороннім діалогом «Я-Ти», як це розумів М.Бубера, трьохстороннім – за образом таїни тринітарної єдності [5, 86]. Свою думку він пояснює так: «Ми звернули увагу на відношення кожної із сторін діалогу з «вічним Ти», підтверджуючи, що інакшість *Ти* у відношенні *Я* приймається як реальний факт. Це означає, що, звертаючись до другого, *Я* повинно бути безперервно переконано, що

його *Ти* дійсно присутнє в діалозі. Тільки тоді запобігається перетворення діалогу на явний чи прихований монолог» [5, 74]. Отже, Отець і Син перебувають у вічних відношеннях взаємної абсолютної перихоральної любові, яку вічно засвідчує Святий Дух. Взаємопроникнення їхніх відношень розкривається в Славі Отця та засвідчується Святим Духом. Святий Дух – це вічний свідок їхніх відношень. «Отець *породжує* інакшість Сина та *зводить* інакшість Святого Духа, є вічним «джерелом» *божественного діалогу*» [5, 74].

Аналогічні ідеї спостерігаємо у Калліста Уера. Тут внутрішньотроїчний момент є очевидно окресленим в якості такої тріади: «той, хто говорить», «той, хто слухає» та «той, хто засвідчує». Цитуємо його: християнський Бог – «не самотній Бог»... Бог – не просто одиниця, але єдність; Бог – не просто особистий, але – міжособистісний. Бог – соціальний, або діалогічний; всередині Нього здійснюється позачасовий діалог. Перше Лице передвічно говорить Другому: *Ти Син мій возлюблений*. Друге Лице передвічно відповідає Першому: *Авва, Отче; Авва, Отче*. Дух Святий, Який від Отця сходить і в Сині починає, передвічно засвідчує це взаємспілкування любові» [8, 277]. Цілком відповідно до принципу «монархії» діалог розпочинається з Отця та ним закінчується. Але в даному випадку йдеться не про це, а про його суб'єктність з позиції: учасник/свідок діалогу. Про те, що діалог містить не лише модус «тривання», а й модус «підтвердження». Саме ж підтвердження не є пасивною дією, а легітимацією його тривання.

Вербалізуються сучасними теологами й вимоги до учасників підтвердженого діалогу, які повинні бути, так би мовити, «єдиного духа», а їхня інакшість має бути за «образом та подобою» інакшості *батьківства та синівства*, тобто взаємним відображенням троїчної любові, адже Бог Трійця, спілкуючись, продовжує повідомляти себе [12, 224]. Ця заувага є надзвичайно важливою, адже дає відповідь на питання, хто може підтвердити діалог: безпосередньо – *Особистість* та *особистості*, чи *щось*, що є виявом Божественної чи людського особистісного буття. Відповідно до ідей богослов'я спілкування таке підтвердження здійснюється «у спілкуванні в спільності», а не через, наприклад, суб'єктивовані форми пошуку цього «підтвердження».

За Й.Зізіуласом, богоспілкування поза модусом спільності – це

оманлива форма богоспілкування. Хоча індивідуальний містичний досвід присутній у койнонічному спілкуванні, його не слід абсолютизувати. Громада, засвідчуючи своє спілкування з Першим «Ти», представляє собою «Ти» друге, яке з необхідністю опосередковує спілкування з Богом «спілкуванням багатьох» [7, 381]. Натомість містичний досвід, послуговуючись логікою Й.Зізіуласа, є досвідом нарцисичним, зверненим не до «Ти» Першого за свідченням «Ти» Другого, а на себе, коли людина зосереджується не на Іншому, а на переживаннях його інакшості в собі. Підсилюючи свою думку, Й.Зізіулас зауважує: «Для спілкування з іншим потрібний досвід *Хреста*. Доки ми не пожертвуємо власною волею і не підкоримо її волі іншого, повторюючи в самих собі те, що наш Господь здійснив у Гефсиманії по відношенню до волі свого Отця, ми не можемо вірно відобразити в історії те спілкування та інакшість, які виявляємо в трисидному Богові. Оскільки Син Божий пішов назустріч іншому, своєму творінню, спустошивши себе через *кенозис* втілення, «кенотичний» шлях – єдиний, належний християнину в його або її спілкуванні з іншим, чи то Бог або наш ближній» [7, 7]. Що має на увазі Й.Зізіулас, говорячи про «досвід Хреста»? Ми переконані, що ці його слова слід тлумачити подвійно. Літургійний контекст – спілкування з Першим Співбесідником (Богом), яке засвідчується братами в Христі (еклезією). Другий контекст (який може набувати як літургійних, так і позалітургійних форм) – спілкування з братами в Христі, як іконою Божою, перед обличчям Першого Співбесідника, який засвідчує це спілкування, не применшуючи та не підносячи значення кожної із сторін. Це звучить суголосно з ідеями Е.Левінаса про першого та другого зустрічних. За його словами, «в світі, де я живу, поруч з «першим зустрічним», завжди є третій; і він теж мій друг, мій ближній» [9, 355]. Якщо мої відношення з іншим унікальні та асиметрично відповідальні, то поява третього ставить два питання: «чи не є один тим, що виганяє іншого?» [9, 355]. Відповідно до принципу підтвердженого діалогу, жодний із зустрічних не може бути вигнаним, а може бути лише долученим до діалогу.

Звернімося до відповідних ідей ще однієї персоналії, вочевидь поділяючої постулати богослов'я спілкування – Патріарха Вселенського Варфоломія. Щирий діалог він називає «даром Божим», на-

голошуючи на перебуванні Бога у діалозі з кожною людиною; здатності Бога промовляти до нас через пророків і апостолів, містиків і святих, навіть через саме творіння. Висловлюючись про діалог як про більш засадничий різновид життєвого досвіду, ніж монолог, саме в ньому вбачає спосіб *«долати страх і забобони, плекати зв'язки та розширювати обрії; а також пізнання та дослідження істини»*. Відмітимо, що останнє, тобто зведення богопізнання до богоспілкування, теж є відтворенням одного з принципів богослов'я спілкування. Далі, *спільнотний та комунікативний локуси підтвердження – «адже «благословенний той, хто здатен чути Бога у словах людей і в мовчазних словах природи» (Курсив мій. – Н.І.)*. Далі, «Слово Боже має сенс для нас, якщо ми відповідаємо на нього з вірою... Він (діалог) не уникає відповідальності, визначальної передумови відповіді» [4, 330]. Дещо відсторонившись від промовленої патріархом можливості чути Бога в словах природи, акцентуємо увагу на виголошеному ним «підтвердженні»: *здатності чути Бога у словах людей (Курсив мій. – Н.І.)*.

