

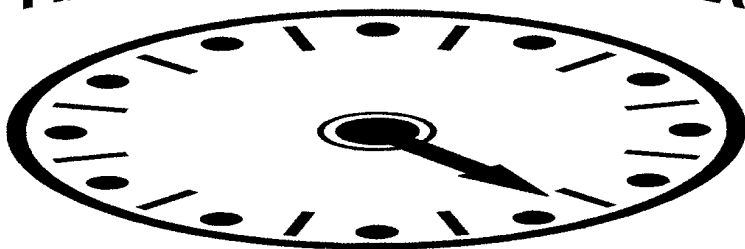
Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України

Передплатний індекс
49796

ISSN 2078-8142



МУЛЬТИВЕРСУМ ФІЛОСОФСЬКИЙ АЛЬМАНАХ



ВИПУСК 1–2(159–160)

КИЇВ - 2017

**Мультиверсум. Філософський альманах / Гол. ред. В.В.Лях. –
Випуск 1–2 (159–160). – К., 2017. – 206 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.Ананійн</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 №4 від 21 березня 2017 р.)

Свідоцтво про державну рестрацію: 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>

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

УДК 123-048.58"20"

*Д.В. Усов,
кандидат філософських наук,
доцент ЧПБ імені Героїв Чорнобиля
НУЦЗ України*

СУЧАСНА ФІЛОСОФІЯ СВОБОДИ: КОНТРАКТУАЛІСТИЧНИЙ ВИМІР

Послідовна реконструкція відповіді провідних сучасних філософів на питання про те, яким чином має бути влаштоване сучасне суспільство, щоб забезпечувати чесну співпрацю своїх громадян як вільних і рівноправних осіб, а також теоретичне з'ясування запропонованих ними механізмів взаємозв'язку морального універсалізму та плюралістичної етики, потребує як історико-філософського, так і методологічного розгляду. Тож предметом статті цілком закономірно стане дослідження основних моделей свободи в контрактualістичному філософському дискурсі. Йдеться, передусім, про осмислення умов та принципів вільного досягнення справжньої згоди, яка не спотворюється зовнішніми та внутрішніми примусами, а конститується силою кращого аргументу. А також про те, як віднайти можливості такого втілення принципу свободи, яке сприяло б відповідальній повазі до гідності кожного, а справедливе вирішення конфліктів відбувалося б з урахуванням потреб не лише наших близьких, а й далеких людей.

Для відповіді на означені запитання потрібно зважити на декілька принципово важливих обставин, які зумовлюють як основні виміри дослідження, так і його методологію. По-перше, йдеться про те, що саме свобода, як переконливо доводить у розділі «Моральна свобода в її сучасних філософсько-антропологічних інтерпретаціях» Г.Ковадло, є «не лише наріжним каменем людського життя, а й абсолютною характеристикою людини, метафізичною, онтологічною складовою її життя» [5, 216]. Саме вона дає змогу зберегти надію на повернення до людяної змістовності буття, важливим виміром якого є свобода, котрій властиві розмаїті виміри та складові,

частково вже проаналізовані в працях вітчизняних та західних філософів. Зокрема, у збірці «Проблеми сутності свободи: методологічні та соціальні виміри» М.Попович [10], аналізуючи «свободу від» та «свободу для», виокремлює романтично-консервативну і ліберальну стратегії свободи. Він наголошує, що «для лібералізму свобода індивіда обмежена свободою та існуванням інших людей, тоді як романтичних консерватизм виходить з обмеження свободи насамперед власними внутрішніми можливостями індивіда. Отже, свобода по-консервативному переноситься у сферу суб'єктивного і приватного життя людини, а все громадське і публічне життя обмежене порядком і дисципліною» [10, 3]. Тож означені крайнощі ліберального та романтичного тлумачень свободи посутнісно свідчать про те, що можуть бути «негаразди» як з негативною, спрямованою до індивідуального самоствердження, так і з позитивною свободою, що часто захоплюється не відкритим громадським простором, а обмеженим простором спільноти. На це звертають увагу і К.-О.Апель, і О.Гюффе, і Ч.Тейлор. Останній у своїй праці «Етика автентичності» твердить про «небажані наслідки індивідуалізму та інструментального мислення для політичного життя» [12, 11], який, на його думку, полягає в тому, що «інституції та структури індустріально-технологічного суспільства суворо обмежують наш вибір, що вони змушують суспільства так само, як і окремих людей, надавати ваги інструментальному мисленню, чого б ми ніколи не зробили при серйозному етичному розгляді, і що може навіть бути дуже руйнівним» [12, 11]. Головний руйнівний наслідок описаної небезпеки – це нав'язування втрати персональної та колективної, політичної свободи. Як і А.Велмер, Ч.Тейлор також звертається до тлумачення свободи у А.Токвіля, до дослідженої ним небезпеки втрати свободи у суспільстві, де «люди перетворюються на осіб, «замкнених у своїх серцях», мало хто хоче брати активну участь у самоуправлінні. Вони вважатимуть за краще залишатися вдома і насолоджуватися перевагами приватного життя» [12, 11]. Наслідком описаного вже А.Токвілем «м'якого деспотизму» та патерналізму уряду, що радо користується схильністю індивідів до самозаглиблення та спілкування в межах «своїх, а не чужих» спільнот, може стати небезпека втрати політичного контролю над нашою долею, коли ставиться під загрозу наша громадянська гідність.

Принципово важливою для розуміння проблеми свободи саме в аспекті моральності та людської гідності стала монографія Г.Ковадло «Духовність і моральність. Антропокультурні виміри філософії моралі» [5]. У ній дослідниця розвиває ідеї основоположників «Київської філософської школи» про те, що саме людське буття через свободу трансцендується з буття наявного в буття істинне, людяне та справедливе. На такому шляху стає можливим подолання однобічного розуміння свободи як свободи абстрактних особистостей, які занадто егоїстично-раціонально налаштовані одне щодо одного. Важливим, евристично плідним і сучасним стає розуміння людей як індивідів, яким властива і свобода, і турбота, яка (на чому наголошують і М.Фуко, і П.Козловські) може стати справжнім джерелом свободи та гідного існування. Ідею, принцип турботи про інше буття Г.Ковадло пов'язує з правом людини на гідне життя, наголошуючи на значенні філософсько-антропологічних дискурсів свободи та роздумів «про «природність» самої людської свободи, зокрема й моральної, яка інтерпретується як така, що містить у собі парадоксальність, є сублімованою свободою та «фундаментальною модальністю екзистенції» [6, 9]. Саме в такому властивому сучасній філософії розумінні «досвіду свободи» можливе змістовне осмислення сутності позитивної свободи, яке дасть змогу зрозуміти недоліки дещо одномірної її тлумачення, а також розвинути далі окреслену в сучасному дискурсі свободи тезу про вільне буття, витлумачене як «етична екзистенція», яка «робить її як схожою на інших і водночас не схожою. Це – те, що єднає людину зі світом та топосом і разом з тим вирізняє її з інших і посеред інших» [6, 187].

Важливою особливістю суперечки про первинність чи взаємини свободи, рівності, справедливості є те, що ці ще малодосліджені в українському просторі дебати спричинили глибинний розвиток самої філософії свободи. Це втілюється в низці принципово важливих висновків та міркувань. Спираючись на екзистенціально-феноменологічне розуміння свободи як екзистенції, цілком логічним видається також наступний крок, який пропонує зробити і робить у своїх розвідках з філософії свободи та філософії ідентичності Є.Бистрицький. Йдеться про актуальну на сьогодні інтерпретацію сутності свободи через ідентичність. На його думку, саме осмислення, започатковане ще у «Феноменології духу» Гегеля, та

продовжене в працях Габермаса, Декомба, Тейлора, «збентеженої», невловимої ідентичності уможливило й нове розуміння «позитивної» і «негативної» свободи. Йдеться передусім про те, що право «людини діяти так як вона вважає за потрібне (це немає означати свавілля) у певному життєвому просторі, становить основу для існування чітко окреслених принципів та норм суспільних та політичних свобод людини. Це – той простір життя та діяльності, в яких ніхто не має права втручатися» [1, 19].

По-друге, ми мусимо сьогодні говорити не лише про свободу та рівність, або ж про дружбу та солідарність, а й про морально-правові засади гідного життя. В одному з найвідоміших на сьогодні дискурсів свободи, у праці А.Сена «Розвиток як свобода» [11] розвивається (вже стосовно новітніх проблем) висловлена ще у повоєнній «Загальній Декларації прав людини» думка про головну ознаку по-справжньому справедливого людського буття. Це має бути простір, якому властива не лише свобода слова, а й відсутність принизливих, негідних людини злиднів та поневірянь, а кожний індивід та суспільна інституція сприятимуть дотриманню засадничих людських прав і свобод. Розгортаючи своє комплексне розуміння свободи, Сен обґрунтовує поняття «цінність» та «ефективність» свободи. На його думку, «свободі належить основне місце в процесі розвитку з двох причин: 1. Цінність свободи: досягнення процесу розвитку оцінюються насамперед за тим, наскільки розширилися та зміцніли права людини в суспільстві; 2. Ефективність свободи: рівень розвитку безпосередньо залежить від вільної діяльності членів суспільства» [11, 49]. І головне: у праці А.Сена права і свобода виступають не лише як головна мета, а й як головний засіб розвитку, який є синонімом розширення реальних прав і свобод, тобто процесом, закоріненим у зростання валового національного продукту, в існуванні в суспільстві політичних і громадянських прав та свобод.

Поступове розширення вітчизняного соціокультурного простору свободи як індивідуального та національного звільнення, та глибоке, часто навіть трагічне, екзистенційне і теоретичне усвідомлення її як сутнісного прояву відповідальності людського буття, додатково актуалізує новітні філософські дискурси свободи. Тож необхідно реконструювати та вирішувати (вже в межах свого теоретичного та онтологічного контексту) співвідношення її загальних та особливих

вимірів, що є як соціально-філософським так і метафізичним втіленням ще мало осмисленої в означеному річищі взаємодоповнювальності відкритості та монадної автономності існування людини.

Незважаючи на класичність моделей свободи, досліджених свого часу І.Берліном, відомий німецький філософ А.Велмер також запропонував чітке визначення індивідуалістського та комуналістського концептів свободи та пов'язав їх зі своїм варіантом політичної антропології. Розпочинає свої роздуми Велмер з констатації того, що осмислення умов здійснення свободи властиве ще класикам політичної філософії минулого (серед яких і Локк, і Руссо, і Кант, і Гегель). Також Велмер намагається окреслити відмінності засадничих для основних, виокремлених ним моделей свободи, концепти політичної антропології. Ось у такий спосіб він характеризує, започатковане Ч.Тейлором, ліберально-контрактуалістичне тлумачення людини: «Індивідуалістські концепції виходять з ізольованих індивідів, яким притаманні певні природні права і цілеспрямована раціональність: ці теорії прагнуть витлумачити політичні інституції (оскільки їх можна вважати законними) як наслідок певної угоди (контракту) між автономними індивідами» [2, 12]. І далі йде важливе, власне філософське уточнення: ми говоримо не про якусь реальну угоду, не про походження політичних та суспільних інституцій, а про визнання останніх законними, легітимними: «вони законні, якщо їх можна тлумачити як наслідок угоди між вільними та рівними індивідами» [2, 12].

Послідовно реконструюючи означені моделі свободи, Велмер передусім (що робить його концепцію актуальною саме для нас) окреслює роль та місце суспільної угоди як певного метапринципу, заторкуючи на цьому шляху проблему метапринципів свободи загалом. Він говорить про власне філософські тлумачення свободи, які засновані на певних методологічних принципах, «які визначають лише формальні умови вільного суспільства без будь-якого конкретного змісту втіленого в інституційних структурах, способах життя, типах об'єднань» [2, 24]. Якщо звернутися до його аналізу негативної свободи, то ми побачимо в ній певний, (спрямований, як зазначав Ч.Тейлор, проти втрати свободи політичної) позитивний вимір, досліджений свого часу А.Токвілем. Вимір, що є нагальним саме для нашого суспільства. Іншими словами, «негативна» свобода, матеріалізована в структурах громадянського суспільства, перетво-

рюється тут на «позитивну» свободу громадян, що узгоджують свої дії» [2, 21]. Проте найцінніше (і на цьому варто наголосити) в «позитивній», або ж «раціональній» свободі є те, що вона конститує чи відновлює, підживлює ті суспільні зв'язки між людьми, які вони втрачають в якості лише приватних власників, що (в стилі Гоббса) оглядають навколишній світ.

Велмер, звичайно, розуміє, що осмислення основних моделей свободи неможливо без осмислення суперечки лібералізму та комунітаризму, особливо притаманних їм уявлень про природу людини. Останні, як відомо, приписують своїм опонентам – лібералам тлумачення людського буття як буття ізольованих, егоїстичних та раціональних індивідів, що понад усе прагнуть власності та необмеженої свободи. І наступний крок комунітаристів є для них цілком логічним кроком до критичного осмислення ліберального контрактуалізму як обґрунтування необхідності дотримання певної суспільної угоди, що ставить перед собою завдання обмеження «негативної» свободи. Зауважимо, що виокремлюючи дві моделі свободи, з опертям на роздуми Нозіка та Габермаса, Велмер наголошує, що вони обидва працюють з визначеними вище «метапринципами свободи», умовами свободи, які дають можливість зрозуміти проблему легітимації суспільних інституцій, тобто те, які «умови мають бути виконаними для того, щоб конкретні змісти суспільних відносин були визнані законними. І якщо ці умови виконані, будь-який зміст (інституційні механізми, форми життя, індивідуального вибору, способи дій і т.п.) буде законним» [2, 21], тобто легітимним. Окреслюючи вкоріненість комуналістських понять солідарності в просторі негативної свободи, дослідник наголошує, що «негативна свобода, в сенсі універсальної установи (інституалізації) абстрактного права є попередньою умовою колективної свободи в сучасному світі так само, як вона є умовою, за якої індивіди мають право не бути повністю раціональними» [2, 34], а також підтримує точку зору Гегеля про вкоріненість колективної свободи в рівній для всіх негативній свободі. Велмер також окреслює відмінність між метапринципами раціональних роздумів Габермаса та метапринципів індивідуальних прав як принципів негативної свободи. Визначаючи перші принципи як «принципи розбудови інституцій, що забезпечують суспільну свободу і демократичне прийняття рішень», А.Велмер наполягає на сутнісному

взаємозв'язку свободи і права, уможливилося розуміння негативних та позитивних прав на свободу О.Гюфе в його праці «Демократія в епоху глобалізації». Завершуючи свої роздуми тезою про взаємозв'язок «негативної» та «позитивної» свободи, Велмер (що є актуальним і сьогодні) наголошує, що справжній сенс гегелівської критики «романтичних утопій всезагального примирення» полягає в тому, що «ніяка колективна свобода в сучасному світі неможлива, якщо вона не опирається на закріплене в суспільних інституціях визнання рівної негативної свободи для всіх» [2, 27]. Водночас, варто погодитися і з В.Ляхом, який у передмові до монографії «Свобода: сучасні виміри та альтернативи» [8], наголошує на «зміні соціокультурних парадигм», появі «нових світоглядних орієнтацій», зумовлених новим типом суспільства – постіндустріальним, інформаційним. Продовжуючи свої міркування, він зазначає, що ми не можемо осмислювати свободу лише в контексті окреслених вище моделей «негативної» та «позитивної» свободи [8, 9]. А притаманного сьогодні новому суб'єкта свободи дослідник характеризує як «не вільного громадянина, відмінного від раба, не індивіда, що обстоює свою свободу всупереч зазіханням інших, не агента господарсько-виробничої діяльності, не автономну дієву особу громадсько-політичного життя, а особистість, яка має здатність до духовного розвитку і тому повинна пройти кілька його етапів та має «плекатися себе» в контексті такого розвитку» [8, 9].

Розвиваючи означені ідеї в подальших своїх роздумах, зокрема в праці «Специфіка виявів свободи в інформаційному суспільстві» [9], В.Лях не лише виокремлює атрибутивні характеристики цього нового суспільства, а й окреслює зміну функцій «свободи самовираження» [9, 54]. Тож варто погодитися з В.Ляхом, М.Кастельсом, Д.Белом та іншими дослідниками постіндустріального суспільства в тому, що означені зміни в просторі нашої свободи зумовлені не лише нашими прагненнями до самоствердження, самовизначення та самопізнання. Творче мислення та нове бачення проблем стає умовою нашого професійного зростання, часто – навіть професійного виживання. У сенсі теоретичному – йдеться про перехід від осмислення та забезпечення формальних засад та вимірів свободи до розуміння та характеристики нових соціокультурних її складових, що стосується генези досліджуваної проблеми загалом. А, по-друге,

йдеться про свободу як ознаку та умову гідного життя, вкоріненого як у відсутності приниження та злиднів, так і у чесності з іншими людьми та з самим собою. Ось як підсумовує свої роздуми про діалогічну природу ідентичності та «джерела автентичності» Ч.Тейлор: «Бути чесним із собою – означає бути чесним зі своєю самотутністю, яку лише я можу артикулювати і відкрити. Висловлюючи самотутність, я також визначаю себе самого. Я реалізую потенціал, що належить виключно мені. Саме ця ідея лежить в основі сучасного ідеалу автентичності й мети здійснення себе або самореалізації, в якій він, зазвичай, втілюється» [12, 29].

Класики новітнього філософського контрактуалізму не лише не вважають непотрібною ідею соціальної справедливості в «суспільстві ризику», а постійно наголошують на тому, що відчуття і всебічне визнання державної влади в якості справедливої може відбуватися через спільну, взаємну згоду не примусового, вільного та аргументованого дискурсу, обговорення за участю всіх його суб'єктів. Тут відбувається також (саме через означену вище взаємну згоду та орієнтування на проблему справедливості) і поєднання моральних цінностей та правових норм.

Важливим методологічним сенсом сповнені також ще мало досліджені в нашій літературі роздуми О.Гьофе про негативні та позитивні права на свободу [3, 49–82]. На думку Гьофе, осмислення «політичного проекту сучасності» неможливе без розуміння «утопії свободи без панування» та двох фундаментальних питань політичної антропології. Важливо також і те, що Гьофе досліджує означені аспекти проблеми свободи в межах «експерименту природного стану» та проблеми легітимації [4, 166–171]. Таким чином, ідея «природного стану» є значущою не лише для модерного соціального проекту, хоча саме в його межах вона є «першим кроком в аргументації, що має назву теорії угоди, яка сягає античності та з новою силою зазвучала в наш час» [13, 188]. Уточнюючи свою думку, філософ зазначає, що «існування, вільне від панування, і, більше того, – від усіх соціальних обмежень свободи, має назву у філософії права і держави природного стану. І тому вислів «природний» не є протилежністю ні до історії, ні до суспільства чи цивілізації, він протилежний, швидше, праву і державі як здатним до примусу соціальним порядкам» [13, 189]. Коли ж ми говоримо про свободу як про здатність діяти вільно,

справедливо та з огляду на своє розуміння добра і зла, то насамперед маємо виокремити «негативні права на свободу», які й стають відповіддю на головне для кожної людини запитання: «що краще – мати повну свободу дій і бути як джерелом, так і жертвою насильства, чи не бути ні тим, ні іншим, відмовившись від права на особисте насильство?» [3, 56–57]. І формулюються вони О.Гьофе у вигляді принципу справедливості, в якому йдеться про те, що «взаємна відмова від насильства уможливилося для кожного недоторканість його тіла і життя» [3, 58]. Проте свобода слова та віросповідання, в якості прикладу негативних прав на свободу, має спиратися і спирається на осмислення критеріїв прав на свободу, а також на подальше визначення сутності та переліку позитивних прав на свободу (соціальних прав). Відштовхуючись від відомої тези Канта про визначення свободи як таких дій, що зважають на закон та не суперечать свободі інших людей, Гьофе наголошує, що «люди завдячують своєю правосвідомістю не урядам або органам влади, не судам, навіть не парламентам, а насамперед самим собі. Вони формуються як особи права, де однаково важливими є як автор, так і адресат. Відповідно до співвідношення прав людини та її обов'язків, люди надають собі права на свободу, відмовляючись від дикої свободи» [3, 60–61]. Своїм аналізом «позитивних прав на свободу» Гьофе доповнює роздуми Г.Ломана про права людини [7], який доводить свою реконструкцію класично-ліберального (репрезентованого ідеєю природного права Дж.Локка) та республіканського (у Руссо) бачення прав людини до осмислення проблеми їх морально-юридичних вимірів (у Е.Тугендгата і Ю.Габермаса) [7, 63–70].

Таким чином, О.Гьофе, його послідовники та колеги, на відміну від теоретиків постмодерністського філософського дискурсу, актуалізують проблему існування моральних обов'язків, які люди мають визнавати, примус до здійснення яких є цілком справедливим: «обмеження свободи є справедливим тоді, коли з ним може погодитися кожен: легітимним є будь-який добровільно визнаний примус» [3, 40]. Такий підхід і спростовує розуміння свободи без опертя на соціальні інституції, тобто свободи в негативному та індивідуалістичному сенсі. Проте глобальні (та навіть локальні) проблеми та ризики навряд чи можна приховати за зверненням до дружби замість справедливості.

Комунітаристи ж намагаються відновити невпинний занепад

чуття спільноти, часто-густо постулюючи в якості головного ворога сучасного атомізованого суб'єкта свободу як сваволю позбавлену соціокультурного контексту. Про важливість цього акценту на персональному вимірі свободи йдеться у вже цитованих роздумах М.Поповича, який наголошує, що комунітаристськи зорієнтоване, власне «консервативне мислення схильне перебільшувати зв'язки людської дії і людського мислення з минулим, тоді як ліберально-прогресистське мислення спирається на принципи, закриваючи очі на їх походження і історію» [10, 4]. Таким чином, постулюючи в якості нестерпного ворога свободу людини, яка не вкорінена (чи викорінена) у своєму «життєвому світі», комунітаристи забувають про те, що така вкоріненість є досить абстрактним, теоретичним утворенням, яке аж ніяк не прагне відшукати порозуміння в романтичній та прогресистській інтерпретації свободи і справедливості.

Варто не лише наголосити на теоретичній плідності обговорення проблеми свободи. Саме в аспекті свобода – відповідальність – справедливість коли ми говоримо про свободу, то маємо на увазі і її моральний вимір, що є синонімом справедливих, незаангажованих владою та егоїстичним інтересом дій і вчинків, а також – відданістю вільно прийнятим рішенням та толерантне ставлення до таких рішень інших людей. Йдеться про засновану на принципі рівності, тобто обов'язку рівного врахування інтересів усіх людей, неупередженого та справедливого захисту гідних цього потреб та інтересів людей, мораль «універсальної та рівної поваги до всіх»: тільки на засадах існування такого бачення в усіх (куди належить і влада) громадян справедливий суспільний устрій можливий.

На завершення зробимо висновок про те, що сучасна філософія потребує та шукає відповіді на наступне запитання, вкорінене в прагненні вільно справедливо діяти та домовлятися: чому ми віддаємо наше життя за свободу та гідність? Адже «свобода, як і інші вищі цінності, – це не щось безпосередньо дане, це продукт високої культурної еволюції, значною мірою раціональний і правничий регулятор. Але ціннісно нейтральними такі регулятори можуть бути тільки для крайнього, радикального лібералізму» [10, 7]. Насправді ж свобода є засадничою умовою справедливого, гідного життя, вкоріненого у відсутності приниження та злиднів, у чесності з іншими людьми та із самим собою.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Бистрицький Є.К.* Пропедевтика поняття свободи // Проблеми сутності свободи: методологічні та соціальні виміри. Матеріали Науково-теоретичної конференції 26 жовтня 2007 року. – К., 2007. – С.43–59.
2. *Веллмер А.* Модели свободы в современном мире // Социо-логос. – М., 1991. – С.11–39.
3. *Гьофе О.* Демократія в епоху глобалізації. – К., 2007. – 436 с.
4. *Гьофе О.* Розум і право: Складові інтеркультурного правового дискурсу. – К., 2003. – 264 с.
5. *Ковадло Г.* Духовність і моральність: антропокультурні виміри філософії моралі. – К., 2014. – 332 с.
6. *Ковадло Г.П.* Моральність в екзистенційному та есенційному вимірах // Людина в есенційних та екзистенційних вимірах. – К., 2004. – 247 с.
7. *Ломанн Г.* Права людини між мораллю та правом // Філософія прав людини. – К., 2008. – С.59–86.
8. *Лях В.В.* Передмова // Свобода: сучасні виміри та альтернативи. – К., 2004. – 259 с.
9. *Лях В.В.* Специфіка виявів свободи в інформаційному суспільстві // Проблеми сутності свободи: методологічні та соціальні виміри. Матеріали Науково-теоретичної конференції 26 жовтня 2007 року. – К., 2007. – С.43–59.
10. *Попович М.В.* «Свобода від» і «свобода для» // Проблеми сутності свободи: методологічні та соціальні виміри. Матеріали Науково-теоретичної конференції 26 жовтня 2007 року. – К., 2007. – С.3–8.
11. *Сен А.* Развитие как свобода. – М., 2004. – 432 с.
12. *Тейлор Ч.* Етика автентичності. – К., 2002. – 128 с.
13. *Хеффе О.* Политика, право, справедливость. Основоположения критической философии права и государства. – М., 1994. – 328 с.

Усов Д.В. Сучасна філософія свободи: контрактуалістичний вимір.

У статті окреслено сутність розуміння проблеми свободи в річичі ідеї суспільної угоди. Особливий наголос зроблено на спробі осмислення умов та принципів вільного досягнення справжньої згоди, яка не спотворюється зовнішніми та внутрішніми примусами, а конститується силою кращого аргументу. Автор ставить за мету проаналізувати можливості такого втілення принципу свободи, яке сприяло б відповідальній повазі до гідності кожного, а справедливе вирішення конфліктів відбувалося б з урахуванням потреб не лише наших близьких, а й далеких людей. Доведено, що саме

поступове розширення вітчизняного соціокультурного простору свободи як індивідуального та національного звільнення, та екзистенційне і теоретичне усвідомлення її як сутнісного прояву відповідальності людського буття актуалізує новітні філософські дискурси свободи, втілені в працях як вітчизняних (С.Бистрицький, Г.Ковadlo, В.Лях, М.Попович), так і зарубіжних (І.Берлін, А.Велмер, Ю.Габермас, О.Гьофе, Ч.Тейлор) дослідників. У статті проаналізовано необхідність переходу від осмислення та убезпечення формальних засад та вимірів свободи до розуміння її нових соціокультурних складових. Автор доходить висновку, що свобода є засадничою умовою справедливого гідного життя, вкоріненого у відсутності приниження та злиднів, у чесності з іншими людьми та із самим собою.

Ключові слова: свобода, довіра, солідарність, соціальна справедливість, гідність, суспільна угода.

Usov D. Modern philosophy of freedom: contractualistic measurement.