Як узгоджуються відносини між людиною та Богом через посередництво іншої людини? Чи загалом можливо це? Г.Завершинський, вважає, що так. Передамо думку його словами: «Хоча неможливо виразити Бога як ідею, до нього можна звертатися. Можна предстати «перед лицем» Бога та можна зустріти «вічне Ти» через правдивий діалог з «окремим Ти». Наші відносини один з одним ніколи не стануть досконалими самі по собі, але по-справжньому наповняться тільки в присутності «вічного Ти»» [6, 94]. Щодо способу «підтвердження» богослов згадує досить цікавий момент, пов'язаний з раннім періодом розвитку християнства, відповідно до якого Божественна воля стає відомою людині, коли вона робить «крок назустріч», активізуючи в ньому здатність прийняти її. Як же активізується ця здатність відчувати «крок назустріч» (pro-odos) Бога? Відповідь: як раптове особисте одкровення всередині людської свідомості, назване Йоанном Дамаскіним «стрибком Бога» (exalta theou). Утім, Бог «потребує» простору для свого «стрибка», звичайно, не в фізичному, а в метафізичному сенсі цього слова. Таким простором, де людина відчуває присутність божественного Ти, є справжні, сповнені любові людські стосунки, як живе втілення божественної любові. Такі стосунки – мовлення Бога серед людей,

здійснене та підтверджене «вічним Ти» – самим Богом, коли «Кожне Ти – миттєвий відблиск вічного Ти; за допомогою кожного Ти первинне слово (Я) звертається до вічного Ти» *діалогу* [5, 75]. Що ж вимагається від людини для того, щоб набути «підтвердження»? Посилаючись на М.Бубера – *Umkehr* (*звернення, повороту*), а враховуючи чисельні буберівські контексти, повного звернення до Бога. Що ж має на увазі Г.Завершинський у згоді з М.Бубером під повним зверненням до Бога? У цьому питанні, на нашу думку, його позиція не є досить чіткою й зрозумілою. Насамперед, він наполягає на плеканні глибокої особистої віри в Бога, що становить необхідною передумовою діалогу та іманентну включеність в діалог «вічного Ти». В мінор, продовження цієї віри, тобто повний переворот власного буття. І насамкінець, його тривання «між партнерами, що посправжньому звернулися один до одного, віддали себе без залишку і позбавленні намагання створити видимість стосунків» [5, 80].

Бачимо, що Третій представляє собою онтологічну умову можливості міжсуб'єктного спілкування як такого. На цьому, зокрема, наполягає М.Бахтін, який стверджує, що діалог не вичерпується лише двома його учасниками, адже «кожен діалог відбувається нібито на тлі відповідного розуміння незримо присутнього *третього*, що стоїть над усіма учасниками діалогу (партнерами)» [2, 306]. Йдеться про трансцендентного *нададресата*, що уможливорює порозуміння обох учасників діалогу. Відсутність такого третього, який як задає спільне смислове поле, так і пропонує спільні етичні максими, які приймають учасники розмови, може призвести до ситуації принципової глухоти людського суб'єкта. З одного боку, бахтінський Третій постає уособленням певного незалежного від волі співрозмовників авторитету, стає гарантом порозуміння. З іншого – цей Третій дає кожному з учасників діалогу можливість відчути перебування-у-спілкуванні, що розширює обрії буття кожного з його членів, долучаючи до спільної істини.

У цьому ключі важливим стає досвід обличчя іншого як початок досвіду Трансцендентного. Подібно до православних богословів, цей досвід вказує на існування екзистенційної потреби в спілкуванні з Творцем. А.Сурозький назвав би її «покликом». Е.Левінас описує її, вдаючись до поняття «жаги». Потреба як така відсилає нас до самих себе (задовольнивши її, ми отримуємо очікувану на-

солоту і спираємося на досвід минулого). Жага – це дещо протилежне. Це вектор, що спрямовує нас у майбутнє до цілковито інакшого, ще не пізнаного, але життєво-необхідного Іншого. Це спрага спілкування з Трансцендентним джерелом власного життя, і обличчя іншого – дороговказ до нього. Передчуття наближення присутності Божої ми відкриваємо в обличчі іншої людини. А тому й діяконія як служіння іншому та відповідальність набувають іншого змісту в світлі спільного пред-стояння перед Ликом Божим. Прагнення незацікавленого етичного стосунку до іншого дає людині можливість передчути те незбагненне, до чого підштовхує жага Трансцендентного.

Насамкінець підкреслимо, підтверджений діалог первинним атрибутом передбачає персоналізованого Іншого, тобто іншого як суб'єкт (особистість), а не «щойність». Пояснимо свою позицію на прикладі ідей сучасного православного теолога Д.Гарта, відповідно до якого «миттєвим відблиском Бога» є не Інший, а краса, що мислиться досить широко, але, зокрема, красою Іншого. Спостерігаємо очевидну зміну акцентів, порівняно з богослов'ям спілкування: від спілкування з іншим – до споглядання в ньому трансцендентної краси. Бог являється у світі через Красу та Благо; Його інтенція є первинною по відношенню до людини, яка вже у самому факті власної створеності отримує дар існування. Спілкування з іншим виникає як відгук на поклик Божої краси. Прекрасне і величне, явлене у природі та іншому, відсилає до божественного джерела цих феноменів і спонукає людину до розмикання егоїстичної моно-свідомості і переходу в царину спілкування. Служіння іншому (людині) є головною реплікою у відповідь на «слово» Бога, явлене через красу. Тобто, у Д.Гарта інший – людина (Другий зустрічний) ніби перестає бути таким, адже Бог як Перший Зустрічний опосередковує своє спілкування з Ти через Красу. А той, хто мав би бути суб'єктом зустрічі, ніби відсторонюється, стає тим, в чому оприсутнюється поклик Бога до людини.

Отже, принцип «підтвердженого діалогу» чітко екстраполюється на діалогічну парадигму богоспілкування, що відрізняє її від, приміром, індивідуально-діалогічних, індивідуально-монологічних та різноманітних «синтетичних» форм богоспілкування. Це здійснюється через встановлення чітких акцентів: по-перше, суб'єктності усіх учасників діалогу; по-друге, їхньої активної й водночас асимет-

ричної взаємодії; по-третє, так би мовити, завершення кожного локального типу взаємодії через таке саме суб'єктне «підтвердження». У представників богослов'я спілкування в його діалогічному варіанті цей принцип обґрунтовується за допомогою підсилення певних конотацій та подається через систему понять «Ти», «Інший», «Інакшість», «співпричастя» та концепт «Інший як ікона Бога».

Підтверджений діалог, як він інтерпретується представниками богослов'я спілкування в його діалогічному варіанті, є відтворенням перихоральних відношень, коли Отець і Син є співбесідниками в діалозі, засвідченому Святим Духом. Засвідчення діалогу вважається не менш важливою умовою, ніж його тривання, що узгоджує асиметрію внутрішньотроїчного спілкування з позиції онтологічного позиціонування Лиць. Щодо відповідної логіки, екстрапольованої в міnor. Внутрішній діалог людини із собою та її міжособистісне спілкування по-справжньому здійснюється лише у присутності «вічного Ти» – джерела справжніх відносин, що виявляється в них через прояви невідчуженого спілкування: любові, дружби, милосердя тощо. Це означає інтенцію до Іншого, що здійснюється в красі, любові, свободі тощо, але в жодному разі – не онтологічну первинність цих предикатів по відношенню до Іншого та інших. Тобто, через акцент на приматі Особистості, а не позаособистісних чинників у взаємодії з іншими людьми. Підтвердження включає, але не редукується до споглядання та своєю основою має активізм всіх учасників цього процесу. Воно включає, але не тотожне індивідуальному феноменальному досвіду (відчуття Бога в собі, сприйнятті божественних енергій) та передбачає «досвід-назовні» – до братів у вірі; у спільному переживанні Бога та спільній койнонії до Творця. Підтверджений діалог може бути діалогом трьох або багатьох: Першого, Другого та Третього (Третіх) – інших Зустрічних. Тому, підтвердження в його літургійній та позалітургійній формах може відбуватися подвійно: «Я-до Бога-через підтвердження Іншого (Інших)» та «Я-до Іншого (Інших) в підтвердженні Бога». Незалежно від конфігурації Третя сторона завжди виступає локусом взаємності, коли відношення двох, так би мовити, легітимізуються третім, водночас третій співпричасний взаєминам двох.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Аксенов-Меерсон Михаил*. Созерцанием Троицы Святой... Парадигма Любви в русской философии троичности / Михаил Аксенов-Меерсон, прот. – К.: Дух і Літера, 2007. – 328 с.
2. *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1979. – 424 с.
3. *Бердяев Н.А.* Философия свободы // Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Изд-во «Правда», 1989. – 607 с.
4. *Вселенський Патріарх Варфоломій*. Віч-на-віч із Тайною. Православне християнство у сучасному світі // Віч-на-віч із Тайною. Православне християнство у сучасному світі. – К.: Дух і літера, 2011. – С. 67–350.
5. *Завершинский Георгий*. Богословие диалога. Бубер и христианство // Богословие личности. – М.: ББИ, 2013. – С. 73–87.
6. *Завершинский Г.* Богословие диалога: понятие отношений // Церковь и время. – 2009. – № 3(48). – С. 93–104.
7. *Иоанн (Зизиулас)*. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви. – М.: Изд-во ББИ, 2012. – 407 с.
8. *Каллист Уэр*. Троица-парадигма человеческой личности // Международная богословско-философская конференция «Пресвятая Троица» (Москва, 6–9 июня 2001 г.): материалы. – М.: Синодальная богословская комиссия, 2002. – С. 275–288.
9. *Левинас Э.* Философия, справедливость и любовь (Беседа с Эммануэлем Левинасом) // Э.Левинас. Избранное: Тотальность и бесконечное. – М., СПб.: «Университетская книга», 2000. – С. 356–366.
10. *Назарчук А.В.* Теория коммуникации в современной философии – М.: Прогресс-Традиция, 2009. – 320 с.
11. *Федорика Дам'ян*. Онтологічні та екзистенційні виміри людської гідності // Досвід людської особи. Нариси з філософської антропології. – Львів: Свічадо, 2000. – С. 122–151.
12. *Barnes Michael*. Theology and the Dialogue of Religions. – Cambridge: Cambridge University Press, 2002. – 274 p.
13. *Congar Yves*. I Believe in the Holy Spirit. Trans. by David Smith. – New York: The Crossroad Publishing Company 2003. – 87 p.
14. *St. Augustine*. De Trinitate: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.themelios.thegospelcoalition.org/review/the-theological-epistemology-of-augustines-de-trinitate> brepolsonline.net/doi/pdf/10.1484/J.REA.5.104263.

Іщук Н.В. Принцип «підтвердженого діалогу» як методологічний принцип теології спілкування.

Досліджується принцип «підтвердженого діалогу» як один із найбільш суттєвих принципів теології спілкування в її діалогічному варіанті.

Обґрунтовується тринітарна основа цього принципу, його вкоріненість у парадигмі перихоральних відносин, коли Отець і Син виступають співбесідниками в діалозі, засвідченому Святим Духом. Засвідчення діалогу є не менш важливою умовою, ніж його тривання, що узгоджується з асиметрією внутрішньотроїчного спілкування в ключі онтологічного позиціонування Лиць. Обґрунтовуються способи екстраполяції цього принципу в мінори, коли внутрішній діалог людини із собою та міжособистісне спілкування по-справжньому здійснюється тільки в присутності «вічного Ти» – джерела автентичних відносин. Підтверджений діалог може бути діалогом трьох або багатьох: Першого, Другого та Третього (Третіх). Його підтвердження в літургійній та позалітургійній формах може відбуватися подвійно: Я-до Бога-через підтвердження Іншого (Інших) та Я-до Іншого (Інших) через підтвердження Бога. Незалежно від конфігурації Третя сторона завжди виступає локусом взаємності, коли відносини двох легетимізуються третім, разом з цим третій співпричасний взаєминам двох.

Ключові слова: діалог, підтверджений діалог, койнонія, теологія спілкування, перихорезис, відносини.

Ishchuk N. Principle of an affirmed dialogue as the methodological principle of communication theology.

The principle of an «affirmed dialogue» as one of the most important principles of communication theology has been investigated. The Trinitarian basis of this principle rooted in the paradigm of perichoral relations when the Father and the Son are interlocutors in a dialogue certified by the Holy Spirit has been justified. The confirmation of the same dialogue is considered as no less important than its continuation, which agrees to the asymmetry of intra-Trinity communication from the point of view of the ontological positioning of the Faces. The ways of extrapolation of this principle into minor are shown, when the internal dialogue of man with himself and his interpersonal communication are truly carried out only in the presence of the «eternal You» – the source of true relationships, revealed in them through the manifestation of inalienable communication. The affirmed dialogue can be a dialogue of three or many: First, Second and others. Therefore, affirmation in its liturgical and extra-liturgical form can take place in two ways: «I-to God-through confirmation of the Other (Others)» and «I-to the Other (Others) in the confirmation of God». Regardless of the configuration, the Third Party always acts as a loci of reciprocity, when the ratio of two, so to say, is legitimized by a third, while the third is co-existent in the relationship between the two.

Key words: dialogue, affirmed dialogue, koinonia, communication theology, perichoresis, relationship.

УДК 230.2

Ю.О. Стрелкова,
кандидат філософських наук,
доцент, Інститут Реклами МАУП

ДІАЛЕКТИЧНА ТЕОЛОГІЯ VS ЛІБЕРАЛЬНА ТЕОЛОГІЯ: ПРОБЛЕМА РОЗБІЖНОСТЕЙ І ТОЧОК ДОТИКУ

Початок нового, ХХІ століття традиційно пов'язаний з потребою підведення підсумків попереднього розвитку та означення шляхів подальшого поступу. Ця потреба актуалізує інтерес і до здобутків та втрат, що стосуються релігійної сфери життя суспільства та індивіда. Особливо в світлі 500-річного ювілею Реформації, яка запропонувала нові відповіді на вічні питання людського існування і сприяла закладанню основ такого надзвичайно впливового напрямку християнської релігії, як протестантизм. Тому для того, щоб кращим чином збагнути процеси, що відбуваються як в сучасному протестантизмі, так і в християнстві, та й у світі, що спірається на християнську систему ціннісно-світоглядних координат, загалом, надзвичайно важливо звернутись до тих течій в протестантській теології попередніх століть, які значною мірою вплинули на визначення пріоритетних напрямків дослідження й провідних векторів розуміння засадничих ідей християнства.