The article defines the essence of understanding the problem of freedom in the stream of ideas of a social agreement. Particular emphasis was made on trying to understand the conditions and principles for the free pursuit of true consent, which is not destroyed by external and internal compulsion, but is constituted by the force of a better argument. The author puts the aim to analyze the possibilities of such an embodiment of the principle of freedom, which would contribute to responsible respect for the dignity of each, and a fair solution of conflicts would take place taking into account the needs of not only close, but also distant people. It is proved that exactly the gradual expansion of the domestic socio-cultural space of freedom as an individual and national release, and existential and theoretical awareness of it as an essential awareness of the responsibility of human existence, actualizes the newest philosophical discourses of freedom embodied in works of native ones (Ye.Bystrytsky, G.Kovadlo, V.Lyakh, M.Popovich), as well as foreign researchers (I.Berlin, A.Wellmer, J.Habermas, O.Hoeffe, Ch.Taylor). The article analyzes the need for the transition from comprehension and ensuring the formal principles and dimensions of freedom to understand its new socio-cultural components. The author concludes that freedom is the fundamental condition of a just decent life, rooted in the absence of humiliation and misery, in honesty with other people and with yourself.

Key words: freedom, trust, solidarity, social justice, dignity, social contract.

УДК 316.64-049-2

М.О. Шевченко,
*кандидат філософських наук,
старший викладач КНУКіМ*

ПРОГНОЗУВАННЯ ЯК ТЕХНОЛОГІЯ МАНІПУЛЯЦІЇ

Технологічний прогрес суттєво ускладнює взаємовідносини у соціальних системах, що призводить до формування лавиноподібних процесів, результати яких складно передбачити в довгостроковій перспективі. У зв'язку з цим поняття «прогнозування» наслідків реалізації тих чи інших високотехнологічних проєктів набуває нової гостроти. Оскільки технології будуть зачіпати сферу не лише матеріальних перетворень, а й системи морально-етичних цінностей. У цьому сенсі буде дуже не просто відповісти однозначно на питання, чим є чи буде сама технологія прогнозування: передбаченням чи нав'язуванням майбутнього?

На проблемі прогнозування загострюють свою увагу такі сучасні дослідники як П.Тіль, Н.Талеб, Я.Бар-Ям, Г.Гігеренцер, Д.Канеман та ін. Пітер Тіль зазначає, що прогнози, які були зроблені щодо розвитку технологій в повоеуні роки, значною мірою не справдились. Причиною цього став непередбачуваний перерозподіл витрат з наукової на соціальну сферу. На початку ХХІ ст. Манхеттенський проєкт навіть не розпочався б, тому що політична система США є такою, що не наважиться скоротити бюджет на охорону здоров'я, щоб вивільнені кошти інвестувати у великі біотехнологічні чи то інженерні проєкти [1].

Підхід Нассіма Талеба сконцентрований не лише на критиці прогностичної методології, якою користуються сучасні наукові і фінансові співтовариства, і яка не враховує стійкості соціальних систем щодо впливу на них негативних факторів. Він так само критикує політичну систему США, яка продовжує підтримувати і створювати вразливі, крихкі (fragile) щодо негативних факторів соціальні інститути, що посилює невизначеність майбутнього [15, 22, 113]. Підхід Талеба частково перетинається з дослідженнями Данієля Канемана і Дена Аріелі, які вивчають вплив психологічних факторів на прийняття рішень. Серед таких факторів вони вирізняють

когнітивні помилки або когнітивні евристики, притаманні людині. Під *когнітивними помилками* розуміють систематичні відхилення в судженнях за певних обставин [14]. Наприклад, *ефект прив'язки* показує, що люди роблять, міркування, оцінку, прогноз на підставі якоїсь початкової величини або знання. Дана величина/знання можуть бути сконструйовані або зумисно або не зумисно. Можна одразу згадати, що всі математики до XIX ст. сприймали постулат Евкліда про те, що паралельні прямі не перетинаються як щось неспростовне, і на підставі цього робили свої міркування, допоки Гаусс, Лобачевський, Ріман та інші не довели протилежного, створивши неевклідові геометрії, в яких паралельні прямі перетинаються. Тут постулат про паралельність прямих поставав як прив'язка.

Канеман так ілюструє *ефект прив'язки*: на питання, який відсоток африканських країн знаходиться в ООН, група, яка в якості відправної точки отримала число 10, дала середній відсоток 25, тоді як група, яка за відправну точку отримала число 45 дала середній відсоток 65 [9, 29].

В якості ефекту прив'язки можуть виступати і результати прогнозів. Прогноз можна розглядати не лише як практику передбачення майбутнього, а й як практику нав'язування майбутнього. Аріелі, коментуючи результати експериментів, проведених для вивчення *ефекту очікування*, зауважує, що люди, яким заздалегідь повідомляють певну інформацію про майбутню подію, з великою імовірністю погодяться з вами не тому, що їм так підказує власний досвід, а тому, що вони починають цього очікувати. Однак справа на цьому не зупиняється, оскільки очікування починають формувати стереотипи, які представляють собою способи категоризації інформації, спрямованої на прогнозування майбутнього досвіду. Проте стереотипи працюють в обидва боки. «Дослідження стереотипів показує, що не тільки ми реагуємо інакше, маючи стереотип по відношенню до певної групи людей, - сама ця група розпочинає діяти інакше, якщо знає, який ярлик змушена носити (в психології для цього існує особливий термін – «праймінг»)» [8].

Спробуємо подивитися на вище зазначені проблеми з точки зору системного підходу. Останній передбачає розгляд явища в контексті, і це робить його одним з інструментів прогнозування, оскільки контекст можна змінювати не лише у просторі, а й у часі.

Якщо у просторі ми можемо рухатись від підсистем до надсистеми і навпаки, то в часі рух може здійснюватись за схемою *минуле ↔ теперішнє ↔ майбутнє*. Майбутнє в цій схемі має різну глибину або наслідки різного порядку (наслідки 1-го порядку, 2-го порядку, 3-го, n-го порядків). Наприклад, якщо ви когось поб'єте, то наслідком 1-го порядку буде ваша перемога та задоволення від неї, наслідком 2-го порядку буде ситуація, коли переможений подасть на вас заяву в поліцію і це вже неприємно, а наслідком 3-го порядку будуть час і ресурси, які ви витратите на врегулювання цієї ситуації.

Цікаво подивитись на *ефект очікувань* в контексті досліджень Грегорі Бейтсона, де цей ефект може виглядати як маніпулятивна стратегія майбутнім.

У лекції «Криза в екології розуму. Від Версаля до кібернетики» Бейтсон показав, як бажання припинити Першу світову війну і не виконання обіцянок, зроблених союзниками, перед німцями призвели в короткій перспективі до бажаного результату – миру, але в довгостроковій перспективі спричинили Другу світову війну. Тут обіцянки, які союзники дали Німеччині, були *ефектом очікувань*, але таким ефектом, який суттєво видозмінили під час конгресу.

Бейтсон каже: «Якщо ви щось обіцяєте своєму сину, а потім відмовляєтесь від свої слів, і при цьому вся ситуація включена в рамки високих етичних понять, то ви, імовірно, виявите не тільки те, що він дуже злий на вас, але так само і те, що його моральні принципи деградують, поки його почуття ображені вашою непопорядністю. Справа не лише в тому, що Друга світова війна – природна відповідь нації, з якою обійшлися подібним чином, значно важливіше те, що після такого ставлення деморалізації нації слід було очікувати» [4, 317]. Якщо в когось виникне бажання психологічно зламати націю, то така технологія вже готова.

К.Г. Юнг в інтерв'ю 1938 р. показав, що поява такої фігури, як Гітлер, було майже закономірним процесом, який запустили в 1919 р. під час приниження Німеччини на Версальському конгресі. Він каже, що для того, щоб стати диктатором, не достатньо внутрішньо сімейних проблем, для цього необхідні травматичні події, які значно перевершували б масштаб однієї особистості чи то сім'ї [16].

Кожна подія має причину і наслідки, і їх потрібно пророховувати при прийнятті рішень. Оскільки те, що видається добрим у короткій

перспективі, може таким не виявитись у довгостроковій. Приклади, наведені вище, стосуються не лише бійок чи військової справи, вони зачіпають майже весь спектр людської діяльності від міжособистісних стосунків до медицини, економіки, технологій і т.д.

Ще один приклад, який демонструє небажання прораховувати майбутнє. Бурхливий розвиток фармацевтичної індустрії призвів до того, що медицина змогла побороти епідемії (наслідок 1-го порядку), але водночас вона збільшує залежність людей від медикаментів, що послаблює їх імунітет (наслідок 2-го порядку). Водночас фармацевтична індустрія веде свою «гонку озброєнь» з вірусами, які швидко адаптуються, змінюються і стають сильнішими (наслідок 3-го порядку). Можна очікувати, що в майбутньому медицина з благих намірів непрямо призведе до створення якогось надпотужного вірусу, який буде не просто перемогти (наслідок 4-го порядку).

Приклад з терористичними атаками у США 11 вересня 2001 р. є ілюстрацією того, як не були враховані/спрогнозовані порядки її результатів. Внаслідок скоординованих атак, здійснених Аль-Каїдою на Всесвітній торговий центр та Пентагон, загинуло близько 3000 людей. Після цього переважна більшість американців пересіла за кермо автомобілів (наслідок 1-го порядку). «Зростання інтенсивності руху на дорогах мало печальні наслідки. До атаки кількість дорожніх пригод зі смертельними наслідками залишалось поблизу середнього значення за попередні п'ять років з 1996 до 2000 р. Однак впродовж 12 місяців після 11 вересня кількість таких інцидентів у місяць перевищувало середнє значення за попередні п'ять років. Загалом 1600 американців загинуло на дорогах тільки тому, що прийняли рішення не ризикувати, тобто не літати на літаках» [7] (наслідок 2-го порядку). Терористи завдають удару двічі, перший удар (сам теракт) бачать усі, а другий удар (наслідки теракту) не помічає ніхто. «Усама бен Ладен одного разу із задоволенням пояснив, як мало грошей він витратив на те, що завдати США такої величезної шкоди: «Аль-Каїда» витратила на цю атаку 500 тис. доларів, а Америка в цілому втратила – за самими низькими підрахунками – більше 500 млрд. доларів, тобто кожен долар «Аль-Каїди» завдав шкоди на один мільон доларів» [7]. Але на цьому післядія теракту не завершилась, тому що були ще наслідки 3-го і 4-го порядків. Наслідком 3-го порядку стало вторгнення міжнародної коаліційної армії в 2001 р. в Афганістан

та в 2003 р. в Ірак, що призвело до тривалих збройних конфліктів. Наслідком 4-го порядку стала Арабська весна – низка революцій, які охопили країни Близького Сходу. Причому наслідок 4-го порядку можна віднести певною мірою до технологій управління хаосом. «Справжня цінність теорії хаосу знаходиться на вищому рівні – у сфері національної стратегії. Хаос може змінити метод, з допомогою якого ми розглядаємо увесь спектр людських взаємовідносин, і в якому війна займає лише особливе місце. Міжнародне середовище є прекрасним прикладом хаотичної системи» [11]. Можливо ця технологія була реалізована в процесі самих революцій і стала наслідком економічної кризи 2007 р. Янір Бар-Ям показав, що тісні взаємовідносини між країнами в сучасному світі призводять до того, що дії однієї країни дуже швидко поширюються на інші, причому в дуже руйнівний і неочікуваний спосіб. «Коли ринок іпотеки і ринок акцій зазнав краху у 2007 р., гроші з цих ринків пішли на товарний ринок, включаючи товари сільського господарства і їжу, що спричинило зростання цін на їжу по всьому світу» [3], що й викликало революції в Тунісі та інших країн Близького Сходу в 2010 р. і призвело до тривалого конфлікту в Сирії.



Рис. 1. Наслідки терактів у США 11 вересня 2001 р. (+) позначає прямо пропорційну залежність. Поле 2 позначає наслідки 1-го порядку, Поля 3 і 4 позначають наслідки 2-го порядку, Поле 5 – наслідки 3-го порядку, поле 6 – наслідки 4-го порядку.

Рей Курцвейл прогнозує, що технології шостого технологічного устрою здійснять прорив у всіх сферах життя. Більше того, він бачить лише позитивні зміни і наслідки в цій високотехнологічній революції. У своїй статті «Як створити розум» він критикує обмеженість людського неокортексу говорячи про те, що він обов'язково повинен бути доповнений його штучним двійником, що дасть нам можливість все робити набагато швидше: думати, фантазувати, навчатись і т.д. [2]. Цей прогноз зрештою повинен виробити у нас позитивне ставлення до такого високотехнологічного майбутнього, яке нас очікує в рамках шостого технологічного устрою. Проте тут не враховані ті зміни в ціннісних аспектах, які будуть супроводжувати реалізацію або можливу реалізацію даного прогнозу. Як бути, зокрема, з перемінами в морально-етичних цінностях, як буде змінюватись ринок праці, як буде змінюватись законодавство? Перші кроки реалізуються [6], але чи достатньо їх? Хто матиме доступ до таких технологій, всі чи якась обрана меншість?

Мішель Каллон вказує на два підходи чи то способи дивитись на вироблення наукового знання. Перший підхід передбачає погляд на знання як соціально заангажований продукт, другий підхід є наслідком перегляду самого об'єкта соціальних наук, який конструюється в рамках певних мереж взаємовідносин, що формуються між дослідниками і соціальною системою [12]. Під час досліджень, експериментів дослідники виробляють знання у вигляді графіків, моделей, які далі розпочинають/продовжують циркулювати, артикулюючи складну мережу взаємовідносин в соціальних системах різного типу. Ці мережі або іншими словами акторно-мережеві структури можуть не лише поширювати знання, вони мають здатність у певних місцях цієї мережі отримувати з них певні вигоди [12].

Бруно Латур йде далі показуючи, що такими місцями, в яких переформатовуються зв'язки між учасникам акторно-мереживих структур, є лабораторії. Як приклад він демонструє роботу Луї Пастера з вивчення сибірки [5].

На сьогоднішній день такими установами, які не лише відкривають нове знання, а й забезпечують його ефективну циркуляцію і маніпуляцію ним у соціальних системах, крім лабораторій є аналітичні центри (think tanks). Знання, які вони створюють, представляють собою сукупність екстраполяцій у майбутнє, комп'ютерні

програми, що забезпечують прогноз.

На діяльність таких аналітичних центрів цікаво поглянути з точки зору *твердження Дюгема-Куайна* як стратегії маніпуляції. Згідно цього твердження, при достатній уяві будь-яка теорія (немає значення складається вона з одного твердження чи з кількох) завжди може бути врятована від спростування, якщо відповідним чином корегувати контекст знань, з котрим пов'язана дана теорія. «За словами Куайна, «будь-яке твердження може зберігати свою істинність, якщо піти на рішучу переробку тієї системи, в якій це твердження існує... І навпаки, з тієї самої причини жодне твердження не має імунітету від його можливої переоцінки»» [10, 152]. Твердження Дюгема-Куайна можна розглянути в контексті прогнозування. Припустимо, що прогноз є тим твердженням, яке не слід спростовувати. Даний прогноз може навіть суперечити фактам чи то інформації. У такому випадку можна так підбирати факти/інформацію, щоб прогноз зберігав свою прогностичну цінність. За цієї ситуації сам прогноз буде спонукати не лише аналітиків, які його робили, а й тих, хто його читатиме, до помилки або схильності підтвердження. *Схильність до підтвердження* – різновид когнітивної помилки, яка полягає в тому, що інформацію, яка не підтверджує наші попередні концепції, відкидають або не враховують [13]. У такий спосіб ми знов наражаємося на прогноз як на маніпуляцію.

Сказати напевно, чим є прогноз у XXI ст., дуже складно, але його можна оцінювати не лише як технологію передбачення майбутнього, а й як технологію маніпулювання майбутнім, що дає можливість широко залучати інструментарій із психотерапії і соціальної психології. Такими інструментами можуть бути когнітивні помилки, притаманні як окремо взятій людині, так і величезним групам людей. Способи використання прогнозу будуть зрештою визначатись морально-етичними цінностями тих, хто їх робить або замовляє.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Peter Thiel*. The End of the Future. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://www.nationalreview.com/article/278758/end-future-peter-thiel>
2. *Ray Kurzweil*. How to Make a Mind. [Електронний ресурс]. Режим доступу: https://www.utwente.nl/en/bms/steps/research/colloquia_and_seminars/seminars/files/2012-2013/ray_kurzweil_howtomakemind.pdf
3. Understanding Unintended Consequences with Yaneer Bar-Yam. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://www.human-current.com/blog/2017/6/8/understanding-unintended-consequences-yaneer-bar-yam>
4. *Бейтсон Г.* Экология разума. Избранные статьи по антропологии, психиатрии и эпистемологии. – М. : Смысл, 2000. – 476 с.
5. *Бруно Латур*. Дайте мне лабораторию, и я переверну мир. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <https://phil.hse.ru/data/2014/10/07/1100064473/>
6. В Сан-Франциско планируют ввести налог на роботов. [Електронний ресурс]. Режим доступу: https://hightech.fm/2017/04/05/tax_on_robots
7. *Гигеренцер Герд*. Понимать риски. Как выбирать правильный курс. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <https://psy.wikireading.ru/102787>
8. *Дэн Ариели*. Предсказуемая иррациональность. Скрытые силы, определяющие наши решения. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <https://coollib.com/b/264263/read#t11>
9. *Канеман Д., Словик П., Тверски А.* Принятие решений в неопределенности: Правила и предубеждения. – Х. : Изд-во Институт прикладной психологии «Гуманитарный Центр», 2005. – 632 с.
10. *Лакатос И.* Методология исследовательских программ. – М.: ООО «Издательство АСТ» : ЗАО НПП «Ермак», 2003. – 380 с.
11. *Манн Стивен*. Теория хаоса и стратегическое мышление. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://spkurdyumov.ru/what/mann/>
12. *Мишель Каллон*. Акторно-сетевая теория. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <https://www.hse.ru/data/2014/10/07/1100063024/>
13. Предвзятость подтверждения в ставках на спорт. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://betmagazine.com/stati-o-stavkah/psihologiya/predvzyatost-podtverzhdeniya-v-stavkax-na-sport.html>
14. Список когнитивных искажений. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://www.psychologos.ru/articles/view/spisok-kognitivnyh-iskazheniy>
15. *Талеб Н.Н.* Антихрупкость. Как извлечь выгоду из хаоса. – М. : Коллибри, Азбука-Аттикус, 2016. – 768 с.
16. *Юнг К.Г.* Диагностируя диктаторов. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://psycho.org.ua/txt/jung/j005.htm>

Шевченко М.О. Прогнозування як технологія маніпуляції.

У статті зроблено спробу подивитись на прогнозування не як на технологію передбачення майбутнього, а як на технологію маніпулювання майбутнім. Наприклад, маніпулюючи з прогнозами можна зламати цілу націю, як це трапилось з німцями після підписання Версальського мирного договору, коли союзники не виконали своїх обіцянок. Здійснено інтерпретацію твердження Дюгема-Куайна в контексті прогнозування. Прогноз сам по собі може виявитись тим твердженням із тези Дюгема-Куайна, яке не слід спростовувати, що може призвести до активації такої когнітивної помилки як схильність до підтвердження. Крім того, прогнозування розглянуто під кутом зору акторно-мережевої теорії і системного підходу, який забезпечує градацію наслідків n -х порядків, що обов'язково виникають після реалізації тієї чи іншої події, технології тощо. Наслідки n -х порядків самі можуть виступати об'єктами або інструментами маніпуляцій.

Ключові слова: прогнозування, когнітивні помилки, системний підхід, ефект прив'язки, ефект очікувань, акторно-мережева теорія, аналітичні центри, твердження Дюгема-Куайна, схильність до підтвердження.

Shevchenko M. Forecasting as a technology of manipulation.

In this papers we make an attempts to look at forecasting not as a technology foreseeing the future, but as a technology for manipulating the future. Forecasting as a technology of manipulation allows to render more effective influences on social systems of various types. For example, with the use of the forecast, it is possible to break an entire nation, as happened after the Versailles peace treaty with the Germans, when the allies did not fulfill their own promises. When considering the forecast from the point of view of psychology, make an attempt to show that cognitive biases of people can be used as trigger of their moods. Also, we make an interpretation of the Duhem-Quine thesis in the context of forecasting. The forecast itself can be the statement from the Duhem-Quine thesis, which does not need to be disproved, which will lead to the active use of such cognitive bias as a confirmation bias. Forecasting is considered from the point of view of the actor-network theory and the system approach, which ensures the gradation of the n -th order consequences that necessarily arise after the realization of events, technologies, etc. The consequences of n -th orders can themselves use as objects or instruments of manipulation.

Key words: forecasting, cognitive bias, system approach, anchoring heuristic, expectancy effect, actor-network theory, think tanks, Duhem-Quine thesis, confirmation bias.

УДК 316.752-026.45-053.6(477)

*І.П. Качинська,
студентка КНУКіМ*

ДИНАМІКА ЦІННІСНИХ ОРІЄНТАЦІЙ УКРАЇНСЬКОЇ МОЛОДІ

Ціннісні орієнтації молоді як найбільш «динамічної» групи суспільства більше за інших схильні до змін. Саме в молодіжному середовищі формується новий тип особистості, який буде домінувати і розвиватись у майбутньому. Актуальність теми визначається тим, що молодь можна вважати лідируючою групою суспільства тому, що внаслідок свого об'єктивного стану вона концентрує в собі і виявляє в своїй свідомості перспективні тенденції розвитку сучасного суспільства.

Дослідження ціннісних орієнтацій молоді в соціології привертало увагу багатьох вітчизняних авторів, таких як О.Балакірева, О.Мурадян, Л.Сокурняська, І.Шапошникова, М.Скок та ін.

За умов глибокої економічної та демографічної кризи, кризи культури й ідеології, в якій перебувають країни пострадянського простору, включаючи й Україну, молодіжні проблеми у різних сферах набувають певних специфічних рис, відзначаються тяжкими та довготривалими наслідками, а відтак, потребують поглибленого аналізу й регулювання, розробки реалістичної, збалансованої, виваженої політики стосовно молодих поколінь [2, 5].

У соціології виризняють розуміння орієнтації як сукупності дій суб'єкта, спрямованих на оцінку проблемної ситуації, її обстеження та планування поведінки. У структурному вимірі орієнтувальні потреби включають пізнавальну потребу, потребу в емоційному контакті, а також потребу змісту життя. Кожна з них зумовлює відповідні види адаптивної поведінки людини. Так, під впливом пізнавальної потреби мотивується прагнення індивіда до пізнання незрозумілих явищ. Потребі в емоційному контакті відповідає регулювання поведінки людини залежно від емоційних ставлень інших людей. А у відповідь на потребу змісту життя формується прагнення співвідносити цінність власної особливості з різними рівнями колективних та загальнолюдських цінностей. Реалізація орієнтувальних

потреб мотивує специфічну поведінку людини, спрямовану на дослідження й аналіз нової ситуації середовища, що складається не лише з урахуванням предметних співвідношень, а й спираючись на емоційні оцінювання людей, а також за допомогою абстрактних понять, співвіднесення із сукупністю суспільних цінностей. Зміни в навколишньому природному чи соціальному середовищі, що стосуються конкретної людини, створюють елемент новизни ситуації, що є джерелом виникнення в індивіда орієнтувальних потреб. Під впливом останніх здійснюється мотивація поведінки людини.

Поняття «цінність» у сучасної молоді тісно пов'язане з категоріями «потреба» та «молодіжний інтерес». Суть життя полягає в тому, щоб задовольнити свої різноманітні потреби. У світі цінностей студентства відбувається ускладнення стимулів поведінки і причин соціальної дії. На перший план виступає не те, що безперечно необхідно, без чого не можливо існувати, не те, що вигідно з точки зору матеріального буття, а те, що відповідає уяві, враженню про призначення людини і її гідності, ті моменти мотивації поведінки, в котрих проявляється самоствердження і свобода особистості.

Згодом поняття «молодь» розглядалося в значенні соціально-демографічної групи, виділеної на основі сукупності вікових характеристик, особливостей соціального положення й зумовлених тими чи іншими соціально-психологічними рисами.

Молодь розглядається не лише як певна фаза життєвого циклу біологічної сукупності, а й як конкретні вікові характеристики та пов'язанні з ними соціальний статус і соціально-психологічні особливості, що детермінуються суспільним устроєм, існуючими формами культури і соціалізації, притаманної даному суспільству.

Сьогодні вчені визначають молодь як соціально-демографічну групу, що характеризується становленням соціальної зрілості та знаходженням свого місця в соціумі. Водночас межі цієї групи є досить розмиті і рухомі. Зазвичай її пов'язують з віком 15–30 років.

Сучасна молодь як соціокультурна та соціально-демографічна група характеризується декількома загальними рисами, що відрізняють її від минулих часів:

- є більш досвідченою;
- є провідником нових способів і стилів життя і виразником соціального динамізму.

Формування ціннісних орієнтацій особистості молодої людини можна представити у вигляді трьох взаємопов'язаних етапів: на першому етапі відбувається переоцінка цінностей та ідеалів, якими людина користувалася до цього часу (тому власний досвід життєдіяльності постає в якості важливого джерела ціннісних орієнтацій). На другому етапі засвоєння цінностей відбувається не лише шляхом створення цілісних функціональних одиниць емпіричних уявлень, а й комунікативних – через засоби масової інформації та пропаганди; основою третього етапу є діяльність, виражена в особистісних внутрішніх ставленнях до об'єктивних умов свого життя [8, 227].

Численні дослідження вітчизняних соціологів, зокрема фахівців Харківського національного університету імені В.Н.Каразіна, свідчать про те, що, незважаючи на економічні та політичні негаразди, які переслідують нашу країну в останні 25 років, за часів незалежної України зазнали помітних зрушень ціннісні орієнтації її громадян, які поступово, проте невпинно змінюються, наближаючись до європейського ціннісного дискурсу [9].

Аналіз соціологічних досліджень, проведених Інститутом соціології у різні роки, дає можливість зробити висновки, що ціннісні орієнтації сучасних студентів зазнали певних змін. Наприклад, соціологи 80-х років констатували, що отримання вищої освіти було однією з головних життєвих цінностей студентської молоді. Сучасні українські студенти також не заперечують важливості освіти, хоча гарна освіта – лише одна з багатьох умов успіху в житті. Спостерігається значне зростання матеріального фактору в ціннісних орієнтаціях студентської молоді. Водночас знижується престиж такої цінності, як робота. На вищі місця в шкалі ціннісних орієнтацій підіймаються цінності «заробіток» і «службова кар'єра». Базовими цінностями залишаються сім'я, вірні друзі, любов. 74% юнаків і 92% дівчат українських вузів на питання «Що є головним мотивом вступу до шлюбу?» назвали любов, потім спільні інтереси і матеріальну зацікавленість [1, 73–74].

«Орієнтація на сім'ю пояснюється тим, що для багатьох сім'я сьогодні – це важливе джерело морально-психологічної підтримки, позитивних емоцій для збентеженої сучасними подіями особистості. Сім'я – єдиний інститут, який більш-менш зберігся поміж зруйнованих інституцій суспільства» [6, 129].