Проблематика, що має безпосередній стосунок до заявленої в нашій статті, є предметом зацікавлення як зарубіжних, так і вітчизняних дослідників. Серед закордонних авторів у цьому зв'язку слід виокремити такі імена, як Х. Бальтазар, У. Басланд, М. Бейнткер, Г. Боркнам, Е. Буш, О. Вебер, С. Гренц, Й. Диркен, М. Еванг, Г. Зассе, Г. Кюнг, Т. Лейн, А. МакГрат, Б.Л. МакКормак, Р. Олсон, Ф.Е. Реаті, Г. Фріс, Б. Хегглунд, В. Шмітхальс, Е. Юнгель; вагомим є також внесок відомих російських дослідників: С. Аверинцева, В. Антропова, О. Ворохובהва, В. Гараджі, П. Гуревича, С. Ісаєва, С. Коначевої, С. Лезова, Т. Ліфінцевої, М. Мальчевського, М. Пилаєва, вітчизняних – А. Баумейстера, Т. Гаврилюк, Ю. Жука, П. Кралюка, П. Сауха, Л. Стасюк, Н. Хром'як, М. Черенкова, П. Яроцького та ін. Слід відзначити і зростаючий інтерес до аналізу трансформаційних змін в протестантській теології кінця ХІХ – початку ХХ ст., що

знайшов своє відображення в кількох дисертаційних дослідженнях і статтях, присвячених світоглядним та власне релігійним засадам ліберальної і діалектичної теології.

Метою статті є аналіз базових принципів ліберальної теології та особливостей їх критичного переосмислення представниками діалектичної теології, або неоортодоксії.

Складний, суперечливий етап європейської історії періоду Першої світової війни та повоєнного часу характеризувався розмаїттям не лише соціально-політичних рухів і доктрин, а й невизначеністю, пошуковістю стану тодішньої теологічної думки. Ситуація зумовлювала і потребу для послідовників нового теологічного руху неоортодоксії або діалектичної теології визначити своє місце в духовному та релігійно-філософському просторі початку ХХ століття. По суті, представникам діалектичної теології довелося виборювати і відстоювати свою позицію, з одного боку, в протистоянні з так званими ліберальними теологами, які намагалися подолати протилежність між розумом і одкровенням, вірою і знанням, церквою і світом шляхом замирення, своєрідної гармонізації цих протилежностей. Як відзначав Й.Л. Громадка, ліберальна теологія «являла собою спробу того, щоб християнин був здатний справитися з новою ситуацією, в яку потрапило людство в сучасну епоху» [5, 29]. З іншого боку, боротьба велась і проти затятих послідовників М. Лютера, теологів-традиціоналістів, які чинили супротив будь-яким нововведенням і виступали за принципове розмежування віри і релігійної практики та всіх інших сфер людського життя.

Слід зазначити, що ліберальні теологи були не лише супротивниками, а й попередниками діалектичної теології, адже більшість фундаторів останньої пройшли у своєму розвитку своєрідний «ліберальний вишкіл», засвоюючи основні «ліберальні» ідеї, щоб пізніше піддати їх жорсткій критиці і не в останню чергу на основі цієї критики вибудовувати свої власні теологічні вчення. Як і неоортодокси початку ХХ ст., ліберали століття попереднього прагнули до оновлення протестантизму, правда, спираючись значною мірою на постулати кантівської і гегелівської філософії та звинувачуючи при цьому представників протестантської ортодоксії, зокрема Ж. Кальвіна і М. Лютера, в непослідовності. Так, наприклад, Адольф Гарнак наголошував на недостатній рішучості Лютера у

справі реформування християнського віровчення. Тому, спираючись на напрацьоване фундатором протестантизму і розвиваючи його, водночас вважалось за необхідне «звільнити» Євангеліє від наступних історичних деформацій та нашарувань з метою набуття «простої віри».

У XIX ст. виникла потреба в принципово новому світогляді, який відповідав би ідейно-духовним запитам епохи. Тому на зміну лютеранській та кальвіністській ортодоксії приходить просвітницька парадигма модерну, що суттєвим чином вплинула на становлення ліберальної традиції в протестантській теології, біля витоків якої стояв Фрідріх Шлейєрмахер. Саме ним були розроблені основні принципи оновлення протестантизму в новому соціокультурному контексті та на новій ідейно-світоглядній основі. Значний внесок у справу перетворення ліберальної теології у провідний напрям в рамках протестантизму зробили також А.Річль, А. Гарнак, А. Герман, Е. Трельч та ін.

Богословське вчення Шлейєрмахера спирається на визнання наявності у кожної людини поряд з усіма іншими природними властивостями і схильностями також і «схильності до релігії», ніби самою природою покладеної в основу її емоційно-чуттєвого життя. При цьому мова у німецького богослова йде, по суті, про сукупність «вищих почуттів»: любові, радості, смирення тощо. Саме тут, на думку Шлейєрмахера, відкривається єдність зі світом як цілим, саме тут народжується «істинна релігія» [14, 39]. Якби цієї схильності не було, підтримує позицію свого попередника і один із засновників діалектичної теології Е. Бруннер, Слово Боже не змогло б проникнути в серце людини, яке повністю втратило здатність розуміти Бога. Еміль Бруннер прямо наголошував: щоб зрозуміти можливість богопізнання, необхідно визнати існування в людини метафізичної потреби в Бозі. На думку ж Барта, в людині немає нічого, що було б якимось чином пов'язане з предметом віри і марними будуть будь-які зусилля відшукати в людині щось таке, що можна було б хоч в якомусь сенсі назвати схильністю до Слова Божого. З цього випливає, що віра, з точки зору Барта, має не метафізичний, а суто фактичний характер: вона є «зустріччю», яка цілковито визначається тим, що Бог «захотів стати нашим Богом». В самій же людині немає нічого такого, що було б передчуттям,

надією і потребою цієї «зустрічі» [Див.: 10].

Як відзначає Б. Л. МакКормак, Шлейермахер був одним з тих, хто «розглядав релігію як складову частину людської свідомості, як почуття абсолютної залежності» [16, 57] від нескінченного. І в цьому сенсі кожне почуття можна вважати релігійним, оскільки, як говорить німецький теолог, «в ньому нас торкається не що-небудь одиничне як таке, а через одиничне – ціле як одкровення Бога» [14, 124.]. Кожна релігійна людина, на думку Шлейермахера, надає релігії властиву тільки їй форму, тому «релігія перебуває в процесі нескінченної трансформації; християнські догмати – це всього лише описи релігійних почуттів християн, висловлені в мові, а Біблія для Шлейермахера – це не божественне Одкровення чи хроніка дії Бога в історії, а літопис людського релігійного досвіду» [2].