Соціологічні дослідження ціннісних орієнтацій сучасної молоді останнім часом свідчать, що у свідомості сучасної молоді (зокрема і студентської) формується тип особистості, властивий західному суспільству, а саме – особистості, яка передусім цінує себе і вважає, що її діяльність, успіх у житті залежать від неї самої [1, 72].

Зараз молоде покоління живе в досить жорстких умовах процесу трансформації суспільства, пристосовування до нового часу й здійснює переоцінку поглядів на життя та цінності, зокрема духовні. Як засвідчує практика, духовні цінності людини належать до найдієвіших чинників її поведінки у широкому значенні цього слова. Духовна культура людини найповніше проявляється у її взаєминах з іншими людьми. У наш час – час пошуку нових орієнтирів в процесі формування особистості, актуальною залишається проблема естетичної орієнтації молоді, яка є однією з духовних цінностей. Значущість цінностей зростатиме тільки тоді, коли буде взаємозв'язок усіх цінностей в одній системі духовності, яка сформує особистість та її суть у трансформаційному суспільстві.

Становлення нових поколінь молоді як великих соціально-демографічних груп населення, в яких ціннісна складова перебуває в трансформаційному стані, – визначальна складова процесу самовідтворення суспільства. Розвиток кожного молодого покоління відбувається на тлі і в річищі загальних тенденцій цивілізаційного поступу, розвитку конкретного суспільства як перехід молоді людини з одного якісного стану до іншого, якому відповідають зміни її правового статусу, соціально-економічного становища, способів залучення до соціальної структури, характеру життєдіяльності тощо [5, 82–84].

В умовах соціально-економічних та політичних потрясінь в Україні та ході її європейських устремлінь особливої важливості набирає питання ціннісного сприйняття цих процесів найактивнішою соціальною верствою – молоддю. Особливо актуальним є моніторинг зміни ціннісних орієнтацій молодого покоління під час та після революційних потрясінь в Україні 2013–2014 рр. та військових дій на Сході країни.

У зв'язку зі змінами в політичній та суспільній ситуації України, волонтерство є актуальним напрямом у житті нашого суспільства загалом та молоді зокрема, адже саме волонтери першими відреагували

і надали діяльну допомогу громадянам окупованих територій і воїнам АТО.

Основними напрямми волонтерської діяльності в Україні на сьогодні є:

- організація дозвілля молоді;
- залучення волонтерів до масових форм роботи;
- анкетування, опитування, соціологічні дослідження;
- проведення інтелектуальних і розважальних ігор;
- сприяння розширенню світогляду, інтелектуального розвитку дітей-інвалідів;
- соціальна допомога малозабезпеченим, безпритульним дітям;
- робота консультативних пунктів на базі різних закладів та на вулицях міста;
- розвиток творчого потенціалу талановитої молоді;
- проведення зустрічей з молодіжними аудиторіями;
- пропаганда здорового способу життя;
- соціальна реабілітація, попередження та подолання негативних явищ у молодіжному середовищі.

Можна констатувати, що останнім часом важливе місце у мотиваційних прагненнях української молоді займають орієнтації, пов'язані зі самоствердженням. Молоді українці прагнуть активніше будувати професійну кар'єру, досягати успіху в навчанні, науці, бізнесі, проявляючи компетентність та професіоналізм у відповідності із соціальними стандартами, отримувати нові враження і задоволення. Ця загальна тенденція спостерігається і у суттєвих відмінностях між молоддю і людьми, старшими за 25 років, за інтегральними ціннісними вісями: молодь є значно відкритою перед новим досвідом і орієнтованою на задоволення власних потреб, ніж покоління старших.

Загалом сучасна українська держава та суспільство переживають складний та суперечливий період трансформації соціально-економічних, політичних та духовно-моральних відносин. Молодь, як суб'єкт і об'єкт політики соціокультурних відносин, відображає у своїй життєдіяльності особливості еволюції політичної системи України та її культури. Молодь є важливою складовою українського суспільства, носієм інтелектуального потенціалу, визначальним фактором соціально-економічного прогресу. Від здатності молоді бути активною творчою силою значною мірою залежить процес державотворення.

Однак слід зауважити, що значна частина молоді залишилась без надійних політичних та соціокультурних орієнтирів, не формується громадянська свідомість, втрачаються духовно-моральні ідеали, молодь дедалі частіше негативно ставиться до суспільно-корисної діяльності, більшою мірою відчужена від суспільства і держави, ніж попередні покоління.

Молоде покоління ставиться до політики і влади, як до необхідності, що не викликає ні захоплення, ні особливо різких негативних емоцій. Це, передусім, проявляється у відстороненості досить значної частини молоді від політичного життя. Певною мірою апатія молоді зумовлена, перш за все, тим, що реформи, які проводяться в Україні, найболючіше вдарили саме по ній, і тим, що в країні відсутня будь-яка осмислена політика щодо молоді як самостійної соціально-демографічної групи, з тим, що вона, з одного боку, не бачить необхідності будь-що кардинально змінювати в навколишньому середовищі, а з іншого – не розглядає політичну діяльність як значущу для себе, знаходячи більш перспективні способи і форми самореалізації. У результаті, тотальне відчуження молоді від влади, здатне в будь-який момент перерости в активне її несприйняття.

Досвід останніх десятиліть переконливо доводить, що політичних та економічних успіхів досягають саме ті держави, які приділяють підвищену увагу роботі з молоддю. Сталий розвиток демонструють саме ті суспільства, які переглянули систему традиційних поглядів на нові покоління і на їх значення для політичного і соціально-економічного розвитку (наприклад, Німеччина, Швеція).

Сучасне українське суспільство характеризується, з одного боку, прагненням до радикальної трансформації відносин власності, докорінних змін політичної структури, а з іншого – тотальною кризою в усіх сферах суспільного життя і суттєвою трансформацією системи цінностей.

Проте, на нашу думку, представлену картину української соціокультурної дійсності доповнюють риси, що характеризують сучасну молодь:

- нечіткість уявлень про громадянський обов'язок та патріотизм, що обертаються соціальною інертністю та відчуженістю молоді від проблем суспільства;
- небажання молоді нести відповідальність не лише за долю сус-

- пільства, а й за власне майбутнє;
- неготовність певної частини молоді до служіння високим суспільним ідеалам;
 - низький рівень самостійності мислення, що заважає формуванню здатності приймати відповідальні рішення в ситуації вибору;
 - відсутність соціальної солідарності, що створена відсутністю консолідуючих ідеалів і байдужістю до суспільних проблем.

Таким чином, в умовах сучасного суспільства високі ідеали (творчість, прагнення до свободи, самореалізації) відступають на задній план.

Пріоритетними стають цінності індивідуального успіху, що ототожнюються з матеріальним благополуччям. Це зумовлює виникнення суперечності між вимогами сучасного соціуму до молоді та неготовністю певної частки молоді відповідати їм. Цю суперечність можна подати у вигляді таких складових:

- потреба держави в активних громадянах та відносно слабе усвідомлення людьми себе в такій якості;
- недостатній (часто фрагментарний) розвиток у значної частини молоді реальної готовності до життя в сучасних умовах;
- нерівномірно розвинуті інструментальні властивості та навички;
- незасвоєність технологій результативної поведінки;
- відносно слабка вираженість внутрішньої свідомості, що оберігає особистість від деформацій чи деградації у складних життєвих ситуаціях [10, 183–184].

Трансформація цінностей на індивідуальному рівні є надзвичайно болісним процесом, особливо для людей старшого віку. Це зумовлюється тим, що система цінностей та ціннісних орієнтацій, яка була засвоєна людиною у дитячому, підлітковому та молодіжному віці, залишається з нею на все життя. Саме тому значна частина українців, що представляють найстарші вікові когорти, й досі сповідують радянські (комуністичні) цінності, що особливо яскраво виявляється у їхніх політичних преференціях.

Щодо сучасної молоді, то її залучення до нової ціннісної системи, яка суттєво відрізняється від радянських та навіть від пострадянських цінностей, є, так би мовити, природним процесом. Молоді, на відміну від старшого покоління, не треба ресоціалізуватися, тобто відмовлятися від колись інтеріоризованих цінностей; вона

засвоює нові для суспільства (але не для неї) цінності, що актуалізуються завдяки трансформації суспільної системи, тих кардинальних перетворень суспільно-політичного життя, які відбуваються в Україні. Звичайно, завдяки сімейному вихованню молодь успадковує ті чи інші цінності «батьків», проте кумулятивний вплив таких агентів та суб'єктів соціалізації, як школа, ЗМІ, однолітки, є більш потужним, що й зумовлює переваження нових аксіофеноменів у ціннісному дискурсі молодого покоління [7, 214].

Отже, за умов глибокої економічної та демографічної кризи, кризи культури й ідеології, в якій перебувають країни пострадянського простору, включаючи й Україну, молодіжні проблеми у різних сферах набувають певних специфічних рис, відзначаються тяжкими та довготривалими наслідками, а відтак, потребують поглибленого аналізу й регулювання, розробки реалістичної, збалансованої, виваженої політики стосовно молодих поколінь.

Молодь, як суб'єкт і об'єкт політики соціокультурних відносин, відображає у своїй життєдіяльності особливості еволюції політичної системи України та її культури. Молодь є важливою складовою українського суспільства, носієм інтелектуального потенціалу, визначальним фактором соціально-економічного прогресу. Від здатності молоді бути активною творчою силою значною мірою залежить процес державотворення.

Молодь виступає провідником соціально-політичних і духовних трансформацій, є носієм інтелектуального потенціалу, рушієм нових якісних змін, викликаних назрілими потребами суспільства.

Активізація молоді для вирішення проблеми модернізації суспільства в Україні є однією з нагальних та соціально значущих завдань, оскільки молодь є значною частиною населення, від якої залежить майбутнє країни. Від її спрямованості, характеру та форм реалізації соціально-політичної активності багато в чому залежить збалансованість між збереженням стабільності й одночасно постійним оновленням суспільства.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Крючков А.И., Крючкова Л.М.* Мировоззренческий портрет современного украинского студента // Чернігівський державний педагогічний університет ім. Т.Г. Шевченка. Вісник ЧДПУ. Чернігів, 2003. – Вип. 20: Серія: Філософські науки. – С. 71–76.
2. Молодь та молодіжна політика в Україні: соціально-демографічні аспекти / За ред. Е.М. Лібанової. – К. : Інститут демографії та соціальних досліджень ім. М.В. Птухи НАН України, 2010. – 248 с.
3. *Мурадян О.С.* Спосіб життя як система соціальної дії: спроба концептуалізації / О.С. Мурадян // Соціологічні студії. – 2012. – № 1. – С. 81–87. – Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/socst_2012_1_17
4. *Пайн Дж., Гилмор Дж.* Экономика впечатлений: работа – это театр, а каждый бизнес – сцена / Джозеф Пайн, Джеймс Гилмор; [Пер. с англ.]. – М. : Вильямс, 2005. – 304 с.
5. *Пірен М.І.* Європейські цінності – базова основа реформування державної кадрової політики в Україні / М.І. Пірен // Державна служба в Україні: досвід, проблеми, перспективи / За заг. ред. Всеукраїнської науково-практичної конфер. (м. Київ, 24 червня 2015 р.). – К. : Вид-во Ліра, 2015. – С. 82–87.
6. *Скок М.А.* Ціннісні орієнтації особистості сучасного студента // Чернігівський державний педагогічний університет ім. Т.Г. Шевченка. Вісник ЧДПУ. – Чернігів, 2002. – Вип. 11 : Серія : Психологічні науки. – С. 128–132.
7. *Сокурянська Л.Г.* Динаміка ціннісних орієнтацій студентської та шкільної молоді України: Від цінностей радянських до європейських / Л.Г. Сокурянська // Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. – Х., 2016. – № 37. – С. 213–221.
8. Студент ХХІ века: социальный портрет на фоне общественных трансформаций: монография / Нар. укр. акад.; под общ. ред. В.И. Астаховой. – Харьков: Изд-во НУА, 2010. – 408 с.
9. Ціннісна складова модернізаційних процесів у сучасному соціумі України: кол. Моногр. / [Балакірева О.М., Геєць В.М., Сіденко В.Р. та ін.]; НАН України, ДУ «Ін-т екон. та прогнозув. НАН України». – К., 2014. – 340 с.
10. *Шапошникова І. В.* Формування ціннісних орієнтацій сучасної української молоді / І.В. Шапошникова // Соціальні технології: актуальні проблеми теорії та практики. – 2013. – Вип. 57. – С. 181–187.
11. *Talcott Parsons.* The Concept of Society: The Components and Their Interrelations. In: T.Parsons. Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives. Englewood Cliffs (NJ): Prentice-Hall, 1966, P. 5–29.

Качинська І.П. Динаміка ціннісних орієнтацій української молоді.

Стаття присвячена аналізу динаміки ціннісних орієнтацій української молоді, висвітленню питання громадської активності молоді та впливу цього феномена на суспільне життя. За результатами досліджень з'ясовано, що молодь по-різному сприймає суспільне життя у своїй країні. Зазначається, що практика сучасного соціального повсякдення переконливо доводить, що у швидко змінюваному світі стратегічні переваги у розвитку мають ті товариства й спільноти, які можуть ефективно накопичувати та продуктивно використовувати людський капітал, а також користуватися інноваційним потенціалом розвитку, основним носієм якого завжди було, є, й буде молоде українське покоління. Підкреслено, що молодь України на сьогоднішній день перебуває на етапі змін ідейних та моральних орієнтирів, та досить стрімко визначає свої позиції у сфері соціокультурного життя суспільства. Саме вона є носієм інтелектуального потенціалу, здійснює поштовх до нових якісних змін, спричинених набутими потребами суспільства. Вона є невід'ємною частиною населення і стабільність суспільства залежить від напряму її діяльності та політичної активності. Соціально-економічні трансформації, що відбуваються в Україні, висунули на перший план проблеми соціалізації молоді. На формування ціннісних орієнтацій молоді в сучасних умовах здійснює вплив інтегральний результат взаємодії двох цілісних систем. З одного боку, суспільство в усій сукупності проявів суспільного життя впливає на особистість молодої людини, а з іншого – особистості активно засвоюють попередній актуальний досвід соціуму, знання, норми, цінності, традиції, що накопичуються і передаються від покоління до покоління.

Ключові слова: молодь, українська молодь, ціннісні орієнтації, сучасна молодь, соціум, цінності.

Kachynska I. Dynamics of value orientations of Ukrainian youth.

The article is devoted to the analysis of the dynamics value orientations of Ukrainian youth, highlighting the issue of youth social activity and the impact of this phenomenon on public life. According to the results of the research, it has been found that youth perceive social life in their country in different ways. It is noted that the practice of modern social life convincingly proves that the strategic developmental benefits are those societies and communities that can efficiently accumulate and make productive use of human capital in a rapidly changing world, as well as to use the innovative potential of development, in which a young Ukrainian generation has always been, is, and will be the main carrier. It is emphasized that today Ukrainian youth are at the stage of changing ideological and moral orientations. It quickly determines its positions in the field of socio-cultural life of society, are a carrier of intellectual potential

and impresses to the new qualitative changes which caused by the society needs. It is an integral part of the population and the stability of society depends on the direction of its function and political activity. Socio-economic transformations that occur in Ukraine put forward the problem of socialization of youth on first plan. On formation of value orientations of youth in modern conditions influence the integral result of the interaction of two integral systems. On the one hand, society in the whole set of manifestations of social life influence the personality of a young person, from other side, personality actively learns the previous actual experience of society, knowledge, norms, values, traditions that are accumulated and hand on from generation to generation.

Key words: youth, ukrainian youth, value orientations, modern youth, society, value

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

УДК 141.78

Я.В.Любивий,
*доктор філософських наук,
професор, провідний науковий
співробітник Інституту філософії
імені Г.С.Сковороди НАН України*

ПОДОЛАННЯ МЕТОДОЛОГІЧНИХ ЗАСАД ФІЛОСОФІЇ ПОСТМОДЕРНІЗМУ (У.БЕК)

В добу Постмодерну суттєво змінюється у порівнянні з попереднім часом колективне сприйняття суспільства та характеру суспільного життя. Ситуація в суспільстві невизначеності стає більш плінною, ніж раніше; індивіди втрачають впевненість в надійності та стабільності життєвих орієнтирів, не можуть з достатньою мірою обґрунтованості виробляти власні життєві стратегії. Соціальні інститути, що мали б консолідувати загальноновизнані цінності, віртуалізують суспільне життя, замінюючи самореалізацію людини симуляціями, створюючи гіперреальність у вигляді симулякрів.

Наприкінці ХХ ст. постмодернізм як радикальна культурна течія викликав широкомасштабну реконцептуалізацію того, як ми сприймаємо та пояснюємо світ навколо нас. Як зазначає дослідник постструктуралізму П.Розено, – у своєму найбільш екстремальному виразі постмодернізм є революційним. Постмодернізм пронизує практично всі сфери життя суспільства й долає будь-які обмеження в архітектурі, мистецтві, літературі, літературній критиці, філософії, релігії, театрі, а також у суспільних й природничих науках... У політичній сфері постмодернізм піддає критиці авторитет ієрархії та бюрократичні структури прийняття рішень [9, 4,7].

Постмодернізм трансформує всю архітектоніку суспільних наук. Там де модерністське дослідження спрямоване на виокремлення елементів, пошук взаємовідносин та прагне синтезу, постмодерністи роблять протилежне. Вони віддають перевагу індетермінізму перед детермінізмом, відмінності, перед єдністю, диференціації перед синтезом, ускладненню перед спрощенням. Вони дивляться

на унікальне, а не на загальне, вони звертають увагу на інтертекстуальні відносини, а не на причинність, на неповторне, а не на таке, що знову відбувається, на своєрідне, а не на рутинне [9, 8].

Оскільки соціальний світ кінця XX ст. виявився вкрай плинним, а не стаціонарним, як здавалося раніше, то попередні засоби його осмислення, метанаративи, що передбчають прогрес в історичному розвитку, раціональну природу буття, сцієнтизм, антропоцентризм, втратили пояснюочу силу. Базова ідея детермінізму, яка домінувала в європейському світобаченні з часів Античної Греції і згідно з якою смисл від самого початку міститься в сутності речей, а буття підпорядковано строгій лінійній закономірності, наприкінці XX ст. виявилася неспроможною. Метанарація розглядається філософією постмодернізму як насилля над свідомістю людей, що нав'язує примусову ідеологію модернізму. Замість цього постмодернізм дотримується світоглядного плюралізму, що постулює рівноправність співіснуючих картин світу [див. 4].

Плине, процесуальне, нон-фінальне буття з погляду філософії постмодернізму може бути пояснено за допомогою так званої метафізики відсутності. З цієї точки зору смисл не експлікується, а конституюється у процесі означування, текст наділяється певним ситуативним актуальним смислом. Однак, зазначений смисл не може претендувати на іманентність та виключність, а текст залишається відкритим для інших версій означування, припускаючи плюральність можливих смислів.

З погляду постмодернізму існує множинність ділянок середовища, або сукупність систем, в кожній з яких відбувається локальна самоорганізація, однак відсутній єдиний керуючий центр. Виявляється відсутньою також і привілейована система відліку, починаючи від якої має вибудовуватися структура. Подібно до ідеї Миколи Кузанського про те, що Бог знаходиться скрізь і ніде, постмодернізм схиляється до розуміння, що центр знаходиться і всередині структури, і поза нею. В суспільстві поступово втрачають вплив і децентралізуються соціальні інститути, що раніше вважалися непорушними центрами влади – держави, партії, престижні професії, історичні традиції. Разом з цим втрачають своє значення центральні вихідні світоглядні категорії, на яких нібито має будуватися світ – матерія, свідомість, людина, Бог, Першодвигун, Першоєдине, а також такі

поняття, як причинність, детермінізм, рівність, гуманізм, ліберальна демократія, необхідність, об'єктивність, раціональність, відповідальність, істина [9, IX] тощо. Світ еволюціонує не шляхом лінійної динаміки, детермінації явищ з першоначала, а ризоматично. Цей розвиток можна змодельовати не кібернетично, а за допомогою кібернетики другого порядку – синергетики, або нелінійної динаміки.

Розвиток на найглибшому рівні відбувається не шляхом розгортання зі стрижневого кореня, а шляхом ризоматичного розгалуження мережі пучкоподібного коріння, інакше кажучи, шляхом позаструктурного та позалінійного розгортання цілісності [див. 4]. Ризома поліформна, має потенціал іманентного самоконфігурування, розвивається не у строго детермінованому, а довільному напрямку, забезпечуючи необмежену процесуальну плюральність у пристосуванні до середовища, водночас утримуючи цю плюральність віртуально [див. 4]. Ризоморфні середовища володіють іманентним креативним потенціалом самоорганізації, а сама ризома як така є принципово відкритим середовищем. На відміну від структури, ризома продовжує існування навіть у випадку розриву, і подібно до деяких мереж може необмежено клонуватися та дублюватися. Ризома у певному сенсі наочно-просторово поєднує порядок і хаос. Ризоматичні закономірності реалізуються як в природі, так і в соціумі. У сучасному суспільстві відбувається все зростаюче зміщення пропорції між інституційним управлінням та мережевою ризоматичною самоорганізацією на користь останньої.

Спіраючись на ідеї нелінійної динаміки, філософія постмодернізму надмірно радикалізувала їх. Наголошуючи на плинності світу, цей філософський напрям не звертав увагу на існування базових закономірностей, що визначають самоорганізацію систем, на існування природних та антропосоціальних констант, на елементи стабільності у суспільстві. Незважаючи на це, постмодернізм виконав важливе теоретичне завдання розкріпачення стилю мислення модерну відповідно до нових соціальних умов. Дійсно, значної трансформації зазнали соціальні інститути, що втратили свою стабільність, зазнала кризи ідентичність й соціальні цінності індивідів. Однак, коли суспільна свідомість дещо звикла до інноваційного шоку від ситуації Постмодерну, радикальні ідеї постмодернізму почали поступово відходити на другий план, замінюючись більш поміркованими

оцінками ситуації.

Однією з важливих особливостей постмодернізму є аналіз тексту, що тлумачиться у найширшому плані не лише як інформаційний зріз реальності, але і як базова реальність як така. Людина не лише охоплює текст за допомогою науки й культури, розуму та почуттів, але і сама для себе із власними мотивами й практичними діями є і текстом, і читачем цього тексту. Проблема співвідношення автора, тексту та читача, на думку Розано, становить головну тему в розумінні предмету соціальних наук – автор є агентом, текст виявляється подією, а читач виступає у ролі спостерігача [9, 26].

Постмодернізм розглядає текст як життя саме по собі, незалежне від автора та без будь-яких претензій на об'єктивний статус. Все може бути витлумачено як текст у постмодерністському контексті, і текст може бути навіть таким, що не містить жодного конкретного та відчутного змісту [9, 25]. Хоча двоє мають брати участь, щоб розділити місце дії, взаємодія відбувається не завжди просто. Читач може конструювати текст, але текст, в свою чергу контролює читача. Результат кожної взаємодії, кожна суперечність між читачем та текстом завжди є непербачуваним, тимчасовим та незавершеним. Текст створює читача, і, в свою чергу, текст пишеться читачем [9, 25, 26]. З погляду постмодернізму текст читається не заради пізнання істини, а для задоволення. Його можна читати в будь-якій послідовності – з середини, з кінця, а завершувати читання вступом. У тексті немає єдиного смислу та єдиного контексту, оскільки кожного разу його можна сприймати інакше, виходячи з ситуації та методологічного плюралізму.

В добу модерну на автора дивилися як на особу, більш освічену та досвідчену, ніж читач. Автор сприймався як особа, яка освічує та запроваджує моральні цінності. При сприйнятті творів виявляли соціально-економічне підґрунття творчості автора, щоб зрозуміти текст й прийняти те, що написано. Вважалося, що авторські наміри, мотивації, думки, а також історичний, політичний та соціальний контекст впливають на те, що він пише. Вважалося, що автор відповідальний за певні соціальні події і впливає на них [9, 27]. Постмодерністи, особливо ті, що належать до скептичного напрямку цієї течії, вважають, що автор не впливає на події, не може ініціювати кращий соціальний порядок та давати відповіді на виклики сучасного світу,

оскільки неможливо повністю знати про взаємовідносини автора та тексту. Сам автор навіть не може розрізняти власні наміри та вірування щодо власної роботи, усвідомлювати повні наслідки того, що він каже і пише. Нічого не дає у цьому сенсі аналіз життєвого контексту самого автора, оскільки він слабко пов'язаний з намірами автора. При перерахуванні автором власного тексту він виявляє смисли, які він навіть не мав на увазі [9, 27,30]. Автор в добу Постмодерну втрачає власну індивідуальність і стає «виміром», функціональним принципом, джерелом інформації, моделлю, засобом логоцентричного погляду. Постмодерністи-скептики вважають, що як явне, так і приховане авторство має бути видалено з суспільних наук [9, 30].

Ідея смерті автора означала, що з усіх історичних, соціологічних, психологічних досліджень, що були в історії наук, і де присутній аналіз життєвого досвіду індивіда, включаючи праці Аристотеля, Маркса, Кейнса та Фрейда необхідно видалити. Те ж саме стосується й політичних біографій. Тексти, в яких присутнє індивідуальне начало, необхідно деконструювати. Суспільні науки, з погляду постмодернізму, мають стати на позицію інтертекстуальності й визнати, що все пов'язано з усім. Джерела та походження феноменів культури необхідно розглядати як позбавлені авторства, повністю інтертекстуальні та як такі, в яких агенти відсутні [9, 32, 33]. Ідея смерті автора означає для суспільних наук зняття відповідальності з соціальних суб'єктів. У такому разі виявляється, що ні директор корпорації, ні президент країни не відповідають за власні вироблені та прийняті рішення (тексти). У такому разі виникає моральний вакуум. Постмодернізм тим самим знецінює працю професора, письменника, вченого, що проводять дослідження та пишуть тексти, які потім транслиують їх аудиторії – студентам, колегам, широкому загалу. Виходить так, що хтось створює тексти не для досягнення істини або втілення проекту Просвітництва, а лише задля власного задоволення та власного досвіду як такого [9, 33,34].

Постмодерністський текст є множинним текстом, що відкритий для нескінченної кількості інтерпретацій. Він є текстом, що перепишується при кожному новому прочитанні. Таким є письмовий текст, він може бути підданий множинній інтерпретації. Усно прочитуваний текст авторським голосом вже містить у собі певну філософську істину і певним чином втрачає множинність. Письмовий же

текст є машиною, що породжує інтерпретації [84, 35]. Постмодернізм є текстоцентричним. Все є текстом, включаючи життєвий досвід, війну, революцію, політичні перегони, вибори, особисті стосунки, відпустку, постріл у монахи, купівлю автомобіля, пошук роботи... Для суспільних наук це означає, що всі дослідження проводяться безвідносно до історичного, соціального, політичного або економічного контексту. Але постмодернізм відповідає на ці заперечення концептом інтертекстуальності [9, 35–36].

Згідно з концептом інтертекстуальності, кожен текст має відношення до кожного іншого тексту і тому впливає на них, а інші тексти впливають на нього. Вони завжди є взаємоцитовані. Текст присутній скрізь, і в той же час ніде не присутній в повній мірі. Головним для постмодернізму є не те, що текст сповістив, а те, про що йому не вдалося сповістити [9, 36–37]. Автор тексту лише транслює текст, тому головним для постмодернізму є не автор, а читач.

З точки зору модерністського сприйняття читач мав би з відчуттям вдячності до автора реконструювати його цілі та ставлення до дійсності, щоб втілювати авторські настанови та норми. Але для постмодернізму читач стає домінуючим у цих відносинах. Кожен читач читає текст приватним чином і кожен по-своєму інтерпретує текст. Кожен читач, «пише», або інтерпретує цей текст в акті читання без звернення до автора. Постмодерністський читач, критичний та творчий, бере на себе безпрецедентне завдання суб'єктивного конструювання смислу. Читач в останній інстанції, читаючи текст, власне «пише» його, виявляючи об'єктивні натяки на смисли у тексті та бажання автора. А оскільки текстова реальність множинна, то інтерпретації її теж множинні, і відповідно, всі читачі є рівними між собою [9, 38–39].

Якщо світ людської думки та дії розуміти як текст, то сила інтерпретативної функції читача розповсюджується на всі суспільні науки. Так, наприклад, для соціології двозначність та суб'єктивність даних не є чимось забороненим. Можна одне й те саме соціальне явище висвітлювати з протилежних точок зору. Так, наприклад, одні й ті ж військові формування можна назвати з різних точок зору або терористами, або борцями за свободу [9, 41]. Для суспільних наук постмодернізм має цінність тоді, коли необхідно звертати увагу на неочевидне, непомічене, взагалі забуте і що ніколи відкрито не

визнавалося, і це може дати інноваційні результати [9, 168].

У сфері політики постмодернізм вважає різні політичні позиції рівноправними. Жодну з них неможливо назвати кращою, такою, що спирається на факти, істинною або науковою. Тому досягнуті у політиці результати є конструкціями індивідів, що є лідерами або їхніми послідовниками. У такому випадку не залишається місця для справедливості, бажання встановити моральні норми, реалізувати жертовні політичні вірування, або намагання заохочувати найкращі взірці політичної дії [9, 139]. Розчарування в політиці призводить до низького рівня участі в ній громадян західних країн. Разом з тим, відмова від участі у політиці можна розглядати як протест мас проти участі у несправедливих та цинічних політичних проектах.

Висока міра участі у політичних проектах призводить до кровопролиття, репресій та геноциду під гаслами націоналізму та патріотизму. Однак, з позицій постмодернізму участь в політиці не має сенсу, оскільки згідно з принципом *déjà vu*, всі політичні події в тій чи іншій формі вже відбувалися й революції вже перемагали. Індивідуалісти та скептики уникають політики та займають нарцисичну позицію, пропагуючи саморозвиток, самовираження, самоусвідомлення та самоствердження [9, 140–141]. Позитивно налаштовані постмодерністи вважають, що політична система Заходу бюрократизована, корумпована та антидемократична. Але політична боротьба за свободу, справедливість та проти жорстокості завжди обертається тією ж жорстокістю. Тому найбільш помірковані постмодерністи пропагують всезагальну участь у суспільних рухах всіх членів соціуму за самоактуалізацію та ідентичність, без пошуку ворогів [9, 146].

Постмодерністська політика не має постійного лідерства, її організаційні структури є децентралізованими, локальними, дезорганізованими та фрагментованими. Постмодерністські соціальні рухи складаються з мережі нетривких і слабких груп. Їхні програми є прагматичними та інструментальними. Вони здебільшого орієнтовані на мир та ненасилля. Постмодерністська політична дія має на меті пробуджувати прагнення, піднімати свідомість, орієнтуватися на ідентичність та розкривати можливості для всіх, у тому числі й для маргіналів [9, 147]. Таким чином, постмодерністська політика кардинально змінює погляд на політику в сучасному суспільстві, викликає певну дезорієнтацію особистості; тому, з одного боку спрощу-

ється участь кожного індивіда у політичному житті, а з іншого, зростає деполітизація значних груп людей.

У добу Постмодерну все більшою мірою реалізує себе віртуальна реальність, що реалізується в електронних мережах – в засобах масової комунікації та в мережах Інтернет. Ще до масового використання Інтернет віртуальна реальність реалізувалася в електронних ЗМІ у вигляді симулякрів (Ж.Дельоз, Ж.Бодрійяр, а також М.А.Можейко, В.С.Луцькевич, О.М.Соболь) [2; 4; 5; 6]. Поняття віртуальної реальності передбачає, що реальність є множинною (поліонтичною) й існує декілька рівнів реальності, що надбудовуються один над одним. Віртуальний об'єкт існує реально й актуально, породжується константною (або базовою) реальністю, надбудовуючись над нею як такий, що належить більш високому рівню реальності, як свосереднє відображення або модель константної реальності, і зникає, коли процес породження завершується. Віртуальні об'єкти усвідомлюються як копії об'єктів базової реальності. Якщо ж віртуальне відтворення об'єкта набуває великої точності й досконалості відтворення деталей, то його знакова репрезентація конструює симулякр, в якому нав'язується відчуття більшої реальності, ніж в базовому об'єкті та виникає ефект гіперреальності. Гіперреальність симулякрів дослідив Ж.Бодрійяр [2, див. також 5]. Він вважав, що система знаків ніяк не пов'язана з реальними предметами й речами (денотатами), які мали б позначатися цими знаками, існує незалежно від них. Тому симулякри сприймаються як такі, що поглинають та скасовують реальність й домінують у сприйнятті світу культури. Це призводить до того, що зображення подій не телевізійному екрані заміняють саму реальність і роблять саму зображувану подію зайвою [2, 20–24].

Виробництво у суспільстві XXI ст. стає все більш автоматизованим, створюються нові комп'ютеризовані технології з використанням переваг ефектів віртуальної реальності, що звільняють інженерів від багатьох рутинних сторін конструкторської праці. Значно зменшується кількість осіб, зайятих у процесі безпосереднього виробництва, а праця завдяки механізації в цілому стає фізично не такою важкою як раніше. Відбуваються зміни в трудовій етиці суспільства. Важка наполеглива праця людини, яку вона завжди бажала замінити на більш творчу, була затребувана лише з початком аграрної цивілізації. Сотні тисяч років до того людина займалася полюванням та

збиральництвом і такий спосіб життя відчувається людиною як більш природний. У добу Постмодерну тисячолітня мрія про легшу долю нібито здійснилася, хоча в людини не зникла потреба творчої самореалізації. Але ефект полегшеного задоволення базових потреб людини та полегшення умов праці завдяки сучасним технологіям приводить до того, що центральними об'єктами діяльності стають не матеріальні речі, а знакові системи.

В сучасному суспільстві головною стає проблема не виробництва, а реалізації вже виробленої продукції. Тому основа ціноутворення переміщується зі сфери виробництва, обміну та навіть споживання у сферу реклами та маркетингу. Від споживчих якостей товару та реальних потреб, які він задовольняє, увага зміщується на споживчий образ товару й нібито бажані потреби, які він міг би задовольнити. Часто-густо ці потреби є нав'язаними та другорядними, доповненими обкладинкою беззмістовних розваг. Класичні ринкові правила у конкуренції товарів вже не спрацьовують, оскільки вартість товару прив'язується до статусу виробника і його можливостей доводити власну рекламу до ширшого кола споживачів, що втілюється у товарному знаку з брендом виробника. Бренд тут виявляється симулякром. Відомий світовий бренд може мати вартість більшу, ніж все устаткування та фінансові активи відповідної фірми. Головним стає не виробництво речі, а споживчого образу цієї речі. Переважна більшість галузей промисловості та сільське господарство працюють на грані рентабельності, отримують незначний прибуток. Виробничі витрати стають неважливими для ціноутворення. Основне ціноутворення відбувається у створенні образів та сюжетів споживання того чи іншого товару. Це, окрім іншого, пояснює причину надзвичайної сили симулякру для масового сприйняття.

В умовах засилля брендів неможлива конкуренція у класичному розумінні слова з часів Адама Сміта. Сила брендів пояснюється тим, що при наявності величезної кількості однакових за характеристиками товарів різних фірм, споживачеві необхідно зорієнтуватися стосовно їхньої якості. Споживач схильний вірити, що якість товару широко розрекламованого бренду буде кращою, ніж інших. Споживач схильний буде купувати цей товар й приносити прибуток даній фірмі. Це пояснює, між іншим, високу вартість бренда.

Але якщо яка-небудь новоутворена фірма також виробить якісний товар, то вона не зможе конкурувати з відомим брендом.

В суспільстві кінця XX – початку XXI ст. послаблюється роль та значення держави та її інститутів, виникає багато секторів економічної діяльності, що не контролюються податковими органами. Конституційні норми, створені ще у добу Модерну, все частіше не стільки виконуються, скільки симулюються. В суспільних відносинах замість того, щоб фокусуватися на реальних соціальних проблемах певними тіньовими політичними колами нав'язуються й перебільшуються другорядні проблеми антропологічних й етнічних меншин. В глибині суспільної системи вже починає реалізовуватися інша реальна, ще не писана й не легітимізована конституція, у віртуалізованих мережових взаємовідносинах індивідів формується своя ієрархія [1, 111,112,115 та ін.], з'являються елементи правової невизначеності й спрацьовує конклюдентне право.

В політиці стають неважливими програми партій, які мають втілюватися в життя. Головним стає імідж політиків та їх рейтинги. Рейтинги штучно підтримуються за допомогою контрольованих ЗМІ та соціологічних опитувань, в яких неявним чином шляхом маніпулятивного формулювання питань досягаються заздалегідь сплановані результати цих опитувань. Оприлюднені рейтинги сильно впливають на поведінку значних контингентів електорату.

Прихід одних політиків на зміну іншим не означає реального оновлення системи влади, оскільки практично незмінним протягом багатьох років залишається штат чиновників у владному апараті. Ротація політиків виявляється тут симулякром, що приховує незмінність влади чиновників. А останнє є основною причиною корупційних зловживань, деморалізації та зневіри громадян, гальмування суспільного розвитку. В умовах глобалізації зазначені негативні процеси проявляються в усіх країнах світу, хоча в економічній сфері бідних країн вони на порядок вищі, ніж у багатих країнах з розвинутою демократією.

Не можна зосереджуватися лише на негативних сторонах політики й економіки доби Постмодерну, оскільки їм протистоїть високоосвічена широка громадськість, яка також використовує телекомунікаційні мережі. В світовій електронній мережі існує декілька сотень рухів за справедливість, що займаються проблемами голоду, гено-

циду, експлуатації праці, недемократичного правління, порушення прав людини, включаючи тортури [3, 45]. Ці політичні рухи є водночас і кіберполітичними рухами. Ці рухи на чолі з кіберактивістами контролюють медіакорпорації та вступають у відкриту та вільну комунікацію з приводу найактуальніших проблем, розподілу прибутків, витрат та ризиків між корпораціями та широкими верствами суспільства в сфері екології та інших сферах. Кіберактивісти ведуть роз'яснювальну роботу серед широких верств населення, організують акції протесту. Особливість цих акцій в добу Постмодерну полягає в тому, що вони можуть складатися з груп, позначених маркерами різноманітних антропологічних, етнічних та соціальних меншин. Проте, коли соціальна напруга у суспільстві зростає, мозаїчність постмодерністської політики відходить на другий план. Що свідчить, що постмодерністська політика є політикою суспільства, що знаходиться в стабільному стані й в якому задоволені базові матеріальні потреби громадян. Коли ж настає економічна криза та зростає соціальна напруга, постмодерністська оболонка стає ілюзорною і крізь неї проступають базові політико-економічні потреби й проблеми людей.

В сфері мистецтва в добу Постмодерну відбувається розмивання естетичних ідеалів модерну. Мистецтво стає еклектичним. В сфері масового кіномистецтва панує ефект *deja vu* – всі сюжети та жанри вже реалізовані, інноваційні ідеї, що можуть бути сприйняті публікою, вже задіяні. Щоб зацікавити аудиторію до фільму запрошують відомих («брендових») акторів, рекламний ролик фільму прив'язується або до іншого фільму, або до відомого режисера. Виникає така ситуація, що рекламний образ майбутнього фільму як симулякр дуже часто домінує над його реалізацією.

Таким чином, постмодернізм суттєво змінює характер досліджень у гуманітарних та суспільних науках. Разом з тим, не можна перебільшувати значення його критичного та релятивістського підходу до аналізу дійсності. Сам Модерн як літературний (Еліот, Джойс, Пікасо та ін.) та філософський (Камю, Сартр та ін.) стиль також був революційною течією, однак пізніше, через одне-два покоління став естеблішментом. Багато з проблем, які розглядає постмодернізм, вже ставилися модернізмом, однак розглядалися в іншому методологічному ракурсі. Так, У.Бек вважає, що необхідно казати не стільки про постмодерн, скільки про другий модерн, який

можна також охарактеризувати як суспільство ризику. Якщо для першого модерну було притаманні глобалізація, індивідуалізація, гендерна революція, безробіття та глобальні ризики (екологічні проблеми, криза світової фінансової системи, загрози транснаціональних терористичних атак) були непов'язаними один з одним процесами, то в ситуації другого модерну всі ці ризики діють одночасно [7, 525].

Для першого модерну характерним була взаємопов'язана конфігурація інститутів що взаємно підтримували один одного, такі як національна держава, фордистські кампанії, нуклеарна сім'я, система індустріальних відносин, держава добробуту й незаперечна наука. Логіка інституціональної дії в добу першого модерну будувалась на принципі або/або – або ми або вони; або організація або ринок; або сім'я, або не сім'я; або робота, або дозволля; або факти, або цінності; або війна, або мир. В умовах же другого модерну, який є «рефлексивним модерном» (У.Бек), принцип або/або замінюється принципом і/і: і ми, і вони; і природа, і суспільство; і знання, і незнання; і організація, і ринок; і мир, і війна. Застосування логіки першого модерну до ситуації другого модерну паралізує процес прийняття рішень [7, 526,530]. В сучасному суспільстві накопичилося дуже багато невизначеностей, і внаслідок цього суспільні науки не можуть дати чітких дефініцій тим чи іншим процесам, й розв'язують наукові проблеми шляхом дискусій та компромісного плюралізму. В другому модерні прискорюються процеси посиленої модернізації, що охоплює і власну основу самої модернізації [7, 527].

Важливі зміни відбуваються в сфері науки як офіційного соціального інституту. У кризових ситуаціях зникають бар'єри між науковим та ненауковим знанням. Сама наука перетворюється в джерело невизначеності, оскільки не може давати однозначної відповіді, на основі яких мають вироблятися та прийматися рішення стосовно проблем соціального управління. Соціально відповідальні рішення мають прийматися виходячи з нової ситуації рефлексивної модернізації з метою трансформації базових інститутів, в яких успішно продовжують діяти основні принципи модерну. Проте, нова ситуація полягає в тому, що зникають інституціоналізовані межі між природою та суспільством, а також відмінності між науковим та ненауковим знанням. Наука необґрунтовано підносить

стандарти науковості й керуються політичними мотивами. Тому, як вважають У.Бек та К.Лау, необхідно демонополізувати наукову експертизу, розширити коло її учасників, зробити структуру прийняття рішень більш відкритою [7, 527,528].

Суспільна структура стає більш плинною й тому зникають звичні моделі нуклеарної сім'ї та постійного робочого місця індивіда протягом тривалого часу. Проте, У.Бек та К.Лау зазначають, що люди самі гнучким та прагматичним способом встановлюють межі, за якими вони регулюють сімейні та дружні відносини, а також нормують власний робочий день [7, 529]. Інакше кажучи, члени соціуму власними діями впорядковують та раціоналізують ситуацію соціальної невизначеності, за власним розсудом підтримують соціальний порядок.

Процеси глобалізації та денаціоналізації у взаємовідносинах транснаціональних корпорацій та національних держав дещо зменшують роль останніх, оскільки основні рішення часто-густо приймаються не в політичній сфері, а в сфері економіки й науки. Однак держави все ж таки не втрачають свого значення завдяки практиці «методологічного космополітизму», коли декілька держав розробляють та реалізують важливі спільні проекти, вони отримують можливість більшою мірою впливати на транснаціональні корпорації. На думку У.Бека та К.Лау, новий так званий постфордистський перехідний соціально-економічний режим стає очевидним при одночасній реалізації таких явищ як (1) формування кампаній, в яких немає жорстких обмежень, в яких працює віртуальна робоча сила, та творчі працівники широкого профілю; (2) несподівані зміни в моделях раціональності (3) інституціоналізовані зв'язки між глобалізацією, індивідуалізацією та інформатизацією; та (4) зміни в легітимізації завдяки культурному лібералізму [7, 529-530].

На думку У.Бека та К.Лау, другий модерн на відміну від постмодернізму долає протиставлення перервності та неперервності; у цьому сенсі принципи першого модерну продовжують діяти. Ефект постмодерністського сприйняття виникає внаслідок хибної методологічної позиції протиставлення крайнощів, дихотомії та дуалізму в сфері методології; крайнощі ж необхідно суміщати шляхом консенсусного плюралізму [7, 531,533]. Цей тип плюралізму звертається до різних критеріїв, згідно з якими приймаються рішення.

Опції, що відхиляються від норм – це «або», що виключається як незаконне з іншого «або», характеризуються як відхилення, яке необхідно подолати й перейти до формули і/і. У такому разі і ненаукове знання не буде розглядатися як маргіналізоване. Це також припинить спроби сцієнтизувати соціальну практику [7, 542].

В сучасному суспільстві існують безліч соціальних проблем, які були не такими помітними одне чи два покоління тому, і ці проблеми для постмодернізму означають руйнування підвалин соціуму. Такою є, зокрема, проблема нуклеарної сім'ї. Однак, У.Бек та К.Лау зазначають, що, скажімо в середньовіччі у феодальній Європі було дуже багато випадків «плюралізації форм сімейного життя», велика кількість прийомних та незаконнонароджених дітей у сім'ях та поза сім'ями. У пре-модерній сім'ї, як і у сім'ї другого модерну був хаос. Але тоді плюралізм маргіналізувався, а зараз він інституційно введений у норму й визнаний суспільством та законодавчо закріплений [7, 535]. В добу модерну відбувалася сцієнтизація соціальної практики, а ненаукове знання маргіналізувалося, однак експериментальні джерела ненаукового знання (невербалізоване знання, інтуїтивне та засноване на досвіді знання, локальне контекстуальне знання) дозволяють розв'язувати практичні проблеми. Наука не має розглядатися як єдине корисне знання. Необхідно визнати корисними і ненаукові медичні знання. Напевно, що і езотеричні знання є певним видом знань – інтуїтивним експериментальним знанням [7, 537,543].

Високий рівень суперечностей та двозначностей другого модерну вказують на те, що вже неможливо ігнорувати як на індивідуальному, так і на інституціональному рівні можливість нової структурної логіки, що виростає з дуальностей першого модерну. І проблема рефлексивної модернізації полягає в тому, як вже існуюча нова структурна логіка може бути описана. Ця логіка є результатом емпіричного спостереження. Старі ж структури (базові інститути), що ґрунтуються на принципі або/або не зможуть вижити без їхньої заміни. Нові структури будуються на принципі і/і, що є виразом нового бачення плюралізму, який є більш різноманітним, ніж це вважалося раніше. Має відбутися мета-зміна, що відкриє шлях принципу диференціації, яка включає. Рефлексивне прийняття рішення полягатиме у такому випадку у врахуванні двозначності

та амбівалентності. В результаті має виникнути ієрархічно організована плуральність, в якій визнається фундаментальна рівність гетерогенних моделей організації [7, 539,540,543].

У суспільстві другого модерну індивід стикається з екзистенційною ситуацією, яку ще називають аномією. Вона полягає у тому, що індивід переповнюється роздумами перед множиною можливостей при відсутності критеріїв, за допомогою яких можна було б про них судити. Дуалізми природа/суспільство, робота/не робота, знання/незнання, ринок/ієрархія, сім'я/не сім'я, національне/інтернаціональне, ми/вони, що були притаманні першому модерну руйнуються зсередини. Кожна з цих дуальностей має розглядатися плуралістично, з врахуванням всіх різноманітних емпірично спостережуваних форм. Так, наприклад, необхідно розширити поняття роботи, включивши сюди не лише оплачувану роботу, але і роботу зі смутком, репродуктивну роботу, роботу із взаємовідносинами [7, 544]. Тому і при процедурі прийнятті рішення необхідно враховувати, що це буде не єдино вірне рішення, а компроміс, що ґрунтується на взаємних поступках, на інтеграції ненаукового та наукового знання, оскільки експериментальне знання вже не вважається підпорядкованою формою знання. Тому змінюється процедура і форма репрезентації знання.

У сфері політики певні елементи старої національної держави настільки інтегрувалися в нові транснаціональні політичні режими, що з громадянського суспільства на нову політичну арену виходять нові актори. До старих національних інститутів додаються нові змішані форми, хоча це і відбувається досить повільно. І інститути, і актори стають відповідальними за нову модель порядку. Але лише національна держава може гарантувати базові права, демократію та соціальну безпеку [7, 545,546,547]. У сучасному суспільстві в умовах глобалізації відбувається мета-трансформація модерну, ерозія базових інститутів. Структура соціальної нерівності у певній мірі поляризується між національними державами. Відповідно розподіляються і ризики. Ці міжкордонні невизначеності також репрезентовані інституціонально [7, 548]. У сучасному глобалізованому світі формуються космополітичні інститути, які в цілому можуть протистояти транснаціональним корпораціям.

Ситуація другого модерну не виникла несподівано. Класики

соціальної філософії та соціології вже відмічали суперечливість соціальних процесів, які, однак, були методологічно недостатньо вдало визначені багатьма їхніми послідовниками, що призвело до шокового стану від ситуації постмодерну. У.Бек та К.Лау відзначають, що, наприклад, Алексіс де Токвіль підкреслював звільняючу силу ідеї рівності, але водночас попереджував, що вона може бути послабленою та розчиненою за посередництва інститутів, що перешкоджають рівності та свободі. Еміль Дюркгейм, розкривши зв'язок між функціональною диференціацією та індивідуалізацією, вбачав у самому цьому зв'язку джерело «аномії», котра загрожує процесу модернізації в самій його основі. Макс Вебер із захопленням описував перемогу модернізації як триумф бюрократичної організації, і в той же час бачив це як найбільшу загрозу свободі та індивідуальності. Георг Зімель, який можливо є в найбільшій мірі мислителем другого модерну, вказував на шлях, за допомогою якого соціальні прошарки одночасно індивідуалізуються та глобалізуються; проте, коли таке трапляється, елементи цієї експансії та елементи загрози індивідуальності змішуються між собою. Мішель Фуко демонстрував, як дискурс та інститути емансипації набувають повноти та вдосконалюють свою силу; але це супроводжується двозначністю, сторонніми ефектами та кризою [7, 549]. Отже, і багато з попередніх мислителів вбачали суперечливість та двозначність соціальних процесів, що не вкладалися в раціоналістичні схеми першого модерну; другий модерн лише виправляє методологічну однобічність спрощеного раціоналізму, внаслідок якого виникає філософський постмодернізм. Концепція другого модерну виправляє зазначену ситуацію й відновлює раціоналізм на плюралістичній основі. Тому у дослідженнях глобалізаційних процесів універсалістичну перспективу треба замінити на космополітичну із застосуванням підходу і/і, що дозволить успішно аналізувати транснаціоналізацію ціннісних настанов, мереж, способів дії [7, 551,554]. Врешті-решт, космополітичні інститути, в яких сумісно діють і державні органи, і активні члени громадянського суспільства, успішно протистоять транснаціональним корпораціям. Громадянські ініціативи шляхом самоорганізації формують певні субполітики, які утворюють певний плюралістичний космополітичний консенсус і взаємодіють з державними інститутами.

Глобальні інтернет-рухи за соціальну справедливість сприяють виробленню на інтернет-форумах програм, цілей та організаційних форм сумісної діяльності щодо захисту екології та прав громадян. Кіберактивісти, що входять до цих рухів забезпечують кібербезпеку цих рухів та атакують сайти корумпованих чиновників та транснаціональних кампаній та їхніх прихильників. Ця ситуація свідчить про те, що у розвинутих країнах світу більшість громадян є досить освіченими та обізнаними з приводу сутності процесів, що відбуваються у суспільстві й можуть активно впливати на них. Активісти цих рухів об'єднують широкі кола громадян через телекомунікативні та безпосередньо-комунікативні соціальні мережі [8].

Представники концепції другого модерну (У.Бек, К.Лау) з'ясували, що ідеї концепції постмодерну є наслідком недостатності методологічних зусиль й залишком старих досить стереотипних методологічних уявлень, що сформувалися ще в самому модерні. У.Бек та К.Лау вважають, що принцип консенсусного плюралізму дозволить не протистояти дуальності самої соціальної дійсності й штучно не загострювати суперечності, а побачити те, що ці дуальності є сторонами самої соціальної дійсності, що має сприяти толерантному ставленню до різних позицій індивідів та соціальних груп, і водночас не втрачати раціонального й реалістичного погляду на світ.

Певна методологічна переоцінка ситуації постмодерну дозволяє побачити, що аналогічні процеси відбувалися і в межах високого модерну і що ми маємо справу з тим же модерном, який можна назвати другим модерном, в якому зміни досягли самих його базисних підвалин. Переоцінка ситуації з позицій поміркованого консенсусного плюралізму другого модерну усуває методологічні крайнощі постмодернізму. Для України, яка з 2014 року бореться за власне гідне майбутнє, постмодерністська множинність істини спростовується імперативами реальної дійсності.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Бард А., Зодерквист Я.* Нетократия. Новая правящая элита и жизнь после капитализма. – СПб, Стокгольмская школа экономики в Санкт-Петербурге, 2004. – 232 с.
2. *Бодріяр Ж.* Симулякри і симуляція. – К. : Вид.-во Соломії Павличко «Основи», 2004. – 230 с.
3. *Гардашук Т.В.* Концептуальні параметри екологізму. – К. : Видавець ПАРАПАН, 2005. – 200 с.
4. *Грицанов А.А., Можейко М.А.* Постмодернизм. Энциклопедия. – Минск, Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. – 1040 с.
5. *Лук'янець В.С., Соболев О.М.* Філософський постмодерн. – К. : «Абрис», 1998. – 350 с.
6. *Соболев О.М.* Свобода, гуманізм та толерантність в умовах сьогодення // Ціннісні орієнтації сучасного інформаційного суспільства. – К. : Інститут філософії імені Г.С.Сковороди, Київський Університет туризму, економіки і права, 2013. – С. 60–105.
7. *Beck U., Lau C.* Second modernity as a research agenda: theoretical and Empirical explorayions in the “meta-change” of modern society //The British Journal of Sociology. – 2005. Volume 56. Issue 4. – P. 525–557.
8. *Langman L.* From Virtual Public Sphere to Global Justice: a Critical Theory of Internetworked Social Movements //Sociological Theory, 2005. Vol. 23, No 1. P. 42–72.
9. *Rosenau, P.M.* Post-modernism and the Social Sciences. Insights, Inroads, And Intrusion. – Princenton, New Jersey, Princenton university Press, 1992. – 229 p.