Послідовна антропологізація релігійного почуття Шлейермахером не тільки нівелює значущість традиційного християнства, але й, по суті, веде до своєрідного зняття самої релігії. Зведення релігії до людського виміру, тобто вбачання в ній, насамперед, проявів людської природи є підставою називати вчення самого Шлейермахера не стільки релігійним, скільки соціально-філософським, а представників ліберальної теології загалом, за словами К. Барта, слід іменувати «*насамперед* філософами і лише *потім* – теологами» [15, 582]. Слід зазначити, що К. Барт боровся саме проти погляду, що знайшов своє відображення і у творчості Шлейерахера, згідно з яким в основу християнської віри покладено не об'єктивне Божественне Одкровення, а суб'єктивний потяг самої людини до Бога. Шлейермахер був об'єктом гострої критики і з боку Еміля Бруннера за прагнення ліберального теолога до іманентності у розумінні взаємин людини і Бога, за приписування ним заслуг пізнання Бога природним здатностям людини, адже вчення самого Бруннера являло собою «*послідовне викриття всіх спроб досягнути Бога своїм розумом, без участі одкровення, і поставити пізнання Божого Слова в залежність від людської філософії*» [4, 109].

Шлейермахер пропонує і принципово нове, порівняно з попередньою християнською богословською традицією, тлумачення проблем христології. Як відзначає К. Барт, «Христос лише *постільки* є для Шлейермахера спасителем і носієм одкровення, *наскільки він викликає і творить* вище життя, пробуджує благочестя» [15, 396].

Тобто, німецький теолог приходить до відмови визнавати в Христі божественну сутність і до розгляду християнства насамперед як культурно-історичного феномену. Навіть у тих випадках, відзначає С. Ісаєв, «коли Шлейєрмахер говорить про історичність Христа, він має на увазі реальність релігійних переживань авторів Євангелія, в уявленні яких Ісус виступав спасителем і сином божим» [7, 24]. Як стверджує К. Барт, інформація про Христа, яку можна отримати за допомогою історичних методів дослідження, сприяє, скоріше, приховуванню, ніж виявленню його божественності; не можна пізнати Бога через пізнання історичного Ісуса.

Ще один представник ліберальної теології А. Гарнак наголошує на необхідності історичного розуміння християнства. Проте спроба Гарнака поставити християнську догматику в тісний зв'язок і навіть в залежність від часу та рівня розвитку культури приводила до усвідомлення необхідності перегляду, а часом і подолання попередньої догматики. Наслідком визнання історичної обумовленості християнства, в свою чергу, ставало зведення богослов'я до дослідження релігійної традиції та історії церкви.

Для теології Адольфа Гарнака характерною є тенденція етизації християнства, виокремлення саме його морально-етичної складової, акцентування уваги на проблемах людини. Німецький теолог наголошує на тому, що «Ісус з'єднав мораль і релігію;... релігію можна назвати душею моралі, а мораль – тілом релігії» [3, 54]. В центрі досліджень Гарнака перебуває історія християнства і особистість Христа; шляхом розробки христологічної проблематики німецький теолог намагається обґрунтувати розуміння християнства, співзвучне соціально-етичним проблемам людського існування. В результаті, християнство як релігія, по суті, стає зібранням моральних правил, моральним вченням, а Христос набуває рис морального ідеалу. Один з критиків Гарнака зазначав, що «Христос, якого бачить Гарнак крізь дев'ятнадцять століть пільми католицизму, є не більше ніж відображення обличчя ліберального протестанта на дні глибокої криниці» [8, 241]. Таким чином, «в особі Гарнака ліберальна теологія досягає вищої точки змирнення шляхом перенесення небесного на землю, зближення Бога і людини, використовуючи моральну складову християнства для утвердження його не стільки як релігійного, скільки як етичного вчення, необхідного для дієвого

перетворення життя людей» [6, 143]. Все ж те, що не відповідало запропонованому баченню християнства, вважалось за необхідне реінтерпретувати або взагалі відкинути. Ця ревізія історично обумовлених догм безпосередньо торкнулась і догмату про подвійну природу Христа – із його боголюдськості залишається тільки людськість; а сам він зображується як ідеал моральної особистості.

Тому і мету історії Гарнак вбачав «не в догматично визначених традиційним християнством речах, а в досягненні людством найвищого моральнісного і культурного розвитку на основі недогматично інтерпретованих християнських цінностей» [6, 144]. Завданням християнина в цьому контексті є не аскетичне, дистанційоване від світу існування, а діяльна участь в долі оточуючого світу.

Відстоюваний Гарнаком соціальний оптимізм, його вірність ідеям прогресу і культурного поступу людства цілком закономірно визначили місце німецького мислителя серед непримиренних супротивників діалектичної теології. Спостерігаючи за зростанням впливу неоортодоксії на початку XX ст. і прагнучи протистояти, на думку Гарнака, згубному духові останньої, він в 1923 році на сторінках ліберального видання «Christische Welt» виступив з відкритим листом «П'ятнадцять питань до теологів, які зневажають наукову теологію». Його безпосереднім опонентом був Карл Барт, який став на захист нового вчення. Це листування можна розглядати як своєрідну відправну точку в зміні богословських парадигм в німецькому протестантизмі; воно спонукало до роздумів та пошуків решту протестантського світу і значною мірою визначило обличчя сучасної християнської теології.

Серед питань, з якими звернувся Гарнак до діалектичних богословів, звучали теми ролі і значення історичного методу тлумачення Біблії, правомірності визнання Бога і світу як двох абсолютних протилежностей, взаємозв'язку християнства і культури, можливості існування теології, яка не базувалася б на науці, тощо.

У відповідь на побоювання Гарнака стосовно долі богослов'я «без науки» К. Барт відстоює твердження, що сама теологія (мається на увазі саме ліберальна теологія) відступила від виконання своєї задачі, і замість єдиного Одкровення переймається розглядом різних аспектів релігії та окремих, індивідуальних «одкровенень». І особисте переживання Бога, на думку швейцарського теолога, віддалене

тут від Бога віри настільки, «наскільки земля віддалена від неба, і насправді не відрізняється від «неконтрольованої фантазії»» [11, 158]. Для Барта головний принцип теології – дистанціювання віри від світу, тому що віра дається Богом згори, а не виробляється людиною. Що ж стосується занепокоєння Гарнака стосовно небезпеки зречення богослов'ям філософського ідеалізму, то за твердженням Барта, висловленим у «Відповідях пану професору Гарнаку», це занепокоєння «потрібно відкинути як несуттєве і таке, що не стосується суті справи. Бо Євангелію такою ж мірою немає справи до «варварства», як і до культури» [11, 159]. Подібним же чином Євангелію немає справи до історико-критичного методу, адже віра в Христа пробуджується не на його основі, а тільки даною Богом згори благодаттю. В цьому полягає корінне розходження між Гарнаком і Бартом: ліберальна теологія починається «знизу», з руху від людини до Бога, діалектична – «згори», від Бога до людини.