Любимий Я.В. Подолання методологічних засад філософії постмодернізму (У.Бек)

В другій половині ХХ століття однією з найвпливовіших стала філософія постмодернізму, що почала набувати значення універсального світогляду «добі Постмодерну». В багатьох країнах світу відносний добробут та свобода вибору моделі споживання призвели до соціального плюралізму та релятивізації системи цінностей. Проте, соціальні й екологічні виклики, що постали перед людством, вимагають вироблення чіткої стратегії суспільного розвитку, дотримання загальнолюдських цінностей. Видатний німецький філософ У.Бек доклав зусиль для подолання довірливих тлумачень проблеми істини в філософії постмодернізму, який він назвав другим

модерном, й запропонував синтетичний комплексний підхід до цієї проблеми. Збалансований методологічний підхід до соціальної дійсності полягає в тому, що соціальні дуальності (природа/суспільство, національне/інтернаціональне, робота/не робота, сім'я/не сім'я та ін.), що розпадаються внаслідок високотехнологічного розвитку суспільства й відповідного розвитку суспільних відносин, необхідно синтезувати. Замість звуженого логіко-методологічного підходу або/або необхідно, на думку У.Бека, застосовувати розширений синтетичний підхід і/і.

Ключові слова: доба Постмодерну, філософія постмодернізму, текст, автор, читач, плюралізм, релятивізм, соціальні дуальності, синтез.

Lyubiviy Y.V. The Overcoming of Methodological Foundations of Philosophy of Post-Modernism (U.Beck).

In the second half of XX century the philosophy of post-modernism became one of the most influential philosophies that began to acquire the value of universal world view of “epoch of Post-Modern”. In many countries of the world relative welfare and freedom of choice of consumption’s model resulted in social pluralism and relativizing of the system of values. However, social and ecological calls that appeared before humanity require making of clear strategy of community development, observance of common to all mankind values. The prominent German philosopher U.Beck made a push for overcoming of arbitrary interpretations of problem of truth in philosophy of post-modernism, what of him named the second modern, and proposed synthetic complex approach offered to this problem. The balanced methodological approach to social reality consists in following: the social dualness (nature/society, national/international, work/not work, family/not family and others) that disintegrate as a result of hi-tech development of society and corresponding development of social relations, it is necessary to synthesize. Instead of narrowed logic-methodological approach or/or it is necessary to apply the extended synthetic approach and/and.

Keywords: the epoch of Post-Modern, philosophy of post-modernism, text, author, reader, pluralism, relativism, social dualness, synthesis.

УДК 159.923.2:165.62

А.В. Ільїна,
*кандидат мистецтвознавства,
молодший науковий співробітник Інституту
філософії імені Г.С.Сковороди НАН України*

ОСОБЛИВОСТІ ТЕМАТИЗАЦІЇ ПРОБЛЕМИ ІДЕНТИЧНОСТІ В ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНІЙ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ ТА В ДЕКОНСТРУКЦІЙНІЙ ФІЛОСОФІЇ

Проблема ідентичності перебуває в центрі уваги сучасних гуманітарних досліджень. Її розгляд здійснюється в різних дисциплінарних контекстах і набуває різного ступеня узагальнення. На відміну від психологічного, соціологічного, соціокультурного, етнополітичного тощо ракурсів аналізу – де ідентичність природно розглядається в певних рамках, більш-менш окреслених фахово-методологічними параметрами відповідних дисциплін та практичними запитам досліджень – філософський погляд на проблему ідентичності передбачає більший обшир досліджуваних аспектів та сюжетів. Така широта горизонту має (принаймні потенційно) два виміри, або напрями: з одного боку, це може бути підсумкове узагальнення і філософський аналіз результатів окремих дисциплін; з іншого – претензія на первинну тематизацію проблеми (ідеї) ідентичності та створення концептуальної рамки для її подальших досліджень у царинах інших дискурсів.

Цей останній модус філософського узагальнення потребує ретельної *історико-філософської* проробки теми ідентичності, що тягне не лише залучення до дослідження широкого кола персоналій та шкіл, а й урахування різноманітних вимірів запитування про ідентичність. Не применшуючи значення трендових на сьогодні ракурсів погляду на ідентичність, що здебільшого стосуються екзистенційно-психологічних та соціо-політичних аспектів її виявлення і функціонування, рівно значущим видається звернення до теоретичних засновків проблеми. Такий підхід може виявитися корисним не лише для внутрішньо-філософських дослідницьких завдань, а й для різнодисциплінарних гуманітарних студій, присвячених ідентичності, оскільки він сприятиме проясненню смислових модусів терміна «ідентичність».

а отже, спонукатиме до більш строгого і свідомого вживання останнього. Адже, як відзначає І.Лисий: «У сучасній гуманітаристиці ідентичність оприявнює свою багатозначність і вживається дуже розпливчасто» [10, 75].

У традиції західноєвропейської філософської думки існує декілька способів власне теоретичної постановки проблеми ідентичності. Гранично узагальнюючи, можна виокремити такі напрями тематизації ідентичності: метафізичний, формально-логічний, екзистенційний, етико-психологічний, етико-соціальний. Звісно, в більшості випадків неможливо чітко розмежувати означені напрями філософської рефлексії проблеми ідентичності. Саме на перетині них нерідко й виникають найбільш перспективні і плідні в історико-філософському відношенні спроби її промислення. Однією з найбільш значущих таких спроб видається трансцендентально-феноменологічний дискурс ідентичності, розгляд якого в деконструкційній перспективі історико-філософського мислення і є метою даної розвідки.

Основними аспектами новизни даного дослідження є насамперед визначення специфіки тематизації поняття «ідентичність» у трансцендентальній філософії, а також ті аспекти авторського методологічного підходу, що надають необхідне дослідницьке тло для такої роботи: це спосіб історико-філософського окреслення трансцендентальної традиції (в рамках поступу якої і розглядається проблема ідентичності) – як представленої насамперед постатями Декарта, Канта, Гусерля і Дерида; теоретична редукція пов'язаних з ідентичністю сюжетів. Крім того, вагомим параметром новизни є виявлення взаємопов'язаності формально-теоретичної та екзистенційної царин проблематизації ідентичності на ґрунті деридианської філософії та виявлення тих трансцендентальних засновків, що створюють умови можливості для такого переплетення, або перекивання.

Перш ніж перейти до подальших міркувань, зазначимо, що, досліджуючи теоретичні засади проблеми ідентичності, з метою досягнення якомога більшої повноти у виборі матеріалу для дескрипції і аналізу, ми відмовимося від прийнятого в українській та російській традиції термінологічного подвоєння на «тотожність» та «ідентичність», уніфікуючи мову і в обох випадках вживаючи термін «ідентичність» та відповідний прикметник «ідентичне». Таким чином ми намагатимемося уникнути ризику редукції проблеми, або,

точніше, «відпадиння» від теми і проблеми ідентичності такої її важливої – метафізичної – складової (але лише складової), як проблема тотожності [30].

Сучасна філософія звертається до проблеми самоідентичності в той момент, коли відчуває кризу власних меж і засадничих позицій. Така ситуація знаходить відображення у поширеній метафорі «кінця» або «смерті» філософії. Не менш відомою в постмодерній гуманітаристиці є теза про «смерть суб'єкта». Остання виявляється релевантною темі ідентичності, як вона постає в сучасному дискурсі, зокрема – філософському, а саме: по-перше, так чи інакше стосується суб'єктних факторів; по-друге, артикулюється одразу в контексті власної кризи. Тож теза про «кризу ідентичності», яка на сьогодні вже отримала статус певного культурологічного кліше, в певному сенсі містить надлишок у визначенні, оскільки ідентичність одразу пов'язана з певною нестабільністю, межевою позицією. Адже про ідентичність не запитують, допоки її статус або взагалі її умови можливості не опиняються під загрозою.

Крім екзистенційних екстраполяцій, суттєва для ідентичності якість межовості може отримувати і суто теоретичні проєкції: у процесі дослідження ми розглянемо засадничу пов'язаність ідеї ідентичності (в її навіть суто теоретичних оприявненнях) з дискурсом відмінності, який за визначенням перебуває з проблемою межі в обох напрямках зв'язку.

На дисциплінарному рівні так звана криза ідентичності є зворотнім боком інтегративних процесів: у такому ключі говорять, наприклад, і про кризу філософії, дискурсивні межі якої стають дедалі менш чіткими. До того ж концепт ідентичності одразу й виступає полем збіжності різних дискурсів (філософського, психологічного, соціального, політичного тощо) – тобто саме здійснює інтегруючу функцію і в самому собі засвідчує власну проблематичність, котра не в останню чергу є наслідком названої інтегративності.

Тема суб'єктивності (зокрема, інтерсуб'єктивності), що може розглядатися в модусах як особистісності, так і свідомості, виступає спільним засновком для багатьох вимірів та ракурсів дослідження ідентичності. Проблематика суб'єктивності значною мірою звертає нашу увагу на трансцендентальну традицію. Теоретичні сюжети, пов'язані з темою ідентичності, вбудовуються у трансцендентальний

тренд дослідження умов можливості пізнання і мислення. Ідентичність, власне, виступає як найперша умова можливості мислення: і для його суб'єкта (самоідентичність), і для його об'єкта (який щонайменше має бути впізнаваним як стале і певне «дещо»), і в аспекті проблеми істини, або істинності (як ідентичність думки та її предмету).

Проблема ідентичності виявляється не просто неновою для філософської думки, а й такою, що входить до кола конститутивних для філософії питань, і зокрема, тих, що належать до логіко-раціонального дискурсу західноєвропейської метафізики.

Особлива значущість у контексті сучасних досліджень ідентичності *трансцендентального* (*трансцендентально-феноменологічного*) шляху впливає з інтенції трансцендентальної філософії до поєднання теоретичної і практичної царин, або принаймні до переходу від першої до другої, що не в останню чергу виявляється у способі проблематизації ідентичності й тягне низку питань (в тому числі нерозв'язних), які виявляються дотичними до сучасних пов'язаних з ідентичністю філософських запитів [31]. Зокрема, це питання щодо ролі, можливостей, меж і статусу трансцендентального суб'єкта, щодо його місця і функції в системі значень або смислів, які він створює і в які він завжди вже є зануреним. Такі розмисли ведуть від картезіанських сумнівів й очевидності, через Кантові трансцендентальну дедукцію і вчення про схематизм, через гусерлівські ідею інтенційності та концепт трансцендентального *ego* до концепцій життєсвіту та трансцендентальної історії у філософії пізнього Е.Гусерля, концепції письма Ж.Деріда та ідеї зворотної інтенційності в концепції П.Манусакіса.

Крім того, саме трансцендентальна думка дає нам взірцевий приклад *критичного* дискурсу *суб'єктивності*. У такий спосіб трансцендентальна філософія виявляється релевантною сучасним проблемам, пов'язаним з питанням ідентичності. Адже такі проблеми, як вже зазначалося, обертаються навколо пов'язаних із суб'єктивністю сюжетів, а також передбачають ідею кризи у способах своєї постановки. Концепт кризи, в свою чергу, є безпосередньо пов'язаним з концептом критики [32].

Трансцендентальна традиція пропонує нам подвійне перекривання пов'язаних з ідентичністю сюжетних вимірів, які як нібито є окремими й самостійними теоретичними феноменами і на перший

погляд можуть навіть здаватися філософськими «омонімами».

Перше перекривання – це взаємоузаляження проблем, що первинно видаються окремими і самостійними: проблем ідентичності суб'єкта (особистості) та ідентичності системи – теорії, концепції тощо (наприклад, такою є проблема ідентичності дискурсу європейської філософії, поставлена у філософії Дерида і багатьох філософів другої половини ХХ століття). У трансцендентальній традиції, від Декарта до Гусерля, ідентичність суб'єкта виступає гарантом ідентичності системи. Дерида, деконструюючи проблему ідентичності, вдається до пов'язання проблем самоідентичності філософської системи («логоцентризму») та культурно-національної ідентичності суб'єкта-особистості.

Друге перекривання поєднує початково відмінні тлумачення ідеї суб'єкта: функціонально зумовлене [33] і екзистенційно (особистісно) забарвлене. Тоді як Кантова Перша критика дає взірць першого підходу, Декарт, Гусерль і Дерида ніби «балансують» між двома тлумаченнями. Пізні ж феноменологи (наприклад, Ж.-Л.Марйон) тяжіють до другої позиції.

Для трансцендентально-феноменологічного дискурсу проблема ідентичності виявляється суттєвою тією мірою, якою вона є пов'язаною з ідеєю розрізнення (відмінності) [34], котра, в свою чергу, є одним з визначальних пунктів трансцендентального мислення [8, 130]. «Трансцендентальне було б відмінністю» [16, 171], відзначає Дерида у властиво трансцендентальному модусі *als ob* [35]. Певною мірою, у трансцендентально-феноменологічному дискурсі саме поняття ідентичності є передумовою, якщо не попередником, деридіанського концепту *differance*: для Гусерля ідентичність виступає переважно в ракурсі «ідентичності у множині» (за слухним спостереженням Р.Соколовскі [29]), сутнісну невідривність ідентичності від відмінності демонструє М.Гайдегер [23].

Трансцендентально-феноменологічне мислення про..., свідомість про... є принципово зумовленими Іншим, принаймні можливим Іншим. Така позиція імпліцитно входить у суперечність із феноменологічною ж настановою на відтворення (віднаходження, утримання) очевидності, прозорості, універсальності: адже будь-яка іншість не є до кінця вираховною і повністю доступною. Ця суперечність отримує умовне розв'язання – або, навпаки, гіперболізацію – в ідеї та

концепті ідентичності. Дерида у роботі «Голос і феномен» демонструє, що в рамках феноменологічного мислення ідентичність є фундаментально зумовленою дискурсом відмінності, оскільки виявляється через ідеальну (в сенсі – трансцендентальну) можливість повторення [17, 45, 55–56].

Насправді повторення завжди має елемент іншості щодо оригіналу (ця думка є певним лейтмотивом деридианської філософії). У такий спосіб виявляється одна з основних апорій, до яких спричиняє співвідношення принципів ідентичності та відмінності в трансцендентально-феноменологічному дискурсі. При цьому суттєвим є те, що дана апорія виявляється Дерида на ґрунті досліджуваної Гусерлем проблеми значення. В рамках феноменологічного підходу значення отримує фундаментальний статус (на відміну від Кантового трансценденталізму, який, керуючись ідеєю обґрунтування наукових істин, визначається радше проблематикою знання, ніж значення в широкому сенсі: про це див.: [28, xxix, 214]). Саме таку, значеннєво орієнтовану версію трансценденталізму гіперболічно підтримує у своїй «деконструкційній феноменології» Дерида. Царина значення виявляється тим полем, на якому конститутивні проблеми трансцендентального мислення оприявнюються і деконструюються – переходять у статус засадничих «нерозв'язностей», на яких, як демонструє деконструкційний аналіз, власне і ґрунтується філософське мислення, зокрема й особливо його трансцендентальний тип.

Наступна важлива апорія полягає в тому, що ідентичність є фундаментальною характеристикою трансцендентального суб'єкта, який є гарантом ідентичності системи, котра, в свою чергу, ґрунтується на принципі відмінності. Як бачимо, ця апорія базується на проблемах відношення двох порядків: крім відношення ідентичність–відмінність, вона також вводить до гри вищезгадуване трансцендентальне перекривання (як тематичне, так і методологічне) вимірів ідентичності суб'єкта й ідентичності системи, відношення між якими становить не менш значущий аспект трансцендентальної проблеми ідентичності.

Незважаючи на апоретичність, проблемне відношення між ідентичністю суб'єкта та принципом відмінності як засновком конституційованої даним суб'єктом (ідентичної) системи провокує до спроб розв'язання даної проблеми, відмінність способів якого якнайкраще виявляє відмінності філософських позицій авторів таких спроб.

Історико-філософська дескрипція та інтерпретація різних типів трансцендентальних «розв'язань» цієї апорії вимагає від нас попереднього теоретичного кроку, що полягатиме у віднаходженні принципу, в якому можна було б побачити джерело, або принаймні спільний знаменник більшості пов'язаних з ідентичністю трансцендентальних положень і проблем. Таким принципом видається розрізнення [36] двох вимірів значення ідентичності: (1) такого, що пов'язаний з логічним порядком [37] і керується дискурсом істинності, і (2) такого, що пов'язаний з екзистенційним порядком суб'єктної (само)ідентичності і керується дискурсом цінності. Вочевидь, первинно ідентичність першого типу відповідає за ідентичність системи та почасти відповідає функціонально зумовленому тлумаченню суб'єкта – як «місця» формування істини, значення, істинного значення; натомість ідентичність другого типу відповідає ідентичності суб'єкту та – в рамках вже суто суб'єктної царини – особистісно забарвленій (а не «функціональній») ідентичності. Але з огляду на названі вище трансцендентальні перекривання ця схема зазнає деконструкції. Крізь призму уведеної дистинкції спробуємо поглянути на трансцендентальні проекти, надані видатними представниками відповідної лінії філософського мислення [38].

У Декарта первинна «екзистенційна» ідентичність *ego* гарантує істинність світу (зокрема й ідентичність речей світу), що в купі з первинним положенням про самоідентичність гарантує ідентичність (істинність) його філософської системи [39].

У Канта в межах теоретичної частини його вчення [40] суб'єктна самоідентичність виявляється проблемою, оскільки її трансцендентальний (а отже, єдино значущий в рамках теорії пізнання) модус виявляється об'єктно орієнтованим і виявляється у синтезі *відмінностей*, що походять від об'єкта, як функція їх поєднання (трансцендентальна єдність апперцепції). Тож трансцендентальна суб'єктивність має суто функціональну (а не екзистенційно-особистісну) природу, натомість «єдність суб'єктивна реально є лише простим збиранням інтуїції, яке навіть у своїй мінімальній функції залежить зрештою від синтетичної здатності трансцендентальної апперцепції» [14, 103].

У Гусерля тематика ідентичності первинно розглядається також у контексті проблеми ідентичності об'єкту. Утім, умовами можливості досягнення останньої є «синтез ідентифікації», що рівною

мірою стосується суб'єктного і об'єктного полюсів. Такий синтез є свідомістю виповнення інтенції, коли за порожньою інтенцією слідує інтуїція [29, 28]. Порівняно з кантівською позицією, у Гусерлевій феноменології свідомості вага індивідуально-суб'єктного фактору суттєво зростає [41]. Крім того, синтез ідентифікації концептуалізується Гусерлем також і в суто суб'єктно орієнтованій площині, коли стосується темпоральної структури свідомості [42]. Йдеться про «синтез ідентифікації першого роду. Тобто синтез ідентифікації мого теперішнього і колишнього Я» [1, 70]. Саме свідомість часу Гусерль називає «первинним місцем конституювання єдності ідентичності взагалі» [24, 73].

Отже, в рамках Гусерлевого підходу ідентичність об'єкта передбачає як своє підґрунтя щонайменше (1) ідентичність *ego*-полюсу: *ego*-центру (Я) в когіто («я мислю»), що залишається феноменологічно ідентичним у множині актів *ego* [25, 224] (інакше не може йтися про валідність результатів роботи феноменологічної свідомості); (2) ідентичність інтенції та феномена; (3) ідентичність у синтезі порожньої та виповненої інтенції; (4) ідентичність свідомості в часі.

У концепції пізнього Гусерля система, що є системою смислів або значень (інтерсуб'єктивний світ, життєсвіт), набуває квазі-екзистенційних ознак через свою смислову природу. Ця тенденція знаходить своє критичне продовження у філософії Дерида («світ» тексту). Відтак ідентичність системи виступає радше як ціннісна, а не істиннісна ідентичність [43]. При цьому істинність залишається для Гусерля (та зрештою і для Дерида) визначальною цінністю, на основі якої та задля пошуків якої власне і здійснюються трансцендентально-критичні запитування про ідентичність культурної системи, зокрема – філософської традиції.

У пізнього Гусерля остання з означених нами апорій (апорія, що виникає у співвідношенні ідентичності суб'єкта та ідентичності системи, і при цьому в трансцендентальному зіткненні принципів відмінності та ідентичності) імпліцитно розв'язується за допомогою зсуву центру ідентичності з трансцендентального суб'єкту на *життєсвіт*, що відтепер виступає гарантом ідентичності смислів в інтерсуб'єктивному просторі.

Так би мовити, «апоретичний потенціал» концепту та ідеї ідентичності впливає з проміжного положення, яке ідентичність займає

між тотожністю [44] та відмінністю (розрізненням) [45]. Як засвідчують численні дослідження, ідентичність є не іманентною збіжністю, але радше складним, необхідним, болісним і небездоганим поверненням від розрізненості до єдності. Деконструкційний аналіз виявляє апріорну проблематичність ідентичності, її нестійку рівновагу. Повернення до єдності є *перманентним* поверненням, методологічною умовою якого виступає низка (в засаді нескінченна) ітеративних актів.

Як вже зазначалося, саме узалежнення можливості ідентичності від можливості повторення розглядається Деріда як суттєва проблема феноменологічного мислення. Ідентичність ніби опиняється на межі двох опозицій: повторення/відмінності та тотожності/відмінності. При цьому виявляється, що повторення не спроможне привести до тотожності, й ідентичність виявляється завжди вже ураженою дискурсом відмінності. Адже, як демонструє концепція Деріда, повторення завжди знаходиться «на боці відмінності», оскільки в кожному своєму акті конститує мінімальне розрізнення. Вагомим поняттям у філософії Деріда є *ітерабельність* («*iter*», імовірно, походить від «*itara*», «інший» на санскриті, і все подальше може бути прочитане як таке, що працює за логікою, яка пов'язує повторення з відмінністю» [20, 7]). Деріда говорить про «ітерабельні єдності», що вони є «віддільними від свого внутрішнього та зовнішнього контексту і також від самих себе, оскільки сама *ітерабельність*, що визначає їхню ідентичність, не дозволяє їм хоч коли бути самоідентичними єдностями» (Курсив мій. – А.І.) [20, 10]. «Ітеративність передбачає мінімальний залишок (так само як і мінімальну *ідеалізацію*) для того, щоб ідентичність тотожного була повторюваною та ідентифікованою у, через та навіть в силу своєї альтерації. Адже структура ітерації ... передбачає як ідентичність, так і відмінність» (Курсив мій. – А.І.) [19, 59].

Деріда стверджує, що ідентичність знаку як такого поза залежністю від акту й контексту його отримання (та відправлення), отже, за відсутності «будь-якого емпірично визначеного “суб’єкта”» (а це означає: чиста – тобто, трансцендентальна ідентичність) є зумовленою його – знаку – ітерабельністю [46] [20, 7–8]. Як і в «Голосі і феномені», Деріда тут розглядає повторення як умову можливості ідентичності в ситуації відсутності суб’єкту значення (ситуації, яка є універсальнішою за феноменологічну вимогу присутності, що

означає також – трансцендентальнішою); ітерабельність при цьому виступає як, так би мовити, «спільний корінь» ідентичності й відмінності. Цікаві паралелі простежуються з концепцією ідентичності у філософії Гусерля (критика якої і лежить в основі концепції роботи «Голос і феномен»). За Р.Соколовскі, у Гусерля «ідентичність базується на присутності і відсутності», які «обидві базуються на ідентичності» [29, 23]. Враховуючи те, що в концептуальній системі Дерида присутність є корелятом ідентичності-тотожності, а відсутність – відмінності, то гусерлівська ідентичність, за даного порівняння, виступає одразу і як причина деридианської критики (оскільки гусерлівська ідентичність відтак опиняється *понад* розрізненням тотожності-відмінності, передуючи останній), і як її спростування (адже ідентичність за Гусерлем, як і деридианська ітеративність, (1) включає в себе елемент відсутності, не обмежуючись присутністю та (2) вже передбачає *відмінність* між присутністю і відсутністю, а отже – між тотожністю і відмінністю).

Далі простежимо кантівські паралелі, що виникають в стосунку процитованого деридианського пасажу про зумовленість знака його ітерабельністю. Дерида говорить тут про відсутність саме *емпіричного* суб'єкта, а отже, не ставить питання про, і не ставить під питання суб'єкт *трансцендентальний*. Посилаючись на згадані вище проблеми, які виникають щодо визначення ідентичності трансцендентального суб'єкта в Кантовій концепції, чи не можемо ми побачити в деконструкційному принципі ітерабельності (як можливості очищення функціонування письма від *емпіричної* суб'єктивності) гіперболізацію Кантового підходу, атрибутом якого є *де факто* узалежнення ідентичності (трансцендентального) суб'єкта від системи відмінностей? Залишимо це питання відкритим. Зауважимо лише, що у Канта такі відмінності походять ззовні і належать, так би мовити, до прото-об'єктного полюсу [47]; відмінність у філософії Дерида також вводить екстеріорний вимір і пов'язана з ідеєю Іншого.

Отже, тематика ітерабельності загалом узгоджує деридианську постановку проблеми ідентичності з її трансцендентальними попередниками.

Дерида здійснює тематизацію ідентичності у вельми різних контекстах і царинах: мовній, соціально-політичній, теологічній, етичній тощо (при цьому проблема ідентичності знака виступає не

так специфічним сюжетом, як загальним методологічним підґрунтям, що уможлиблює всі окремі тематичні модуси дослідження ідентичності). Утім, аналіз розмаїття пов'язаних з ідентичністю сюжетів деридіанської думки дає можливість дійти певного узагальнення. У філософії Дериди проблематизація ідентичності здійснюється в трьох взаємопов'язаних вимірах.

Перший з них пов'язаний з проблемою, яку ми вище позначили як проблема ідентичності системи. Деконструкційна філософія ставить низку питань стосовно західної культури як специфічної системи мислення, взірцевим оприявленням якої виявляється філософський дискурс. Чи притаманна ідентичність західноєвропейській філософській традиції? Чи не являє собою логоцентристський спадок низку авторських ідей, штучно підведених під спільний знаменник згідно з власною ж настановою логоцентристської традиції на примат ідентичності? Чи може параметри ідентичності все ж існують, але вочевидь не ті, які традиційно вважаються за такі [48]? Цілком у трансценденталістському дусі, Дериди вдається до перекривання вимірів суб'єкту та системи. Як наслідок до філософії застосовуються екзистенційні питання, пов'язані з проблемою пошуків ідентичності. Так, на початку роботи «Насильство і метафізика», Дериди, запитуючи про межі філософії – філософії та історії, філософії та «не-філософії», звертається до метафоричних тем смерті та майбутнього як прийдешнього (*avenir*) [49], і визначає пов'язані з ними питання як такі, що «поставлені перед філософією» і «які вона не може розв'язати» [50]. Це питання на кшталт: «Чи померла філософія вчора, після Гегеля чи Маркса, Ніцше чи Гайдегера, ... чи вона завжди існує, усвідомлюючи свою спрямованість до смерті, ... чи по той бік цієї смерті чи цієї смертності філософії, а можливо навіть завдяки їм, думка могла б мати майбутнє ... саме майбутнє тоді мало б майбутнє» [6, 367].