Листування між Гарнаком і Бартом зрештою закінчилось нічим і тільки показало принциповий розрив, що виник між ліберальною теологією і новим богослов'ям, яке представляв Барт та його однодумці. Час ліберальної теології стрімко минав, а «Послання до Римлян» К. Барта визначило початок принципово нового етапу в розвитку протестантської теології.

Проте, слід визнати, що низка ідей Гарнака виявились задіяними окремими представниками діалектичної теології. Зокрема, теза про внутрішню єдність культури і релігії в дещо трансформованому вигляді увійшла до складу релігійно-філософського вчення Пауля Тілліха, а прагнення звільнити християнство від віджилих себе історичних форм знайшло своє переломлення у здійснених Рудольфом Бультманом спробах «деміфологізації» Біблії.

Вчення про Одкровення є фундаментом богослов'я ще одного представника ліберальної традиції в протестантській теології А. Річля. На його думку, метою Одкровення є сповіщення Богом людині життєвих цілей, які є необхідними для її поступу до Бога. Зміст Одкровення визначає мету і спрямованість християнства, і цю мету Річль бачив в побудові Царства Божого на землі як об'єднання людей для спільної дії на основі любові. Воно є історичним здійсненням обіцяної Богом влади людини над світом. Під впливом кантіанства таке царство боже розглядається Гарнаком в

дусі «вищого блага» і складає вищий моральний ідеал людства. У такому випадку, функцією Одкровення стає сповіщення етичного ідеалу моральної дії, що приводить до посутнього ототожнення моралі і релігії. Як відзначає у цьому зв'язку Барт, Річль відмовився від спроби романтиків подолати Просвітництво. Навпаки, він «активно звертається до теоретичної і практичної філософії завершеного Просвітництва, тобто до Канта, рішуче інтерпретованого в якості мораліста і противника метафізики» [15, 566].

Разом з тим, слід відзначити, що Річль інтерпретував низку ідей Лютера значно радикальніше, ніж це робили його однодумці із табору ліберальної протестантської теології XIX ст. Мається на увазі, насамперед, його критичне ставлення до «природної теології» і наголос на значущості одкровення, що був співзвучним позиції К. Барта і став ядром догматики останнього. Як відзначав у цьому зв'язку сам Барт, «ймовірно, ні до, ні після Річля ніхто не сказав з такою ясністю і категоричністю, що сучасна людина насамперед прагне жити в кращому сенсі слова розумно і що християнство може лише означати для неї велике зміцнення і посилення в цьому прагненні» [15, 566-567].

Найвідомішими учнями Річля були Ернст Трельч та Адольф фон Гарнак (про якого вже йшла мова). Трельч відомий, насамперед, своїми працями з філософії та історії релігії. Для ліберальної теології його заслуга полягала, перш за все, в застосуванні історичного методу для дослідження християнства. Використання цього методу мало на меті, згідно з Трельчем, довести, що саме християнство повинно розглядатись як вища, по відношенню до інших, релігія. Передумовою такого визнання повинна стати відмова християнства від власної абсолютності, що спирається на розроблену систему церковної догматики. «Догматичному методу», який базується, за переконанням Трельча, на тезі про безумовну абсолютність християнства, він протиставляє «історичний метод», який виходить з потреби розгляду історії як частини загальної історії людства. Історичний метод, на думку Трельча, «будучи одного разу застосований в одній точці, все залучає до процесу свого розвитку і все переплітає в охоплюючій зв'язності співвідносних дій і змін» [11, 25-26]. Зрештою, ці міркування німецького богослова були спрямовані на очищення християнства від «міфології» та мали

на меті продемонструвати відсутність розриву між християнством і світом та наявність тісного зв'язку між ними.

Прагнучи через пізнання конкретних явищ дійсності дійти до розуміння глибинної сутності існуючого, Трельч на цьому шляху, на його думку, віднайшов істинний зміст в царині релігійного досвіду, яким для нього стає апіорна релігійна підстава. За словами Трельча, йому вдалося збагнути дію божественного на людський дух, завдяки якій релігійна істина божественного дару та її людський прояв постають в їх нерозривній єдності. Саме цей зв'язок божественного і людського, за твердженням німецького богослова, складає основу віри в кожній релігії. Божественна сутність таємничим чином укорінена в «релігійному аргіогі» і в залежності від наявності сприятливих умов відповідним чином актуалізується в життєвому досвіді індивіда [Див.: 7, 42–43].

Слід підкреслити, що представники діалектичної теології, зокрема К. Барт, одну з найсуттєвіших рис ліберальної теології вбачали у релігійному антропоцентризмі: на перше місце тут ставиться людина та її світ, а на друге – Бог. Ліберальна теологія загалом виходила з наявності родової, «природної» схильності людини до віри. Обґрунтування і відстоювання цієї позиції приводить до нівелювання значення для віри божественного одкровення. Адже, якщо релігійність, як вважали ліберальні протестантські богослови, є природною за своїм походженням, зумовлюється потребами і схильностями окремих віруючих, а не детермінується однозначними і незмінними настановами Євангелія, то вона може набувати різноманітних, надзвичайно індивідуальних проявів. У цьому зв'язку Барт звинувачує теологів ХІХ ст. в тому, що вони у вірі віддавали перевагу людському, а не божественному, деформуючи тим самим сам релігійний зміст віри [Див.: 7, 15].

На протигагу ліберальному уявленню про Бога, про його іманентність Барт заявив про абсолютну трансцендентність Бога по відношенню до світу, яку він розглядав з точки зору його (Бога) свободи. Трансцендентність, а також велич, всемогутність, святість, слава Божа у швейцарського теолога постає як право на самовизначення, свободу Бога жити і любити у відповідності зі своєю природою [4, 100–101]. З точки зору діалектичної теології, в ліберальній теології Абсолют перетворюється в об'єкт контролю людської

свідомості. Представники ж діалектичної теології, наприклад, Барт і Бультман єдині в тому, що «слово і дію Бога не можна ототожнювати з людським словом чи історичними подіями в Біблії, а слід розглядати як щось абсолютно трансцендентне» [9, 10]. Згодні представники неоортодоксії і в тому, що Бог стає відомим через керигму – Слово Боже, яке повинно бути завжди актуальним в різних історичних контекстах. Немає шляху від людини до Бога, є тільки один шлях – від Бога до людини. Барт писав: «Бог перебуває поза межами будь-якої концептуальної схеми, доступної нашому розумінню. Навіть апофатичне богослов'я ні на крок не наближає нас до розуміння Бога. Бог завжди за межами розуміння людини; завжди новий, далекий, дивний, що нескінченно перевершує усі наші уявлення, невидимий, непізнаваний, такий, що нікому з нас не належить. Хто говорить про Бога, говорить про чудо... Розуміння Бога для людини є щось неможливе, нечуване – чудо, парадокс» [1, XXI].