Другий вимір стосується рефлексії власної філософської ідентичності Дериди і включає в себе два питання. Перше з них: якою мірою тексти Дериди є текстами філософії. Чимало дослідників небезпідставно наголошують на маргінальному положенні деридіанських текстів, що балансують на межі філософії та літератури. Власні міркування Дериди надають ґрунт для таких зауваг, оскільки він свідомо працює «на межі» дискурсів як у методологічному плані (стилістично-жанрові експерименти), так і в тематичному

стосунку (аналіз літературних творів як сюжет для філософських текстів). Друге питання стосується «локального» самовизначення у філософській традиції: яку позицію займає деконструкційний філософ у стосунку до деконструйованого спадку? У текстах пізнього періоду Дериди зрештою експліцитно визначає себе як «квазі-трансценденталіста», або «ультра-трансценденталіста». Уважне читання його більш ранніх текстів у купі з уважним ставленням до феноменологічного старту деридианської думки дає можливість «заднім числом» віднайти трансцендентістську ідентичність вже в першому періоді філософії Дериди.

І, нарешті, третій вимір стосується проблеми власної національно-культурної ідентичності. Серед розмаїття ресурсів, задіяних для розкриття цього ракурсу тематизації ідентичності в деридианських текстах, зосередимося на двох факторах.

Перший стосується введення низки концептів-метафор, що мають програмне значення для філософії Дериди в цілому, оскільки їхня дія поширюється за межі культурно-екзистенційної проблематики (на теренах якої ці метафори первинно виникають). Найважливішими серед них є метафоричні фігури Єврея та Марана, а також метафора «монолінгвізму іншого». Єврей для Дериди перш за все виступає метафорою розколотої ідентичності – засадничих іншості та вторинності, що однак не походять ззовні, а характеризують їхнього носія зсередини. Таким носієм, власне, виявляється маран. «Маран несе в собі секрет більший за нього самого, секрет, до якого він не має доступу» [22, 19]. Маран є «таємним» євреєм, «чия ідентичність є переплетеною з необізнаністю щодо цієї ідентичності» [26, 56)]. Важливо звернути увагу на те, що Дериди пов'язує єврейськість з мовною проблематикою: «єврейська ситуація стає зразком ситуації поета, людини слова і письма» [15, 100]. Наступна метафора – «монолінгвізм іншого» – вже безпосередньо стосується царини мови як фактора ідентичності: національно-культурної, але також і філософської. Суть цієї метафори розкривається у фразі, що стала одним з афоризмів Дериди: «В мене є лише одна мова; вона не є моєю» [18, 13].

Другим важливим ресурсом деридианської тематизації ідентичності як культурного самовизначення є введення до критеріїв власної самоідентифікації – на рівні з мовно-національним питанням – проблеми приналежності до європейської філософської традиції [51].

Більш за те, можна простежити декілька пунктів перекривання цих двох порядків критеріїв. Так, Дерида зазначає, що є європейцем, але не відчуває себе повністю таким [21, 114.]. У праці «Насильство і метафізика» наскрізно проходить тема європейської та єврейської ідентичностей. В епіграфі до цього тексту йдеться про «іудейське та еллінське» як «два полюси тяжіння», між якими рухається наш світ [6, 367]. Така метафорика апріорі викликає філософські конотації, адже еллінське начало – це, згідно з культурологічними архетипами, не в останню чергу начало філософське (тим більше у своєму протиставленні до іудейського як протиставлення «Афін і Єрусалиму»). Отже, стосовно питання ідентичності, бути європейцем для Дерида імпліцитно означає бути філософом. Крім того, його стосунки до логоцентризму як гіперболічного оприявлення культурно-мисленнєвої «європейськості» визначається не лише як критика, а й як любов: «я люблю мову, люблю логоцентризм» [12, 168]. Особливо важливим видається запроваджене тут пов'язання логоцентризму і мови. Обидва феномени є фундаментальними метафорами іншого: логоцентризм як «об'єкт» деконструкційої «критики»; мова як «єдина», яка при цьому «не є моєю».

Як вже відзначалося, мову можна розглядати як фактор культурно-національної та філософської ідентичності водночас. Згадане щойно перекривання цих двох ідентичнісних царин у деридианській думці відсилає нас до проблематики більш загального трансцендентального перекривання вимірів ідентичності системи та ідентичності суб'єкта. Так, екзистенційна проблема «монологізму іншого» може бути екстрапольована на царину філософської системи. Наприклад, відомий текст-інтерв'ю Дерида має таку назву: «Чи є філософська мова?» («*Y a-t-il une langue philosophique?*») [52]. Таким чином, суто екзистенціалістські запитування про культурну ідентичність приводять Дерида до проблеми його ідентичності як філософа, натомість проблема ідентичності філософської системи розглядається в такий спосіб, що остання підлягає метафоричній «екзистенціалізації».

Отже, ми бачимо, наскільки цілісним постає дискурс ідентичності в деридианській філософії, і як ригористично, хоч і в специфічний спосіб, дотримується Дерида трансцендентальних засад у тематизації проблеми ідентичності.

Результати проведеного дослідження можуть бути узагальнені

у наступних висновках.

Повнота історико-філософського охоплення проблеми ідентичності уможливорюється лише належною увагою до суто теоретичних аспектів її постановки в різних філософських традиціях. Особлива актуальність звернення до трансцендентально-феноменологічного дискурсу ідентичності пов'язана щонайменше з двома моментами. По-перше, наявність у трансцендентальній традиції нерозривного зв'язку між теоретичною та практичною ланками філософського мислення дає можливість здійснити (а для інтерпретаторів – прослідкувати) обоюдоцінний зв'язок між теоретичними питаннями, пов'язаними з проблемою ідентичності, та практичними вимогами тематизації останньої, які висуває культурне сьогодення. По-друге, саме в рамках трансцендентального мислення відбувається рефлексія ідентичності в аспекті її залученості до дискурсу *відмінності*, панівний статус котрого є визначальною ознакою типу мислення, притаманного філософській сучасності. Філософія Дериди, яка розглядається як гіперболічне оприявлення трансцендентально-феноменологічних засад філософування, підсумовує обидва зазначених аспекти. З одного боку, вона надає один з найбільш теоретично значущих варіантів концептуалізації принципу відмінності як фундаментального фактору філософського мислення, конституювання котрого відбувається в тому числі завдяки критичній рецепції проблеми ідентичності, як вона була поставлена у трансцендентальних концепціях Декарта, Канта і Гусерля. З іншого боку, на теренах філософії деконструкції відбувається взаємопроникнення теоретичного і практичного вимірів філософської проблематизації питання ідентичності. Також у рамках філософії Дериди відбувається виявлення і критичне осмислення апорій, до яких спричиняє трансцендентальний дискурс ідентичності.

Таким чином, філософія Дериди на засадах концепції *differance* як гіперболічного «продукту» потужної філософської традиції – трансцендентально-феноменологічного дискурсу – демонструє приклад теоретико-практичного узагальнення проблеми ідентичності. Такий дослідницький досвід може послужити стартом і дороговказом для подальшої історико-філософської праці в напрямку дескриптивного аналізу та критичного переосмислення традиційного потенціалу проблеми ідентичності в горизонті сучасних філософсько-культурологічних запитів.

ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ

1. *Борисов Е.* Проблема интерсубъективности в феноменологии Гуссерля // Логос. – № 1(11). – 1999. – С. 65–83.
2. *Быстрицкий Е.* Трансцендентальная аргументация и культурная идентичность // Доклад на Международном научном форуме ученых-гуманитариев стран Содружества Независимых Государств и Латинской Америки «Глобализация. Культура. Человек». Буэнос-Айрес, 23–26 августа 2011 года. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://bystrytsky.org/casa11.htm> (28.08.17). – Назва з екрану.
3. *Гуссерль Э.* Картезианские медитации. – М. : Академический проект, 2010. – 229 с.
4. *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. – СПб. : Владимир Даль, 2004. – 399 с.
5. *Декомб В.* Клопоти з ідентичністю. – К. : Стилос, 2015. – 281 с.
6. *Деррида Ж.* Насилие и метафизика // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. – С. 367–403.
7. История философии. Энциклопедия [ред. Грицанов А.]. – Мн. : Интерпресссервис ; Книжный Дом, 2002. – 1376 с.
8. *Ільїна А.* Деконструкційний поворот в трансцендентальному мисленні // Sententiae. – Вип. XXXIII, 2015. – № 2. – С. 125–148.
9. *Кант И.* Критика чистого разума. – М. : Мысль, 1994. – 592 с.
10. *Лисий І.* Концепт національної ідентичності в дослідженнях культури // Мандрівець. – 2012. – № 4. – С. 74–78.
11. *Малахов В.* Неудобства с ідентичністю // Вопросы философии. – 1998. – № 2. – С. 43–54.
12. Философия и литература. Беседа с Жаком Деррида // Жак Деррида в Москве. – М. : РИК «Культура», 1993. – С. 68–83.
13. *Cassirer, E.* The Philosophy of Symbolic Forms. Volume 1: Language. New Haven and London: Yale University Press, 1955. – 328 p.
14. *Dekens O.* Le minimum subjectif: de Kant à Dieter Henrich // De Kant à la phénoménologie. – Toulouse : Presses universitaires du Mirail, 2003. – P. 99–122.
15. *Derrida J.* Edmond Jabès et la question du livre // Derrida J. L'Écriture et la Différence. – Paris : Seuil, 1967. – P. 99–116.
16. *Derrida J.* Introduction à l'Origine de la Géométrie de Husserl // Husserl E. l'Origine de la Géométrie. – Paris : PUF, 1962. – P. 3–172.
17. *Derrida J.* La voix et le phénomène: introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl. – Paris : Presses universitaires de France, 1967. – 117 p.
18. *Derrida J.* Le monolinguisme de l'autre, ou La prothèse d'origine. – Paris : Galilée, 1996. – 136 p.

19. *Derrida, J.* Limited Inc abc ... // *Derrida J. Limited Inc.* Evanston : Northwestern University Press, 1988. – P. 29–110.
20. *Derrida, J.* Signature, Event, Context // *Derrida, J. Limited Inc.* Evanston : Northwestern University Press, 1988. – P. 1–24.
21. *Derrida, J., Caputo, J.D.* Deconstruction in a Nutshell. A Conversation with Jacques Derrida. – New-York : Fordham University Press, 1997. – 215 p.
22. *Derrida J., Fathy S.* Tourner les mots. Au bord d'un film. – Paris : Galilée, 2000. – 176 p.
23. *Heidegger, M.* Identity and Difference. – New York, Evanston, London : Harper & Row, Publishers, 1969. – 76 p.
24. *Husserl, E.* Experience and judgment: investigations in a genealogy of logic. – London : Routledge and Kegan Paul, 1973. – 443 p.
25. *Husserl, E.* The Amsterdam lectures // *Husserl, E., Sheehan, T.* Psychological and transcendental phenomenology and the confrontation with Heidegger (1927–1931). Dordrecht: Springer-Science+Business Media B.V., 1997. – P. 199–257.
26. *Kleinberg, E.* Not Yet Marrano: Levinas, Derrida and the Ontology of Being Jewish // *The Trace of God: Derrida and Religion.* – New York: Fordham University Press, 2014. – P. 39–58.
27. *Man, P. de.* Criticism and Crisis // *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism.* – New-York: Oxford University Press, 1971. – C. 3–19.
28. *Mohanty, J.-N.* The possibility of transcendental philosophy. – Dordrecht: Nijhoff, 1985. – 249 p.
29. *Sokolowski, R.* Husserlian Meditations. – Evanston: Northwestern University Press. – 297 p.
30. У російській та українській термінологічній системі філософських перекладів часто-густо стикаємося з таким відтворенням латинського терміна *identitas* (та його німецьких і французьких відповідників), як «тотожність». Детально про цю ситуацію йдеться у статті В.Малахова [11]. Оскільки термін «тотожність» має відмінну від «ідентичності» семантику, слухним видається повернення вихідного терміна у перекладі таких понять, як, наприклад, *identische Pol* Гусерля, *Identitätsphilosophie* Шелінга або *Identität* Гайдегера (наприклад, у роботі «Identität und Differenz») і т.п.
31. Дуже цікавий варіант розгляду проблеми ідентичності крізь трансцендентальну оптику пропонує Є.Бистрицький [2].
32. Про взаємозв'язок критики і кризи – щоправда в дещо специфічному контексті і в прив'язці до критики літературної – говорить відомий літературознавець і філософ Поль де Ман: «Поняття кризи і критики є дуже тісно пов'язаними, такою мірою, що можна стверджувати, що будь-яка істинна критика відбувається у формі кризи» [27, 8]. До того ж його

- розуміння критики є доволі близьким до трансценденталістського розуміння цього поняття.
33. Уточнімо, що термін «функціональне» тут вживається в сенсі, яким наділяє його трансцендентальна традиція. За Е.Касирером, «фундаментальною функцією критичного мислення (а отже, трансцендентального мислення. – *A.I.*) є принцип примату функції над об'єктом» [13, 79]. Кант розуміє під функцією «єдність діяльності, що підводить різні уявлення під одне загальне уявлення» [9, 80]. «Мислення, взяте саме по собі, є лише логічною функцією», – зазначає Кант, кваліфікуючи при цьому тезу «я мислю» («я існую, оскільки мислю») як емпіричне положення [9, 254–255].
 34. Так, серед множини наведених В.Декомбом в роботі «Клопоти з ідентичністю» визначень останньої оберемо для прикладу два принципово відмінні модуси ужитку терміну: (1) ідентичність позначає «Те, завдяки чому дві або декілька речей є тільки одною й тією самою річчю» (визначення, процитоване Декомбом зі «Словника французької академії») [5, 22]; (2) слово «ідентичність» використовується, коли «маємо певну річ, яка володіє чеснотою бути собою, в той час як вона ще могла б не бути сама собою або ж уже не бути сама собою» [5, 24]. В обох випадках маємо справу з ідеєю відмінності, що невід'ємним чином входить до дискурсу ідентичності.
 35. Дослівно – «як нібито»: вислів, що набуває майже термінологічного значення у філософії І.Канта.
 36. Покладання як принципу певної фундаментальної дистинкції (а не одиничного концепту) узгоджується з трансцендентальною настановою.
 37. Цей вимір значення ідентичності лежить в основі закону тотожності.
 38. Хоча зарахування картезіанської філософії до трансцендентальної лінії є певною апроксимацією і вимагає історико-філософської обережності, все ж підстави для такого ходу надає інтерпретація Гусерлем Декартового спадку, в рамках якої саме Декартові приписується започаткування «трансцендентального мотиву».
 39. За браком часу ми не будемо торкатися теми картезіанського Бога як верховного гаранта ідентичності і *ego*, і світу. Зазначимо лише, що цей сюжет має серйозне значення для феноменологічного зсуву від егологічного дискурсу до філософії Іншого, з усіма наслідками, які цей зсув має для подальшого розвитку проблеми (само)ідентичності.
 40. Ми опускаємо тут питання щодо тлумачення ідентичності в практичній царині Кантової філософії, оскільки ця тема вимагає самостійного розгляду і при цьому не входить безпосередньо до проблематики даного дослідження.

41. Звернімо увагу: Гусерль, характеризуючи Декартів «поворот до суб'єктивності», наголошує, що філософія як мудрість є «особистою справою» того, хто філософує [3, 13] (що однак ніяк не нівелює універсалістського спрямування його феноменологічної системи), а також, визначаючи «трансцендентальний мотив», говорить, що «Я-сам» («*Ich-Selbst*») є назвою останнього джерела осмислення суб'єктом самого себе і його пізнавального життя – джерела, яке водночас є джерелом усіх утворень пізнання [4, 138].
42. Яка є визначальною її (свідомості) характеристикою: аж до отождивлення («свідомість-час»).
43. В цілому можна сказати, що значення (смысл) є місцем перетину істини і цінності, а отже парадигма значення здатна поєднати в собі обидва типи ідентичності. Втім, дана тема становить самостійний сюжет для дослідження.
44. Англійським еквівалентом терміна «тотожність» у цьому контексті виступає не *identity*, а *sameness*.
45. За словами вчителя Гусерля Ф.Брентано «Відповідність, мислима в досконалості, є ідентичністю» (Цит. за: [7, 382]). У контексті трансцендентально-феноменологічного (і тим більше деконструкційного) примату принципу відмінності ця теза дає підстави тлумачити ідентичність радше як гіперболічний мінімум відмінності, ніж як тяжіння до єдності.
46. Що, звичайно, входить у суперечність з «принципом принципів» феноменології, який говорить нам про необхідність безпосередньої даності феномена, але в цьому моменті оприявнюється *внутрішня* напруга феноменологічного дискурсу, яка не в останню чергу зумовлює можливість його деконструкції в деридианській критиці.
47. Об'єкт формується, «вимальовується» на підставі роботи трансцендентального розсуду з чуттєвими – зовнішніми – даними: відмінностями. Але рівною мірою в тому самому процесі відбувається і конститування суб'єкта.
48. Одна з найвідоміших збірок деридианських текстів має назву «Маргінеси філософії» («*Marges de la philosophie*»). Кожна з праць, що входять до цієї збірки, в той чи інший спосіб ставить питання про філософську ідентичність.
49. Дериди розрізняє два модуси майбутнього: *futur* (майбутнє теперішнє) та *avenir* (прийдешнє, яке не вираховується на підставі теперішнього і відтак є однією з репрезентацій ідеї Іншого).
50. Зокрема, проблема полягає в тому, що ці питання, можливо, не є філософськими: *вже* не відносяться до філософії [6, 367]. У такий спосіб стає ще тіснішим стосунок таких запитів до «класичних» питань щодо суб'єктно-екзистенційної ідентичності, межі якої визначаються не в

останню чергу феноменами смертності та майбутнього: феноменами, що не цілком належать до власного екзистенційного простору людини, але водночас є для нього конститутивними.

51. Зокрема й питання власної філософської ідентичності, розглянутої нами вище як другий вимір проблематизації ідентичності у філософії Дерида.
52. Російському перекладу цієї назви: «Есть ли у философии свой язык», бракує точності, але втім він відображає загальний пафос сталого деридианського запитування про (само)ідентичність.

Ільїна А.В. Особливості тематизації проблеми ідентичності у трансцендентальній феноменології та в деконструкційній філософії.

У статті аналізуються способи тематизації поняття ідентичності в трансцендентальній філософії, репрезентованій концепціями Декарта, Канта, Гусерля і Дерида як найвизначальшими віхами трансцендентальної думки. Особливу увагу зосереджено на феноменологічно-деконструкційній лінії трансценденталізму. Дослідження загалом присвячено теоретичним засновкам проблеми ідентичності. При цьому демонструється, як на тере-нах деконструкційної філософії відбувається перекривання теоретичних і практичних сюжетів, пов'язаних з питанням ідентичності, що цілком узгоджується із загальною для трансцендентальної настанови тенденцією до перекривання теоретичного і практичного вимірів. Пропонується певна термінологічна уніфікація, що дає можливість розглядати поняття «готов-жність» та «ідентичність» як єдиний концепт, тим самим позбавляючи дискурс ідентичності від штучної редукції. Зазначається, що на трансцен-дентальному ґрунті відбувається взаємопроникнення таких первинно розрізнених вимірів тематизації ідентичності, як ідентичність суб'єкта й ідентичність системи. Демонструється, що проблема ідентичності є сутніс-но пов'язаною з ідеєю відмінності, примат якої, в свою чергу, є однією з визначальних ознак трансцендентального підходу. Розкриваються трансцендентальні «апорії ідентичності», що впливають з кореляції між іден-тичністю та відмінністю: проблема ідеального повторення та принцип ітерабельності; статус трансцендентального суб'єкта як носія ідентичності і відтак гаранта трансцендентальної системи мислення, котра базується на принципі відмінності. Пропонується розрізнення двох вимірів значення й розуміння ідентичності, один з яких керується дискурсом істинності (пов'язаний з логічним порядком), а інший – дискурсом цінності (пов'язаний з екзистенційним порядком). Визначаються три основні напрями постановки проблеми ідентичності в деридианській філософії: проблема ідентичності системи західноєвропейської філософської традиції, проблема власної фі-

лософської ідентичності Дерида, а також питання його національно-культурної ідентичності. Взаємопов'язаність усіх трьох напрямів розглядається як такий досвід теоретико-практичного узагальнення, що може правити за взірць цілісного підходу до проблеми ідентичності. Стверджується актуальність такого підходу в ситуації культурно-філософського сьогодення, коли концепт ідентичності виявляється настільки ж трендовим, як і не-проясненим, і відтак потребує ретельної історико-філософської проробки.

Ключові слова: ідентичність, трансцендентальна філософія, феноменологія, деконструкція, відмінність, суб'єкт, повторення.

Ilyina A. Specifics of Thematization of the Problem of Identity in Transcendental Phenomenology and Philosophy of Deconstruction.

This article analyses the ways of thematization of the concept of identity in transcendental philosophy, represented by Descartes's, Kant's, Husserl's and Derrida's conceptions as the main marks of transcendental thought. A special attention is devoted to phenomenological-deconstructive line of transcendentalism. Generally the investigation is devoted to theoretical foundations of a problem of identity. The article demonstrates, how on the ground of deconstructive philosophy an overlapping of theoretical and practical topics connected with the question of identity takes place, which accords entirely with general for transcendental attitude tendency to overlapping of theoretical and practical fields. The author propose some terminological unification, which allows to regard ukrainian notions «тотожність» and «ідентичність» as one and the same concept saving an identity discourse of false reduction. It is noticed that on the transcendental ground a convergence between such initially diverse fields of thematization of identity as identity of subject and identity of system arises. The article shows that identity problem is essentially tied with the idea of difference. The primacy of the latter is in turn one of main characteristics of transcendental approach. The «transcendental aporias» are disclosed that result from correlation between identity and difference: the problem of ideal repetition and principle of iterability; status of transcendental subject as a bearer of identity and so guarantor of transcendental system of thinking, based on the principle of difference. The author introduces a distinction between two dimensions of meaning and understanding of identity, the first of which is guided by discourse of truth (associated with logical order) and the second – by discourse of value (associated with existential order). The investigation allows to identify three main directions of setting of an identity problem in Derridian philosophy: a problem of identity of system of Western philosophical tradition, a problem of Derrida's own philosophical identity, and also a question of his national and cultural identity. Interconnection of all this directions is considered as such ex-

perience of theoretical-practical generalization that can serve as example of integral approach to the identity problem. The article affirms actuality of such an approach in today cultural and philosophical situation, when the concept of identity turns out to be as popular as vague and therefore demands of careful historical-philosophical elaboration.

Key words: identity, transcendental philosophy, phenomenology, deconstruction, difference, subject, iteration.

УДК 165-028.22

*Г.В. Ільїна,
кандидат філософських наук,
доцент КНУ імені Тараса Шевченка*

ВІЗУАЛЬНІ СТУДІЇ В ПАРАМЕТРАХ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО ПІЗНАННЯ І ФОРМУВАННЯ МИСЛЕННЯ

Сучасні дослідження візуальних типів комунікацій показали глобальні трансформації масової культури, яка рухається від друкованих засобів ретрансляції інформації до візуальних форм. Сьогодні всі сфери життя, навчання візуалізовані через соціальні медіа, кіно, телебачення, Інтернет. Соціальні, економічні, освітні параметри діяльності людина сприймає крізь призму перцептивно орієнтованих маркетингових комунікацій; на візуальних образах побудовані зв'язки з громадськістю в політиці, навчанні та суспільному житті. Сучасне «суспільство знань» водночас є суспільством споживання образів, технологія творення яких формує «візуальний поворот», що приходить на зміну «лінгвістичному». Замість мови, тексту, риторики як основи навчальних процесів і філософських дискурсів формується новий набір понять, які стають основою творення візуальних образів.

Одним із інструментів творення візуальних образів, візуальної культури пізнання є метафори, які приймають активну участь у формуванні систем культури і мистецтва. Завдяки своїм функціям метафори заповнюють «прогалини», які виникають в знанні та мисленні. За допомогою метафор філософія звільняється від надмірного абстрагування і спрямовує думку в річище, сформоване уявою і баченням. Серед філософських метафор, які мають візуальну природу і походження, можна виокремити «метафору зору», «метафору сліпоти», «метафору світла», «метафору дзеркала». Таким чином, у процесі філософського пізнання важлива роль належить візуальним образам і метафорам, які формують засоби виразності для забезпечення продуктивності освітньої теорії і практики.

Проблема «метафори» знайшла досить широке висвітлення у філософських дискурсах. Метафоричні міркування є невід'ємними частинами філософської аргументації. У працях К.Тербейна

підкреслюється, що використання метафор у філософії відіграє роль «уподібнення». Водночас «великі метафори» у процесі пізнання можуть підміняти розуміння дійсності, тому їх не потрібно сприймати буквально. Д.Коен наголошує на тому, що застосування метафор може розглядатися в якості основи для розділення спекулятивної та експериментальної філософій як двох різних видів одержання знань: метафоричні та умовні, що є атрибутами філософських дискурсів. К.Біггер вважає, що метафори можна використовувати як інструменти візуалізації в творенні понять, образів. Питанням використання метафоричних образів в контексті трансцендентного і трансцендентального напрямів пізнання присвячені праці М.Джонсона, В.Гатрі, Г.Мюллера, Г.Властоса, Дж.М. Ріста, Х.Кремера та ін. Серед спеціальних праць науковців з проблематики візуальної культури мислення і пізнання в контексті розширення відеологічного розуміння сучасної соціокультурної реальності варто виокремити праці Ж.Дерріди, М.Данесі, Г.Лакофа, П.Хетлі та ін. Разом з тим, слід зосередити увагу на візуальних метафорах, зокрема, на систематизації філософських підходів в обґрунтуванні концептуальних засад «метафори зору» в мисленні і пізнанні у генезі історико-філософських студій і контексті культурних та інтелектуальних практик соціокультурного пізнання з врахуванням метафізичних узагальнень, на основі яких формується знання і розуміння світу та людини.

У процесі свого тривалого розвитку філософія завжди використовувала метафори. У силу своєї концептуальності метафори асоціювали мислення з «візією» – баченням і зором. Тобто при використанні метафоричної мови у філософії і мистецтві створюються образи. На думку Р.Рорті, «саме образи, а не судження, саме метафори, а не твердження, визначають більшу частину наших філософських переконань» [10, 9].

Діяльність філософа – споглядання, бачення істинної сутності речей, спостереження, а ширше – використання *mind's eye* – «ока розуму» або «внутрішнього зору», описується не тільки через мову як основу мислення, але й залучає візуальні образи та уяву. «Окулярний словник» філософії, зосереджений довкола бачення та споглядання, формує візуальні метафори. При цьому абстрактні ідеї та концепції виражаються за допомогою метафор, які буквально означають речі не абстрактні, а такі, що пов'язані зі сферою чуттєвого досвіду.

У теорії «концептуальних метафор» це пояснюється тим, що будь-які абстрактні поняття передаються також за допомогою метафор. У мовному сенсі вони виражають поняття не абстрактні (наприклад, час виражається за допомогою метафор, які описують простір). Метафори походять із нашого зрозумілого і конкретного досвіду. Мислення як діяльність філософа є поняттям відстороненим, його складно описати «фізично», але можна описати за допомогою візуального словника, який оперує ясними та очевидними поняттями [9, 3]. Це зумовлено тим, що і саме зорове сприйняття можна віднести до найбільш «абстрактних» відчуттів: об'єкти споглядання віддалені від людини і відтворюються в досвіді ментально, а не безпосередньо.

Проте переважно візуальне сприйняття проходить етап абстрагування, і в пам'яті лишається лише узагальнений образ. «Око, – пояснює Б.Сандівелл, – розглядається як машина, що повинна спочатку «абстрагуватися» від можливого досвіду до того, як може бути сказано «бачити» або «зауважити» будь-що. Око, іншими словами, є не пасивним реципієнтом (і теоретизування означає один можливий спосіб культурного *poiesis*) [11, 108–109]. Отже, абстрагування у процесі споглядання перетворює його на метафору. Процес візуальної метафоризації в історії філософії можна знайти в низці ключових філософських концепцій. З одного боку, до них відносяться метафори, які апелюють до візуального сприйняття, іноді – до змістів візуального досвіду, а з іншого – традиційним є сприйняття філософської діяльності крізь призму візуальних метафор. До них можна віднести насамперед «метафору зору», «метафору сліпоти», «метафору світла», «метафору дзеркала» та ін. Відступ від темряви незнання зосереджений в акті споглядання, при якому відбувається осягнення істинного світу. Погляд, зір філософа є метафорою, яка виражає саму суть його діяльності – виходу з темряви незнання, щоб споглядати світло істини.

Візуальне сприйняття посідало особливе місце у філософських дослідженнях: зір визнавався найбільш «благородною» здібністю та найбільш прекрасним з усіх відчуттів. Візуальні інтенції з домінуванням зору зустрічаються в найбільш ранніх витоках західної філософської думки. Вже міфологічні контексти виокремлюють процес споглядання. Так, Нарцис дивиться на своє відображення;

Орфей озирається; погляд на Горгону-Медузу перетворює на камінь. Антична міфологія надає особливої ваги погляду. Осліплення є одним із символічних засобів античної драми. Сліпота Гомера приписується йому на основі сліпоти рапсодів, уява яких відкриває внутрішнє, «справжнє», бачення подій. Елліністична філософська думка була спрямована на те, щоб «побачити» невидиме, сокровенне, божественне.

Від зародження західної філософії й до нашого часу проблема сприйняття асоціювалася з можливістю людини досягнути зовнішній досвід за допомогою внутрішніх можливостей. При цьому візуальне сприйняття часто-густо виступає в якості найбільш очевидного засобу осягнення світу, і тривалий час саме воно було в центрі філософських досліджень. Виокремлення зору як «найбагороднішого» відчуття і здібності відбувається в античній філософії. Саме в цей період бере свій початок історія «philosophy of perception» – філософії сприйняття. Слово «aesthesia», яке зустрічається у Платона й Арістотеля для позначення водночас як «відчуття», так і «сприйняття», виникає у V ст. до н.е. Ранні філософи Греції не використовували поняття «aesthesia», або робили це безсистемно і випадково, на відміну від цілеспрямованого розгляду цієї проблеми у Платона й Арістотеля [6].

З усіх досліджень візуальності – як соціально-орієнтованих, так і внутрішньо спрямованих, в історії філософії, починаючи з античності, окреме місце посідає зорове сприйняття. «Для тих, хто може бачити, – зазначає Д.Леві, – зір є, з усіх різновидів сприйняття, тим, яке є первинним і домінуючим, щонайменше у здійсненні нашого повсякденного життя. Це, здається, не викликає значних суперечок. Більш проблематичним, тим не менше, є наратив, який відстоює домінування, гегемонію візуальної парадигми у культурній історії» [3].

Проблема зору у філософії включає, з одного боку, виявлення його як найбільш вагомого з-поміж відчуттів, а з іншого – як основи для сумніву, підставу для виявлення неточності, неістинності знання про світ, оскільки люди обманюються в пізнанні «видимих речей» (Геракліт). Таким чином, по-перше, візуальне сприйняття є традиційною темою філософських досліджень, по-друге, поряд з іншими відчуттями, зір займає особливу, привілейовану позицію.

У праці «Благородство зору» Г.Йонас показує значну роль ві-

зуальності, яка зароджується в добу античності, здійснюючи вплив на формування західної філософії. Він звертається до Платона, який говорив про «око душі» і «світло розуму». Своєю чергою, Арістотель на самому початку «Метафізики» пов'язує прагнення до знання, властиве природі людей, з одержаними задоволеннями від сприйняття, найбільше від зорового. Хоча ніхто з античних філософів не пояснив, які саме властивості зору підносять його над іншими відчуттями. Так, Арістотель підкреслює, що ми «насолоджуємося баченням заради нього самого, незважаючи на його корисність. Ця оцінка тільки натякає на властивості, які піднімають зір над іншими відчуттями» Відтак Г.Йонас пропонує розглядати особливості зору на основі трьох характеристик зображень (image), до яких відносяться: 1) одночасність у презентації різноманітності; 2) нейтралізація причинності чуттєвої прив'язаності; 3) дистанція у просторових і ментальних відчуттях [7, 507].

Зір, таким чином, є відчуттям найбільшої одночасності, оскільки він може охоплювати в один момент досить широку область реальності. Вищість зору поряд з усіма іншими відчуттями, таким чином, пояснює онтологічні погляди греків. Зокрема, статичність об'єкту споглядання створює специфічне темпоральне сприйняття. «Теперішнє» в такому контексті не тотожне тому, що існує безпосередньо «зараз», а є специфічним виміром, не схопленим в одній точці часу, а існуючим в контексті вічності: «Насправді тільки одночасність зору, яка розширює «теперішнє» тривалих об'єктів, допускає різницю між зміною і незмінним і, відтак, між становленням і буттям. Усі інші відчуття діють шляхом фіксації змін і не можуть зробити розрізнення. Тільки погляд, таким чином, проводить емпіричну основу, на якій погляд може започаткувати ідею вічного, яке ніколи не змінюється і завжди існує тепер» [7, 513]. Тим самим встановлюється відмінність між вічністю і темпоральністю, де «теперішнє» виступає статичною фіксацією візуальних смислів, які послідовно змінюють один одного.

Наслідком статичності візуальних смислів для стародавніх греків є неможливість наукового пояснення природи руху. Наприклад, «стріла Зенона» ніколи не рухається, у польоті вона перебуває постійно в статичному стані. Схоплена у кожен момент часу, вона перебуває у спокої в межах цього моменту часу. Будучи об'єктом

споглядання, стріла при цьому не вступає у безпосередню взаємодію з тим, хто на неї дивиться, вона не перебуває в жодній залежності щодо іншого об'єкта (глядача), який перебував би у стані спокою порівняно з нею. Вона існує у власному, незалежному, статичному вимірі, поділеному на нескінченну кількість моментів часу.

Аналізуючи античні уявлення про візуальність, М.Джей звертає увагу на те, що і давньогрецька оптика не могла вирішити проблему руху, оскільки вона розглядала промені світла як геометричні фігури, керуючись геометричною «Оптикою» Евкліда. У ній око випромінює світло, але робить це строго за законами його геометрії. Отже, темпоральний аспект зору (на противагу іншим відчуттям), виводить низку проблем онтологічного характеру.

Статичність візуального об'єкта пов'язана зі свободою вибору. Остання також зумовлює «динамічну нейтралізацію» – друге положення щодо теми зору. «Я не залучений у побачений об'єкт. Я можу за власним вибором увійти у взаємозв'язок із ним, але він може з'явитися без факту його появи, вже залученим у взаємозв'язок. Моїм баченням його жодне питання моїх стосунків з ним не є вирішеним. Ні я, ні об'єкт надалі не створює нічого, що могло б визначити спільну ситуацію. Він дає мені бути, як я даю йому бути. У цьому сенсі зір відрізняється від дотику та слуху» [7, 514].

Таким чином, існує певна статичність в акті споглядання, на противагу динамічності слуху і дотику. У ці акти сприйняття суб'єкт залучається з необхідністю. Буття, яке констатується у процесі зорового сприйняття, є відстороненим від того, хто сприймає; водночас глядач сам обирає, взаємодіяти йому з тим, що він бачить, чи ні. Відтак, тут виникає ідея об'єктивності – річ, яка сприймається, не перебуває під впливом того, хто сприймає, і саме з цієї відмінності виростає вся ідея *theoria* і теоретична істина. Отже, «динамічна нейтральність» формує у філософії ідею об'єктивності.

Властивістю візуальної орієнтації філософії є «просторова відстань», оскільки зір постає єдиним відчуттям, перевага якого лежить не у наблизеності, а у відстані: найкращий погляд в жодному разі не є найближчий погляд. Щоб отримати правильний погляд, ми беремо правильну відстань, що може варіювати для різних об'єктів і різних цілей, але яка «завжди реалізується як позитивна, відіграє особливу роль у феноменальній присутності об'єкта»

[7, 518]. Жодне інше відчуття, окрім зору, не виграє від відстані. І ми самі здатні встановити коректну відстань для найбільш відповідного споглядання певного об'єкта. Водночас, саме відстань у просторі породжує ідею нескінченності у класичній філософії. Зір відкриває певну перспективу об'єктів споглядання, в якій неможливо виявити межі.

У Платона окрім метафори «Печери», яка асоціює діяльність філософа із зоровим спогляданням світла істини, проблеми зору осмислюються і в інших аспектах. Так, у «Тімеї» Платон розрізняє створення відчуття зору, яке він поєднує з людською розумністю та душею, та інші відчуття, які він асоціює з їх матеріальними складовими. Істина втілена в ейдосі, який є видимою формою. Людське око, за Платоном, здатне сприймати світло, тому що воно має схожі властивості з джерелом світла (із сонцем). Тут постає аналогія з інтелектом, який він називає «оком розуму», та найвищою формою – Благот. Також у «Тімеї» зір постає як найблагородніше відчуття, джерело найвищої користі. «Оскільки день і ніч, круговороти місяців і років, рівнодення і сонцестояння зримі, очі відкрили нам число, дали поняття про час і спонукали досліджувати природу Всесвіту. А з цього виникло те, що називається філософією і краще за що нічого не було і не буде подарунком смертному родові від богів. Я стверджую, що саме в цьому найвища користь очей. Чи варто оспівувати інші, мало важливі блага? Як би не було, нам слід вважати, що причина, за якою Бог створив і дарував нам зір, саме ця: щоб ми, спостерігаючи круговороти розуму в небі, отримали користь для круговороту нашого мислення, яке схоже на ті, небесні. Хоча на відміну від їх незворушності, воно підвержено збуренню, а тому, зрозумівши і засвоївши природну правильність міркувань, ми повинні, наслідуючи бездоганні круговороти бога, впорядкувати непостійні круговороти всередині нас» [5, 47b–c].

Характеризуючи роль і значення зору, Платон говорить про «очі душі» («Держава», VII, 527d), і про «світло розуму» (532a) [4], а також порівнює «око» і «сонце». У нього бачення здобуває етичного сенсу. Арістотель продовжує цю традицію в праці «Про душу», де в книзі першій (980–981) говорить: «Ми цінуємо зір/бачення вище усього іншого... для всіх відчуттів зір дає нам знання й висвітлює різницю між речами» [1].

Незважаючи на це, найбільш впливова точка зору, спосіб, яким Арістотель і ця точка зору передається у спадок у головних філософських і природничо-філософських школах, є те, що зір є привілейованим, оскільки він «ейдетичний»: він є схоплюючим сутність. Хоча можна стверджувати: те, що ми осягаємо зором, для Арістотеля насправді є просто форма випадковостей, властивих поверхні субстанції, а в дійсності не сутності самій по собі, що було б більш неоплатонічним тлумаченням Арістотеля, як у Авіценні і Роджера Бекона» [8].

Зір «працює» в усіх філософських контекстах. Із зором пов'язана тема уяви. На думку Арістотеля, «оскільки зір є найбільш важливим відчуттям, то і назву свою уява (*phantasia*) отримала від світла (*phaos*), тому що без світла не можна бачити. І завдяки тому, що уявлення зберігаються [в душі] і схожі зі сприйняттями, живі істоти в багатьох випадках діють відповідно з цими уявленнями: одні – від того, що не наділені розумом, – такими є тварини, інші – від того, що їх розум іноді затьмарюється пристрастю або хворобами, або сном – такими є люди [1, 429a].

До зору Арістотель звертається в «Політиці», яку він починає такими словами: «Оскільки ми бачимо, що кожна держава є певним різновидом об'єднань, і кожне об'єднання організоване для користі певного блага., ясно – всі об'єднання є спрямовані до блага, і більше за все ці об'єднання є найвищими, й охоплюють все інше [політичні об'єднання називаються полісами], спрямоване на вище благо»... Це твердження є основою Арістотелевих аргументів «Політики» у цілому. Предмет дослідження (в даному випадку – політична філософія) описується у полі об'єктів, що сприймаються, тобто в полі бачення. Очевидність тут виступає доказом. Тому «давайте відзначимо цікавий взаємозв'язок між, з одного боку, основним підґрунтям «Політики», яке є емпіричним, і, водночас, спекулятивним висновком, який випливає з цього. У праці в абзаці, який тонко передбачає візуальне, яке своєю чергою дає собі можливість бути використаним логікою істини, простий акт споглядання генерується. Істина виглядає схопленою в її власному відображенні, в спекулярній грі між видимим, логічним і спекулятивним: між спостереженням, мовою і філософією. Для Арістотеля, з іншого боку, ця взаємодія не є проблематичною. Вона в результаті завжди приводить до яс-

ності (delon, «це ясно») [2, 97].

Античне домінування зору означало більше, ніж зведення інших відчуттів до залежних позицій; воно могло також вести до ігнорування мови у кількох аспектах. Зовнішня стосовно традиції софізму, мова вважалася «нижчою» щодо зору, як головного шляху до істини.

Узагальнюючи, можна зробити висновок, що розвиток метафізичних, наукових та соціокультурних принципів філософського пізнання зумовлює процес формування візуальних метафор, які актуалізують процес мислення. Теоретична діяльність з виявлення істинної сутності речей здійснюється не лише через систему понять і категорій, а й залучає візуальні образи та уяву. Абстрактні поняття передаються за допомогою метафор, які мають візуальну природу. Серед них виокремлюється метафора зору як основи продуктивного навчання і філософської діяльності. В історико-філософських і наукових дослідженнях зорове сприйняття в силу своєї безпосередньої даності посідає пріоритетне місце. Виокремлення зору як «благородного сприйняття» бере начало в античній філософії. Найбільш відомим прикладом використання метафори зору є алегорія «Печери» Платона. До зору як інструменту пізнання і навчання звертався Арістотель. Темпоральний аспект зору (на противагу іншим способам сприйняття) виокремлює низку проблем онтологічного характеру. Зір відкриває певну перспективу об'єктів споглядання, в якій неможливо визначити межі. Діяльність філософа здійснюється в контекстах метафори зору, який є способом філософського пізнання, навчання і освоєння світу.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Аристотель. О душе* // Аристотель. Соч.: В 4-х тт. – М. : Мысль, 1976. – Т. 1. – С.371–448.
2. *Арістотель. Політика*. – К. : Основи, 2000. – 239 с.
3. *Декарт Р. Диоптрика* // Декарт Р. Рассуждение о методе с приложениями Диоптрика Метеоры Геометрия. – М. : Издательство Академии наук СССР, 1953. – С.69–190.
4. *Платон. Держава* / Пер. з давньогр. Д.Коваль. – К. : Основи, 2000. – 355 с.
5. *Платон. Тимей* // Платон. Собрание сочинений. В 4-х тт. – М. :

- Мысль, 1994. – С.421–499.
6. *Hamlyn D.W.* Sensation and Perseption. A History of the Philosophy of Perception / D.W. Hamlyn. – L. : Routledge & Kegan Paul, 1961. – 211 p.
7. *Jonas H.* The Nobility of Sight / Hans Jonas // Philosophy and Phenomenological Research. – 1954. – Vol. 14, #4. – P.507–519.
8. *Kambaskovic D., Wolfe C.* From the nobility of sight to the materialism of touch [Electronic source] https://www.academia.edu/3146325/The_Senses_in_Philosophy_and_Science_From_the_nobility_of_sight_to_the_materialism_of_touch
9. *Lakoff G., Jonsen M.* Metaphors we lived by / Lakoff G., Jonsen M. – Chicago: The University of Chicago Press, 1980. – 192 p.
10. *Rorty R.* Philosophy and the Mirror of the Nature / Rorty R. – Princeton: Princeton University Press, 1981. – 402 p.
11. *Sandywell B.* Dictionary of Visual Discourse: a Dialectical Lexicon of Terms / Sandywell B. – 702 p.
12. *Sites of Vision: the Discursive Construction of Sight in the History of Philosophy* / ed. by D.M. Levi. – Cambridge, MA: The MIT Press, 1997. – 498 p.

Ільїна Г.В. Візуальні студії в параметрах історико-філософського пізнання і формування мислення.

Ідентифіковано концептуальні основи, принципи, субстанціональну структуру «метафори зору» в інтелектуальному вимірі філософських концепцій, в яких актуалізується проблема «візуалізації» в науковому пізнанні, мисленні та навчанні. Розкриваються основні напрями аналізу метафоризації в історико-філософському розвитку з урахуванням смислів візуального досвіду, набутого вже античною міфологією, яка надавала особливого значення погляду, з апеляцією до візуального сприйняття крізь призму візуальних метафор. Застосовуючи логіко-дискурсивний підхід, виявлено і системно обґрунтовано низку важливих філософських метафор, які мають візуальну природу: «метафора зору», «метафора світла», «метафора дзеркала» та інших. Окреслено їх функції: ідіоматичну, стилістичну, евристичну, які доповнюють процес філософського пізнання в трансцендентному і трансцендентальному аспектах. Показано, що метафори в процесі пізнання можуть піднімати розуміння дійсності, тому вони не повинні сприйматися буквально. Розглянуто алегорію «Печери» Платона в контексті становлення пізнавальної здатності споглядання, яке виконує важливу роль в процесі освоєння «розумовим зором» реального світу. Для Платона і Арістотеля зорове сприйняття вперше постає як епістемологічна проблема, оскільки

йдеться про основне джерело нашого знання про оточуючий людину світ. Приділено увагу поняттю «теорія», яке в античності означало різновид діяльності філософа – дивитися, тобто теоретизувати, що означало пізнавати і вчитися. Доведено, що «візуальність», яка вкорінена у філософії й описує філософську діяльність, постає способом філософського дослідження й асоціюється з філософським мисленням, основою творчого освоєння дійсності.

Ключові слова: метафора, пізнання, теорія, візуальність, мислення, зір, споглядання, істина, образ.

Irina H. Visual Studies in the Parameters of Historical and Philosophical Knowledge and the Formation of Thinking.

The conceptual foundations, principles, substantive structure «metaphor of vision» in the intellectual dimension of philosophical concepts are indentified, the problem of «visualization» in scientific knowledge, thinking and learning is actualized. The main directions of the analysis of metaphorization in historical and philosophical development are revealed, taking into account the meanings of the visual experience, first acquired by the ancient mythology, which attached particular importance to the view, with an appeal to the visual perception through the prism of visual metaphors. Applying the logical-discursive approach, a number of important philosophical metaphors, which have a visual nature, are shown. «Metaphor of sight», «metaphor of light», «metaphor of a mirror», and others, are systematically substantiated. Their functions are outlined: idiomatic, stylistic, heuristic, which complement the process of philosophical knowledge in the transcendental and transcendental aspects. It is shown that metaphors in the process of cognition can raise the understanding of reality, so they should not be perceived literally. The Plato's Allegory of the Cave is revealed in the context of the formation of the cognitive ability of contemplation, which plays an important role in the process of mastering the «mental vision» of the real world. For Plato and Aristotle, visual perception first appears as an epistemological problem, since this is the main source of our knowledge of the world. Attention is paid to the concept of «theory», which in antiquity meant the kind of activity of the philosopher – «to look» is «to theorize» that meant to learn and to understand. It is proved that «visual», which is rooted in philosophy and describes philosophical activity, appears as a method of philosophical research and is associated with philosophical thinking, the basis of creative development of reality.

Key words: metaphor, cognition, theory, visual, thinking, vision, contemplation, truth, image.

УДК 82-96(44):101.8

М.Д. Беркаль,
аспірант Інституту філософії
імені Г.С.Сковороди НАН України

РЕЦЕПЦІЯ ІДЕЙ НІЦШЕ В «АНТИ-ЕДИПІ» ЖЮЛЬЄ ДЕЛЬОЗА ТА ФЕЛІКСА ГВАТТАРІ

У передмові до американського видання «Анти-Едипу» [9] Мішель Фуко, наполягаючи на етичному характері цієї книги, зазначає: *«Що робити, щоб не стати фашистом, навіть якщо ти вважаєш себе бійцем революції? Як звільнити нашу мову [discours] і дії [actions], наші серця і насолоди від фашизму? Як вигнати фашизм, що відбився на усій нашій поведінці?»* [10]. У цій передмові Фуко окреслює актуальність цієї праці для своєї епохи. Але ми не помилились, якщо скажемо, що маса тем, піднятих в «Анти-Едипі» Дельозом і Гваттарі, актуальні для нас не менше, ніж у Франції 60–70-х років. Перш за все, це проблема природи самої влади (у найширшому значенні цього слова), проблема ставлення до неї. Це як тема «параноїдальності» державних машин, організованого безумства, так і тема супротиву диктатурі. У завдання цієї статті не входить дослідження актуальності цієї роботи для наших часів. Цей нарис є усього лише спробою проаналізувати один із досвідів світової рецепції філософії Ніцше на конкретній праці Жюльє Дельоза та Фелікса Гваттарі – «Анти-Едип», яка мала свої як політичні, так і ідейні передумови.

Венсан Декомб в останньому розділу праці «Той самий та інший» [пор. 2, 162] згадує, що французька філософська думка після травневого бунту 68-го року зіштовхнулася із сукупністю певних парадоксів як у осмисленні, так і в задовільному поясненні тих нещодавніх політичних подій, які, попри відсутність вагомих до того підстав, таки відбулися. Панівний на ті часи у французькому інтелектуальному просторі марксизм переконаної відповіді на травневі події 68-го не давав. Навіть Луї Альтюсер [11], намагаючись реабілітувати в очах тодішніх інтелектуалів марксизм, вимушений був послатися на «невідомі сили», які детально, крізь призму історичної діалектики, пояснити йому так і не вдалось: бунт 68-го відбувся явно не з тих причин, на які, осмислюючи подібні ситуації, посилався

сам Маркс: бунт 68-го не був спричиненим змінами між матеріальними виробничими силами суспільства і наявними виробничими відносинами. Прикладом недостатності марксистської інтерпретації цих подій може слугувати чергова ознака, на яку звертає увагу той самий Декомб: бунт 68-го був інспірований не так високими революційними ідеями; продиктований не так суто матеріальним чинником або виробничими відносинами, як натхненими нестримним жаданням критики та студентським романтизмом «легендами про повстання» паризьких бунтів XIX століття. Ця сама проблема в поясненні названих подій впливає в наступну: чим же насправді пояснюється як неповага, так і любов до влади, якщо класичних марксистських інтерпретацій вже недостатньо? Маса піднімаються не лише тоді, коли помирають з голоду: марксизм, який пояснював причинність революцій та повстань тим моментом, коли виробничі сили вступають з виробничими відносинами в конфлікт, актуальність втрачає: повстають, як свідчать події 68-го, не лише пролетарі, які у випадку революційного фіаско не мають чого втрачати. Саме така інтерпретативна недостатність панівного на ті часи у Франції марксизму і зумовила серед деяких мислителів необхідність введення до нього нових понять, доповнень, насамперед – *бажання* [désir] і *насолюди* [jouissance] як допоміжних концептів в осмисленні нової соціальної ситуації взаємин людей і влади. Очевидно, що одним із найвідоміших свідчень подібного синтезу стали праці Маркузе [12], але й ті не задовольняли французького читача, який, за зауваженням того самого Декомба [13], з творів Лакана вже знав, що *бажання* не має нічого спільного з природним імпульсом, для котрого єдиною перешкодою стає одне лише суспільство, а не сама реальність. Прирівнювання Фройдового витіснення, як це було і у фройдо-марксизмі, до соціального пригнічення відтепер не діє: за Лаканом [14], *витіснення передуює будь-яким соціальним формам пригнічення, однак саме воно їх і пояснює*. Французька філософія кінця 60-х – початку 70-х вимагала нових пояснень [15], які змогли б вдало «синтезувати» [16] марксизм (економіку) та фройдизм (бажання). Програмна праця 1972-го року Жюльє Дельоза і Фелікса Гваттарі «Анти-Едип» приймає поставлений виклик, проте не лише провадить у певний спосіб згаданий вище «синтез», а й залучає до своїх розмислів фігуру Ніцше, філософія якого стала в «Анти-Едипі»

мало не відправним теоретичним пунктом, на ґрунті якого вказані автори вибудували нову концепцію з поєднання *політики* (марксизм) із *бажанням* (фройдизм).

У цій статті ми спробуємо виокремити і продемонструвати наявні у «Анти-Едипі» Дельоза і Гваттарі *ніцшеанські* мотиви, які явно чи неявно, з посиланнями на Ніцше чи без, цю роботу перетинають та дають змогу реалізувати задуманий французькими мислителями проект. Також, для зручності викладу, ми спробуємо виокремити три моменти рецепцій Ніцше в «Анти-Едипі», а саме – *антропологічний, етичний та культурно-історичний*.

Антропологічні запозичення філософії Ніцше у розбудові «Анти-Едипа».