Ще однією важливою проблемою, з якою довелось зіткнутись дослідникам в кінці XIX століття, було питання про історичного Ісуса. Перед богословами постало питання, чи вважати істинним Христа Нового Заповіту, чи реальну історичну особистість, що послужила його прототипом. Спираючись на ідеї Шлейєрмахера, ліберали віддали перевагу історичній особистості Ісуса, образ якої, на їх думку, можна було відтворити за його вченням і вчинками. При цьому надзвичайно підносились саме людські моральні якості, а потім з цих елементів формувалась особистість Христа, який поставав в ролі етичного ідеалу для кожного послідовника християнської релігії. При цьому ліберальні богослови «прагнули вийти за рамки Євангелій і відкрити для себе істинний смисл слів і вчинків Ісуса» [4, 122]. Принципова критика представників діалектичної теології стосувалась саме зведення ліберальними богословами Ісуса Христа до простого символу віри, до абстрактного поняття в рамках християнської релігійності, до його розуміння як ідеальної людини.

Повернення в центр богослов'я особистості Бога взагалі можна вважати однією з найбільших заслуг діалектичної теології. Якщо ліберальна теологія дивилась на Христа, по суті, як на приклад хорошої людини, при цьому не беручи до уваги чи навіть прямо заперечуючи його Божественність, то завдяки Барту, Бруннеру та іншим представникам неоортодоксії богослов'я знову набуває

христоцентричного характеру.

В історико-критичному методі ліберальної теології Барт бачив небезпечну негнучкість, «прагнення «оволодіти» текстом Біблії і, відповідно, поставити Слово Боже під свій контроль» [9, 8]. Водночас історико-критичний метод швейцарський богослов не відкидає повністю, визнаючи його обмежену і відносну цінність. На думку Барта, цей метод готує до розуміння – відповідно, не є абсолютно даремним. Робота інтерпретатора для Барта і його однодумців полягала «не в тому, щоб відтворити історичну ситуацію, в якій писав Павло, а щоб зустрітись лицем до лиця з тими ж богословськими реаліями, про які говорить апостол, і розділити його розуміння становища людини перед Богом» [9, 8].

Використання ліберальними теологами XIX ст. логічних і раціональних засобів для пояснення віри, на думку неоортодоксів, приводило до втрати істини віри, до спростування її парадоксальних виявів та нівелювання живої динаміки віри. Абсолютизація значення раціонального мислення в пізнавальному процесі приводить до односторонності в розумінні сутнісних характеристик буття. Така «односторонність не залишає місця релігійному началу в духовному житті людей і відповідно їхньому осягненню Бога як абсолютно осердя смислу, що суперечить цілісності смислової природи світогляду загалом» [12, 293]. З іншого боку, прибічники неоортодоксії стверджували, що «парадокси віри безумовно повинні зберегти своє значення, а діалектичний метод, який намагається знайти істину в протилежностях, притаманних парадоксам, приводить до істинної динамічної віри» [13, 732].

Отже, на підставі вищевикладеного можна зробити такий висновок. Діалектична теологія, зокрема в особі К. Барта, відкинула всі спроби ліберальної теології звести християнську Звістку до моралі чи ідей соціальної справедливості, виступивши проти пристосування її до потреб сучасної цивілізації. Головним змістом християнства в ліберальній теології проголошується етичне вчення Христа, де сам Христос, позбавлений своїх божественних атрибутів, перетворюється в моральний ідеал, а релігійна картина світу переглядається в світлі наукових даних та соціально-оптимістичних проєктів. Саме у такому розумінні християнства представники неоортодоксії вбачали одну з головних слабкостей ліберальної теології,

оскільки воно передбачає прийняття умов, продиктованих світом, надає світові право визначати місце Бога, адаптувати уявлення про нього до своїх власних запитів і потреб, зводячи його, по суті, до певного символу чи абстрактного поняття. Стрімкий розвиток науки і техніки на початку був підставою для ліберальної теології сподіватись на можливість швидкого розв'язання гострих соціальних проблем і досягнення прогресу людства, важливим чинником якого є раціонально переосмислене християнство як основа побудови гуманного суспільства. Проте наступна загальна криза системи буржуазних цінностей і Перша світова війна та її трагічні наслідки підірвали надії ліберальної теології на швидкий соціальний поступ; тому більш відповідними новим запитам стають пошуки і здобутки саме діалектичної теології.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Барт К.* Послание к Римлянам / К.Барт. – М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. – 580 с.
2. *Ворохобов А.* Основные черты протестантской «либеральной теологии» XIX – первой четверти XX вв. / А.Ворохобов [Электронный ресурс]. – Режим доступа : bogoslov.ru/text/3484324.html
3. *Гарнак А.* Сущность христианства: 16 лекций / Адольф Гарнак. – М. : Интрада, 2001. – 190 с.
4. *Гренц С., Олсон Р.* Богословие и богословы XX столетия / С.Гренц, Р.Олсон. – Черкассы : Коллоквиум, 2011. – 518 с.
5. *Громадка Й. Л.* Перелом в протестантской теологии / Й.Л. Громадка. – М. : Прогресс, 1993. – 192 с.
6. *Жук Ю.В.* Социально-этическая направленность либеральной теологии и ее влияние на развитие протестантской теологической мысли XX века / Ю.В. Жук // Наука. Релігія. Суспільство. – 2009. – №2. – С. 137–145.
7. *Исаев С.А.* Теология смерти: Очерки протестантского модернизма / С.А. Исаев. – М. : Политиздат, 1991. – 236 с.
8. *Лейн Т.* Христианские мыслители / Т.Лейн. – СПб. : Мирт, 1997. – 345 с.
9. *Лифинцева Т.П.* «Теология кризиса» Карла Барта: «оправдание верой» / Т.П. Лифинцева // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия : Философия. Социология. Право. – 2009. – Вып. №8 (63). – Т. 8. – С. 5–11.
10. *Мальчевский Н.* Держащийся за полу. Маргиналии к «догматике» Карла Барта / Н.Мальчевский // Русское самосознание. – 1998. – №4 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : russamos.narod.ru/04-10.html

11. Сравнительное богословие. Немецкий протестантизм XX века. – М. : Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2010. – 553 с.
12. Стасюк Л. Інкорпорація протестантської ортодоксії в діалектичну теологію / Л.Стасюк // Гілея: науковий вісник. Зб. наукових праць. – 2013. – Вип. 7 (74). – С. 292–294.
13. Теологический энциклопедический словарь. Под ред. Уолтера Элвелла. – М. : Ассоциация «Духовное возрождение», 2003. – 1488 с.
14. Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям, ее презиравшим. Монологи / Ф. Шлейермахер. – СПб. : Алетейя, 1994. – 333 с.
15. Barth K. Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert / Barth K. – Hamburg, 1975. – Bd. 2. – 611 s.
16. McCormack B. L. Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development, 1909-1936 / Bruce L. McCormack. – Oxford : Oxford University Press, 1997. – 499 p.

Стрелкова Ю.О. Діалектична теологія vs ліберальна теологія: проблема розбіжностей і точок дотику.

В статті розглядаються засадничі принципи ліберальної теології, які знайшли своє обґрунтування в творчості Ф.Шлейермахера, А.Річля, А.Гарнака, Е.Трельча та ін., а також причини і специфіка їх критичного переосмислення представниками діалектичної теології. Акцентується увага на принципових розбіжностях у баченні цими двома напрямками теологічної думки шляхів оновлення протестантизму в контексті нових соціокультурних, світоглядних та релігійних реалій.

Ключові слова: ліберальна теологія, діалектична теологія, Бог, одкровення, Слово Боже, релігійне почуття, христологія, історико-критичний метод, іманентність/трансцендентність.

Strielkova Yuliya A. Liberal theology vs dialectical theology: the problem of divergences and agencies

In the article are examined the fundamental principles of liberal theology, that found the ground in the works of F.Schleiermacher, A.Ritschl, A.Harnack, E.Troeltsch and others. The author also analyzes the reasons of these principles formation and the specific of their critical rethinking by the representatives of dialectical theology. The article accents a special attention on fundamental divergences in vision the ways of updating protestantism in the context of new sociocultural, world view and religious realities by these two directions of protestant theology.

Key words: liberal theology, dialectical theology, God, revelation, Word Divine, religious sense, Christology, historical and critical method, immanence/ transcendence.

З М І С Т

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

Малівський А.М.

«ДИСКУРСІЯ ПРО МЕТОД» ДЕКАРТА ЯК ПРОЕКТ
АНТРОПОЛОГІЧНОЇ МЕТАФІЗИКИ НОВОГО ЧАСУ 3

Зіневич А.С.

ПРОБЛЕМА ВІДЧУЖЕННЯ СВІДОМОСТІ
ВІД РЕАЛЬНОСТІ В ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНІЙ
ФІЛОСОФІЇ Є.МІНКОВСЬКОГО Й Г. МАРСЕЛЯ 24

Ніколенко Г.С.

ВИТОКИ КОНЦЕПЦІЇ «ВІДКРИТОГО»
І «ЗАКРИТОГО» СУСПІЛЬСТВА В РОБОТІ
А.БЕРГСОНА «ДВА ДЖЕРЕЛА МОРАЛІ І РЕЛІГІЇ» 37

Усик А.В.

КУЛЬТУРА КИТАЮ В ДИСКУРСІ СВОБОДИ:
КОНФУЦІАНСЬКА ТРАДИЦІЯ 51

Горбань Р.А.

ПЕРСОНАЛІСТСЬКЕ ВИЗНАЧЕННЯ ІСТОРІЇ 65

Саковська О.Ю.

СВЯТИЙ ТОМА АКВІНСЬКИЙ ПРО РУХ ТА МІСЦЕ
НА ПІДСТАВІ ФІЛОСОФІЇ ПРИРОДИ СТАГІРИТА 77

Анацька Н. В.

ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ
СТАНОВЛЕННЯ ЕКОЛОГІЧНОГО ЗНАННЯ 88

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

Лукашенко М.В.

ОБРАЗИ ТА МЕТАФОРИ СОЦІАЛЬНОСТІ У ФІЛОСОФІЇ 100

Захаренко К.В.

ПРАВОВИЙ СУПРОВІД
ІНФОРМАЦІЙНОЇ БЕЗПЕКИ СУСПІЛЬСТВА 110

ТЕОРІЯ ПІЗНАННЯ І ФІЛОСОФІЯ НАУКИ

Гальченко М.С.

ПРОДУКТИВНА ЕНЕРГІЯ МИСЛЕННЯ
В ТВОРЕННІ ПІЗНАННЯ І ДІЯЛЬНОСТІ 120

Петік Я.О.

ДІЯ — МЕТАФІЗИЧНИЙ ТА ПРАКТИЧНИЙ АСПЕКТИ 130

Руденко Т.П.

ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК КОГНІТИВНИХ ПРОЦЕСІВ
ТА СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ФАКТОРІВ
ЯК РУШІЙНА СИЛА РОЗВИТКУ НАУКИ 142

Ніколаєнко Н.В.

ІНФОРМАЦІЙНІ ТЕХНОЛОГІЇ
В АНТРОПОЛОГІЧНОМУ КОНТЕКСТІ 153

ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ ТА РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Несправа М.В.

СПІЛЬНЕ ТА ВІДМІННЕ У БОГОСЛОВСЬКОМУ
ТА РЕЛІГІЄЗНАВЧОМУ ПІДХОДАХ ДО ДОСЛІДЖЕННЯ
ПИТАННЯ ЗАЛАГОДЖЕННЯ РЕЛІГІЙНИХ КОНФЛІКТІВ 161

Брильов Д.В.

ДЕРЖАВНА ПОЛІТИКА В РАДЯНСЬКІЙ
УКРАЇНІ ПО ВІДНОШЕННЮ ДО МУСУЛЬМАН
В ПІСЛЯВОЄННИЙ ПЕРІОД (ЗА МАТЕРІАЛАМИ АРХІВУ
УПОВНОВАЖЕНОГО РАДИ В СПРАВАХ РЕЛІГІЙНИХ
КУЛЬТІВ ПРИ РАДІ МІНІСТРІВ СРСР ПО УРСР) 173

Іщук Н.В.

ПРИНЦИП «ПІДТВЕРДЖЕНОГО ДІАЛОГУ»
ЯК МЕТОДОЛОГІЧНИЙ ПРИНЦИП ТЕОЛОГІЇ СПІЛКУВАННЯ 182

Стрелкова Ю.О.

ДІАЛЕКТИЧНА ТЕОЛОГІЯ VS ЛІБЕРАЛЬНА ТЕОЛОГІЯ:
ПРОБЛЕМА РОЗБІЖНОСТЕЙ І ТОЧОК ДОТИКУ 194

ПРАВИЛА ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ (нагадування для авторів)

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

1. Статті подаються українською або англійською мовами.

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

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

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

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

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

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

Таблиці подаються у книжній орієнтації

6. До статті на окремих носіях додаються:

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

б) анотації до статті двома мовами – *українською та англійською* – із зазначенням (відповідно двома мовами): ППБ автора, назви статті, ключових слів;

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

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

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

ЗРАЗКИ ПОСИЛАНЬ НА ЛІТЕРАТУРНІ ДЖЕРЕЛА

На книги:

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

На статті з журналів і газет:

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

На статті з книг:

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

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

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

НАУКОВЕ ВИДАННЯ
Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України
Включено до Переліку наукових фахових видань України

**Мультиверсум.
Філософський альманах**

ВИПУСК 3–4 (161–162)

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

Підписано до друку 12.12.2017.
Формат 60х90 1/16. Папір офс.
Друк офс. Гарнітура Times.
Ум.-друк. арк. 13,12. Обл.-вид. арк. 11,2.
Наклад 300 прим. Ціна договірна.

КИЇВ-2017