Відомо, що як марксизм, так і фройдизм у своїй трактовці реальності пропонують своєрідну схему відношень між обома, вичленованими ними, реальностями: марксизм – у сфері соціальній, а фройдизм – у сфері психології. Як марксизм, так і фройдизм ділять реальність навпіл, вирізняючи два світи: для Маркса ця подвійність полягає у виокремленні *економічних відносин* та *ідеології* як похідної від першої; для Фрейда – у виокремленні *бажання* та *соціального світу*, який так само вторинний щодо першого. Дельоз і Гваттарі цю подвійність бажають подолати, адже, на думку французьких авторів, не існує, з одного боку, соціального виробництва реальності, а з іншого – бажаного виробництва фантазмів. Якщо Марксові *виробничі відносини* та Фройдове *несвідоме* виступають прихованими двигунами історії і політики, то ті типи явних продуктів, які виступають не чим іншим, як їх соціальною проекцією, в самій реальності не сходяться, лишаючись один до одного байдужими: якщо дві теоретичні основи (лібідо, несвідоме та виробничі відносини), які належить синтезувати, дають різний уречевлений, явлений результат, то виникає потреба введення додаткового чинника, який пояснив би у подальшому можливість возз'єднання вже уречевлених, вторинних матеріалів як елементів видимої реальності. На цій межі і починається основний *антропологічний* блок рецепції ідей Ніцше Дельозом і Гваттарі. Дельоз і Гваттарі бажають повернути світові цілісність. Тому, поряд із *виробничими відносинами* Маркса і *несві-*

домим Фрейда, на озброєння береться концепт *бажання*. Від цього моменту соціальне виробництво як видимий результат починає трактуватись як виробництво бажань: окрім *бажання* і *соціального* не існує більше нічого. Бажаючи подолати опозицію між *свідомістю* і *бажанням*, Дельоз і Гваттарі вибудовують філософію машинного характеру останнього і вводять концепт *машини бажання*. І ця *машина бажання* починає набирати в них яскравих *ніцшеанських* відтінків: відтепер *бажання* трактується французькими авторами як *воля до влади*, *воля до міці* самого Ніцше, яка від цього часу має ще й суто *виробничий* характер: якщо *бажання* для марксиста є продуктом надбудови та ідеологій, а у фрейдиста воно не має виробничого, продукуючого характеру взагалі (окрім фантазмів та сновидінь), то *воля до влади* Ніцше набирає виробничих обрисів. Застосування Ніцшевої ідеї *воли до влади*, крізь яку, власне кажучи, індивід (несхопним для себе чином) конститується і виражається, дає можливість перенести виробничий процес із надбудови і свідомості до прихованих рушіїв, які їх і зумовлюють: бажання стає виробничим.

Поза тим, *ніцшеанський* мотив у розбудові антропології Дельоза-Гваттарі наявний і в розробці їхнього *проекту шизоаналізу*. І найкраще, як на нас, така розбудова прослідковується у відштовхуванні від суб'єкта фрейдистського. Якщо суб'єкт Фрейда лишається постійним невротиком, який протиставляє власне Я світові, перебуваючи у ситуації принципової подвійності, яку психоаналіз, власне, і покликаний зняти, то шизореальність Дельоза і Гваттарі явно фрейдизмові у цьому місці протистоїть. Річ у тому, що універсум «Анти-Едипа» має суто *машинний* характер. «Анти-Едип» так і починається, а саме – розділом про *машини бажання*. Реальність машинна. Вона складається із сукупності машин як незавершених об'єктів, сингулярностей, які, в порядку своїх силових потоків, заявляють одна одній про себе [5, 304]. Поза тим, «суб'єкт» «Анти-Едипа» так само має машинний характер. Відмінність лише в тому, що на етапі осмислення «суб'єкта» в такому розрізі з'являється проблема самої суб'єктизації. Якщо класичний, для прикладу, картезіанський суб'єкт від початку містить у собі певну ідентичність, то «суб'єкт» Дельоза і Гваттарі перетворюється на *машину бажання*, яка розчиняється в потоці лібідо, будучи від початку позбавленою будь-якого домінантного центру: такий «суб'єкт» виробляє свою

суб'єктивність у сфері різних полів. Саме тут і з'являється проблема розуміння французькими авторами як самого *суб'єкта*, так і процесу *суб'єктивації* взагалі. Ще від «Ніцше і філософії» Дельоз намагається піддати строгій критиці як свідомість, так і опозицію внутрішнього і зовнішнього у ній. У «Ніцше і філософії» Дельоз вводить концепт сил і воль, що стоять за першими, прагнучи вказану опозицію зняти. Водночас, критику свідомості він провадить передусім за допомогою генеалогії Ніцше. Відзначимо тільки одне: у контексті Анти-Едипа ми вживаємо слово «суб'єкт» у лапках, адже у цій праці, перш за все, зникає суб'єкт-об'єктне розрізнення, де про *центрованість* та опозицію *внутрішнього і зовнішнього* говорити вже не доводиться. Позаяк питання про те, чи вдалося Дельозові свого часу цю опозицію зняти і провести названу критику до кінця, стає актуальним саме у проблемі згаданої вище суб'єктивації: якщо суб'єктивація, як її розуміють Дельоз і Гваттарі, – це реєстрація інтенсивних станів, що передбачає їхнє усвідомлення та прагне їхнього повернення, вона, таким чином, передбачає і певний центр, певний осередок реєстрації. Але більш вагомим, як на нас, є те, що на цій темі відчувається *другий* вагомий вплив філософії Ніцше на французьких мислителів: якщо суб'єкт *психоаналізу* хапається за Я, демонструючи свій невротичний стан, то «суб'єкт» Дельоза і Гваттарі складається з *машини бажання* (як композиту, продиктованого силовими, лібідозними потоками) та *тіла без органів* [17] як віртуального запасу потенційних рис (про що далі), що носять аморфний, ацентричний характер і суб'єктивуються суто через зустріч з іншими *машинами*, іншими інтенсивними точками. «Суб'єкт» шизоаналізу є тільки сумою інтенсивних станів і має суто залишковий ефект: *шизофренік* заступає *невротика*. З одного боку, кожен існує настільки, наскільки єднається з навколишніми інтенсивностями, зумовлюючи свою суб'єктивність. А з іншого – кожен є тим, найбільшу інтенсивність чого він наразі переживає. Якщо ім'я кожної людини – це зона інтенсивності, то фігура Ніцше слугує для французьких філософів неперевершеним для того екземпляром: пізній Ніцше ототожнює себе самого з тими чи іншими концептуальними персонажами, якими той протягом усієї своєї філософської творчості оперував: Діоніс, Заратустра, Антихрист тощо. Під кінець життя Ніцше, кажучи інакомовно, покинув центр свого кола, перейшовши на його краї:

відтепер немає жодних підстав говорити про суб'єкт без урахування тих інтенсивних потоків і вражень, які його продукують.

Реальність Дельоза-Гваттарі є похідною конкретних випадкових сингулярностей та їх комбінацій, яку ті називають *молекулярністю*. Попри те, поряд зі згаданими випадковими сингулярностями у світі панують і певні конструкції, які ми сприймаємо усередненим поглядом, які Дельоз і Гваттарі називають *молярністю*. На нашу думку, запозичення з філософії Ніцше явні тут особливо, адже останній так само мислив світ у всій його хаотичності, розрізненості, а поняття тотожності взагалі від ранніх своїх праць критикував як фіктивне, залучаючи до того ж не лише *генеалогічний* проект, а й *викривальну психологію*, зокрема. На цьому місці можна навіть прослідкувати певну паралель між *молекулярністю-молярністю* Дельоза-Гваттарі та *сингулярною реальністю* і *метафізичною машкарою*, що має як історичне (традиція поєднувати і роз'єднувати щось так, а не інакше), так і психологічне (необхідність поєднувати у суто життєво-прагматичному, виживальному ключі) походження у філософії вже конкретно Ніцше. Звідси – і те твердження французьких авторів про те, що деякі речі можуть таки розрізнитись, тим не менше, не розрізняючись у плані іманенції. У будь-якому разі важливо те, що Дельоз і Гваттарі, логічно, пропагують вірність саме *молекулярним* утворенням (далі – детальніше), вводячи новий концепт – *безшлюбної машини*. А якщо реальність є сумою нескінченних сходжень синтезів і нескінченних розходжень конекцій, то у нас, через текучість цієї реальності, не лишається жодного права виділяти той чи інший конструкт у всій його завершеності: якщо *чоловік*, *обладунок* і *меч* являють собою образ лицаря, то у нас все одно не лишається жодних повноважень до виділення якогось *геіштальту*, окреслення рамок і примусу до утворення завершених образів [18]. Факт тотальної текучості світу і принципової незавершеності як його, так і його складників готує фундамент до радикального антиплатонізму. Ніцше зі своїми ідеями *перспективізму* та *генеалогічними* розвідками виступає для французьких авторів вкрай необхідним інспіратором: «ми живемо в епоху часткових об'єктів, цеглин і решток. Ми більше не віримо у ті фальшиві фрагменти, подібні до решток античної статуї, котрі лиш і очікують, що про них згадають та склять, щоб оформити єдність, котра була б водночас і єдністю початковою.

Ми більше не віримо ні в початкову єдність, ні в єдність остаточну» [7, 533]. У єдність не вірив ні Ніцше, ні Дельоз із Гваттарі. Те саме стосується і суб'єкта: людини як такої не існує, а існує лише її синтез з мовою, сонцем, обладунком, мечем, конем, плугом, – усе це *машини бажання*, збиті в своєрідний композит. «Суб'єкт» більше не має контуру, крізь який той себе і сприймає. На цій межі починаються суто *етичні* мотиви рецепції філософії Ніцше Дельозом і Гваттарі, а конкретніше – її специфічної радикалізації.

Етичні запозичення філософії Ніцше у розбудові «Анти-Едипа».

Якщо у людині як синтезованій *машині бажання* границі зникають, то з цієї передумови логічно виникає питання властивості їй пам'яті. Якщо моє Я як синтез має тимчасовий характер, то я перетворююсь на череду цих самих синтезів. Якщо такі конекції мають тимчасовий характер, то *я-як-машина-бажання* у своїй вільній ситуації (тут і зараз) пам'яті не маю. Вважаємо, що на цьому етапі і розпочинається головна рецепція Ніцшевої філософії Дельозом і Гваттарі у сенсі переосмислення як феномена, так і цінності *совісті* і *пам'яті* [19] як етичних понять. І запозичення ці, на нашу думку, розпадаються на два головних річища: *совісті-пам'яті* та концепта *вічного повернення* Ніцше.

Проте, перед тим, як безпосередньо перейти до двох згаданих запозичень, розглянемо новий, введений Дельозом-Гваттарі, концепт, а саме – тіло без органів, що так само має безпосередні ніцшеанські витoki.

На початку 12-го розділу II розгляду «Генеалогії моралі» Ніцше, розмірковуючи над походженням і філософією покарання, зважає на один із панівних стереотипів будь-якої історичної розвідки, а саме – звички висновувати про походження якоїсь речі, виходячи з інтерпретації її сьогоденішнього видимого результату. І як один із прикладів той наводить навіть людський орган: *«нібито око створене для бачення, рука – для хапання...»*. Але, на думку Ніцше, це не так. Організацію тіла він мислить як ситуативний і випадковий прояв *волі до влади*: кожен тілесний орган є не наслідком еволюційно-телеологічних метаморфоз, а проявом внутрішнього творчого по-

тенціалу розгортання *волі до влади*. За Ніцше, кожен людський орган як «пробна метаморфоза» відтоді отримує можливість піддаватись усе новим і новим інтерпретаціям. І справді, у «Тисяча плато» Дельоз і Гваттарі, розвиваючи концепт *тіла без органів*, цю думку продовжують, пропонуючи чи то «бачити шкірою», чи то «дихати животом» [20]. Останнє є не чим іншим, як моментом, коли тіло, перенаситившись органами, хоче їх скинути або загубити. Таким чином, *тіло без органів* є не що інше, як те саме тіло, проте відкрите на нові функціональні інтерпретації: *тіло без органів* є таким не тому, що воно не містить органів, а тому, що воно не містить органів, роль яких задана апіорі. *Тіло без органів* протистоїть не органам, а їх «природній» організації, протистоїть не органам, а організму як їхньому заданому наперед порядку. Установка Дельоза і Гваттарі на тотальне поривання структури з її функціями віддає тілесність на поталу не природі, натуральному порядку, а індивідуальному само-конструюванню, само-визначанню, конфігурації та інтерпретації. Від цього часу тіла перетворюються на ситуативні, а форми тілесності – на випадкові. Організм таким чином виступає не остаточно сконструйованим тілом, а лише як ситуативно значуща і принципово перехідна версія його конфігурації. На цьому етапі в «Анти-Едипі» і прослідковується рецепція Ніцшевого *вічного повернення*.

Річ у тому, що *машини бажання* і *тіла без органів* завжди перебувають у принциповому конфлікті і примиренні, у ситуації притягання і відштовхування, де концепт *вічного повернення* Ніцше починає інтерпретуватися в сенсі постійного повернення тих інтенсивних станів, завдяки яким і відбувається згадувана раніше *суб'єктивізація*. *Машина бажання* є, за Дельозом і Гваттарі, істинним суб'єктом машинної реальності, де остання, як вже було сказано, характеризується принциповою множинністю і тотальною невизначеністю: ніколи неможливо сказати, яка машина була першою, а яка останньою; яка машина дала поштовх, а яка його прийняла. Тим-то «суб'єкт» шизореальності і відрізняється від суб'єкта у класичному його означенні: «суб'єкт» Дельоза-Гваттарі не лише перебуває у машинній реальності, а й є *машиною бажання*, інтенсифікованою лібідозним потоком. Ось саме в такому потоці, де *«все вже одно»*, де приходить осмислення і відчуття реальності як нескінченного потоку машин, з'являється те саме *тіло без органів*. Поза тим, від-

ношення *машин бажання* і *тіла без органів*, якщо ми вірно зрозуміли, є двояким: з одного боку, між ними відбувається конфлікт, де *тіло без органів* намагається притлумити *машину бажання* (параноїдальна, як можна зауважити, ситуація класичного фрейдистського типу), а з іншого – *тіло без органів* може пропонувати себе як поле реєстрації для цих самих *машин бажання*. Про що, власне, тут йдеться? Річ у тім, що якщо ми мислимо *машину бажання* крізь лібідозний потік, як комбінацію інших машин, що не має якоїсь конкретної структури, то *тіло без органів* як експериментальний плацдарм може ці самі *машини бажання*, в силу своєї природи, структурувати (себто, стати полем для реєстрації). Звідси і три, як їх називають французькі автори, *серії зустрічей машини бажання та тіла без органів*: *перша* – *машина бажання та тіло без органів* взаємно відштовхуються, вводячи «суб'єкт» у параноїдальний стан; *друга* – *машина бажання* сприймає *тіло без органів* як експериментальну базу, крізь яку, провадячи досліди, демонструючи креативність в інтерпретації і використанні власної ж тілесності, творить простір для реєстрації своїх інтенсивних станів; *третья серія* – злиття одного з іншим так, що з певного моменту «суб'єкт» шизореальності, через зачарованість відкритими станами, віднайденими інтенсивностями, починає віднаходити новий стан, який вже ніколи не буде рівним станові попередньому. «Суб'єкт» свою ідентичність втрачає: сукупність нових позитивних інтенсивних станів ніколи не виражає завершеності, урівноваженості системи, проте уможлиблює необмежену кількість надстабільних станів інтенсивності. На нашу думку, саме ті *нескінченні ситуації*, де *машина бажання* віднаходить своє місце у *тілі без органів*, відшукуючи разом тим самим і свою структурованість, досвід пережитих інтенсивів, наснагу експериментувати над собою по-новому на «новому», вже пережитому до цього, направляючи лібідозний потік тими шляхами, які надає досвід примирення *машин бажання* і *тіла без органів*, і є трансформованим Дельозом і Гваттарі Ніцшів концепт *вічного повернення* – як постійного переживання інтенсивних станів з усією відкритістю до потенціалу *тіла без органів* у суцільному примиренні із *машиною бажання*, що принципово відкидає будь-який параноїдальний стан. *Вічне повернення* відтак – це не *вічне повернення того самого*, а *повернення «суб'єкта» шизореальності у вільний і неупереджений інтенсивний*

стан, за якого він і має єдину змогу назвати своє ім'я. На цьому етапі, логічно, на перший план виходить фундаментальне питання – *етичне*.

У згаданій на початку передмові до «Анти-Едипа» Мішель Фуко окреслює «три вороги», супроти яких було цю книгу спрямовано. Перш за все, це були «політичні аскети, бюрократи істини», що прагнули б зберегти порядок політики та її дискурсу. Другими стали психоаналітики і семіологи, що прагнули б звести все розмаїття бажання до бінарного закону структури і нестачі. Але останнім із цих ворогів став *фашизм*. Фашизм не лише у класичному (політичному) розумінні цього слова, а у сенсі індивідуальному: не лише фашизм Гітлера і Муссоліні, а й фашизм, котрий у всіх нас, що переслідує нашу щоденну поведінку, що примушує нас любити владу і бажати саме того, що над нами панує й гнітить. На початку цієї статті ми згадали, що «Анти-Едип» був покликаний розв'язати разом і проблему влади, а конкретніше – чому її бажають і поважають. Якщо поглянути на «Анти-Едип» відстороненим оком, то можна отримати враження, що Дельоз і Гваттарі під цією роботою розробляють ніщо інше, як нове розуміння лібідо та лібідозних потоків таким чином, щоб рано чи пізно не прийти до тиранії (наразі – фашизму); в порядку індивідуальної роботи і креативності надати бажанню такий вектор, щоб розпорошити його ніби по політичній горизонталі, щоб ненароком не створити певного «головуючого органу», який панував би над нами або бажав би замість нас. «Анти-Едип» – праця яскраво анти-владна, а обійтись без етики в такому разі практично неможливо. На цьому етапі і прослідковується не лише *рецепція*, а й *радикалізація* Ніцшевого вчення про етичний суб'єкт, а конкретно – у понятті *пам'яті, совісті та відповідальності*.

Проблему *пам'яті* Ніцше, як відомо, розвивав ще від ранніх своїх праць. Щоправда, з акцентом на пам'яті культурно-історичній: за висновками Ніцше, здатність до *історичного* запам'ятовування важить не більше, ніж здатність до історичного забуття. У Ніцше на сторінках «Про користь та шкоду історії...» йшлося про історичний тягар, що гальмує історичний поступ і індивідуальну культуру, зокрема. Проблему *відповідальності* той розглядає передусім на тлі розробленого ним самим *аристократичного ідеалу*: Ніцше підкреслює, що свобода аристократа (читай – *надлюдини*) є і його відповідальність як єдиний привілей, котрий бере на себе суверенний

індивід, цей «вільновідпущеник, що дійсно сміє обіцяти, цей господар своєї волі» [21]. А *совість* у Ніцше трактується переважно на сторінках «Генеалогії моралі» у парі з «*нечистою совістю*» як результатом дресирування мас протягом усієї їхньої історії, проте, опісля генеалогічної обробки, *совість* не те, що має право, а вимушена існувати як наслідок наново виробленої у собі моралі. Варто відзначити, що усі згадані нами *три поняття* у Ніцше справді трактуються головню у спектрі владно-ціннісних відносин: що *пам'ять*, що *відповідальність*, що *совість* продукуються і насаджуються владними особами або інститутами, які ті втілюють, заради підтримання що порядку, що власної влади. Усі ці співвідношення чудово вписуються у контекст інтелектуальної роботи Жюльє Дельоза та Фелікса Гваттарі. Засновки що у Ніцше, що у них, якщо буде дозволено так сказати, подібні, але результат – різний. Якщо ідеал Ніцше – *надлюдина*, свідома своїх цінностей, бажань і волі, то ідеал «Анти-Едипу» – *шизофренік*, свідомий радше у полі своїх бажань, машинного характеру реальності, що подолав у собі невротичний тип Фрейда, знявши в собі концепт «над-Я», а краще – заборону і внутрішній бар'єр до реалізації власних бажань, що і визначить рано чи пізно його як *того самого*: якщо «суб'єкт» «Анти-Едипу» існує лише як синтез конекцій, *машин бажання* і не має контуру, в який його можна було б вписати, то у ньому, як тій самій *машині бажання*, урухомленій, щоправда, лібідозним потоком, слід попередніх конекцій, череда попередніх синтезів стирається: у своїй вільній ситуації *машина бажання* пам'яті не має [22]. Так само – як і *відповідальності*, а звідси – й ідеал безпам'ятної веселості, пропонований Дельозом і Гваттарі. Істинно вільним індивідом, за Дельозом і Гваттарі, є «суб'єкт» шизореальності як суб'єкт деконструйований, суб'єкт, що сам себе породжує, будучи позбавленим *відповідальності*; що говорив би від свого імені, не запитуючи ні в кого на це жодного дозволу. Суб'єкт «Анти-Едипа» збожеволіти не боїться, адже божевілля – це відхід від достовірного Я, а останнього, як відомо, не існує: всіляка визнана нормальність – усього лише соціальна конвенція, що не має жодних онтологічних підстав.

Культурно-історичні запозичення філософії Ніцше у розбудові «Анти-Едипа».

«Анти-Едип» як програмна праця з розвінчання та переосмислення також і *капіталізму* дає свій антропологічно-етичний, представлений нами вище, фундамент для переосмислення проблем і культурно-політичних. І головна проблема *капіталізму*, як вважають Дельоз і Гваттарі, полягає у тому, що *капіталізм* як явище не лише економічне, а й культурно-політичне, мав би людей звільнити, але натомість цього не стається: пропозиція індивідуального економічного вибору не задовольняє того рівня свободи, на який претендують французькі автори. На перший погляд здається, що *капіталізм* і є тією системою, котра розв'язала б проблему репресії, домінування цілого над конекціями, випадковими потоками на основі синтезів бажання тощо; знищила б вироблені історією ритуали, ідеали і цінності в порядку їх увідношення і остаточного розчинення в прагматичі індивідуального вибору окремо взятих людей. Поза тим, це не так. На цьому етапі ми спробуємо вирізнити *два блоки*, в розрізі яких французькі автори і провадять свою критику капіталістичних систем, адже у них, як може здатись на перший погляд, йдеться не лише про вимір економічний, а й набагато ширший – вимір як культури індивідуальної, так і культури політичної – зокрема, адже в їх позиції так само прослідковуються впливи філософії Ніцше, а точніше – *нігілізму*, успадкованого від нього.

Як можна помітити, тема *нігілізму* для «Анти-Едипу» є наріжною. Проте для того, щоб продемонструвати культурно-історичні запозичення філософії Ніцше у розбудові «Анти-Едипа», належить від початку з'ясувати розуміння самої *історії* французькими авторами.

Загалом, історія в розумінні Дельоза і Гваттарі має три етапи. *Перший етап* [23] – так званий етап *кодування*, первісний етап, на якому встановлюються правила, де кожна мить – соціальна. *Другий етап* – *детериторіалізація* (як відхід від попередніх «територій», окреслень і рамок) – перехідний етап до *етапу третього* – *декодування*. Сама ж *детериторіалізація*, в розумінні Дельоза-Гваттарі, і є процесом загальної історії, що визначає основний рух *капіталізму* як способу регулювання суспільством виробництва, а етап *декодування* – це і є той етап, та капіталістична ситуація, де нібито і має звершуватись остаточне вивільнення людини [пор. 7, 155]. Поза

тим, цього не стається, адже на межі між *детериторіалізацією* і етапом *декодування* постійно домішується ще одна зайва компонента – *ретериторіалізація* як повернення до старих або встановлення нових, вигідних капіталістичній системі, територій і меж.

Здається, що виходом із цієї ситуації на індивідуальному рівні може стати ніщо інше, як ніцшеанська *генеалогія*, покликана переоцінювати всілякі моральні, традиційні та інші узагальнення в порядку історичного аналізу, викривальної психології та вірності одиничному перед загальним. І справді, Дельоз і Гваттарі на це яскраво натякають, кажучи про так звані *молекулярні* та *молярні* утворення. На їхню думку, реальність має не лише характер *машинний*, а й *роздроблено-молекулярний*: усюди панує одиничне, яке протягом історії набрало узагальнень та абстрактних понять. Як ми вже згадали, сама реальність «Анти-Едипа» *молекулярна*, проте, що стосується різних поглядів на неї, існує безліч так званих *молярних* перспектив, що фіксують реальність в усередненому ключі [24] [пор. 7, 51].

Поза тим, повертаючись до *детериторіалізації*, відзначимо, що Дельоз і Гваттарі виокремлюють окремий інститут, що має, на їх думку, репресивний характер. Той інститут, який капіталістичним шляхом не лише перешкоджає остаточному *декодуванню*, а й виховує черговий параноїдальний суб'єкт. І інститут цей – *сім'я*. Якщо Ніцше, поринаючи в глибини історії, у своїх розвідках з викривальної психології зосереджується на дорослому суб'єкті, що здатен не лише вивільняти *волю до влади*, наказувати і покоряти, а й здатен на *ресентимент* і приховану злість, то французькі автори, виходячи з фрейдистських інспірацій, ідуть ще далі, а конкретно – до самої дитини. Повертаючись до проблеми «бажання влади», з Ніцшевої перспективи можна сказати, що позитивне *бажання влади* виливається з двох причин: або в сенсі її насадження людиною іншим шляхом цілком природного розвертання її *волі до міці*, або ж – у сенсі підкорення – як переорієнтації цієї ж волі супроти себе (звідси – і так відома критика Ніцше «аскетичного ідеалу» зокрема) [25] [7, 151]. З перспективи «Анти-Едипу» *бажання влади* розпочинається ще із *сім'ї*, де примушують любити тих, хто чинить наразі, хоч і виховну, але тиранію. Але як Ніцше, так і Дельоз із Гваттарі крокують від двох спільних питань – питання *нормалізації* та *активності-реактивності* людини. Чи можлива чиста *активність*, про яку пише

Ніцше і переосмислює Дельоз, переосмислюючи самого Ніцше? Ще у праці «Ніцше і філософія» Дельоз ставить це питання, проте наразі нас цікавить одне: в загальних рисах Дельоз і Гваттарі мислять родину як батьківську тиранію, яка, *по-перше*, творить з дитини «нормальну», насаджуючи порядок і страх, накидаючи соціальне, що притлумлює потік бажання, яке французькими авторами завжди мислиться як позитивне, а, *по-друге*, логічно, вводить дитину у поле *реактивності*, ситуації, в якій та вже зобов'язана, повертаючись до лексики Дельоза-Гваттарі, протиставляти себе як *машину бажання* нормі, відтинаючи будь-який помисел про *тіло без органів* як єдиний можливий плацдарм істинної суб'єктивації і втечі від репресивної влади, яку та, примушена від народження любити сімейних тиранів, любить як ту, що звершує над нею владу, щоправда – з інших вершин.

Отже, підсумовуючи, відзначимо, що «Анти-Едип» як програмна праця Жилия Дельоза і Фелікса Гваттарі, покликана звершити подвійний «синтез» *марксизму* і *фройдизму*, звершує насправді синтез потрібний, долучаючи розвідки Ніцше. В *антропологічному* сенсі це прослідковується у зведенні *позитивного бажання з волею до влади*; у цьому сенсі так само прослідковується і радикалізація Ніцшевої філософії суб'єкта у сенсі ототожнення ацентричного суб'єкта Ніцше із «суб'єктом» шизореальності; у перегляді концепції «суб'єкта» як ситуації пережитих інтенсивних станів та концепції *суб'єктивації* як такої. У сенсі *етичному* – це яскрава рецепція *вічного повернення* як повторення інтенсивних станів; трансформації *відповідального суб'єкта* Ніцше – у *безвідповідального*; радикалізація Ніцшевої «здатності забувати» у безпам'ятство машини бажання. У сенсі ж *культурно-історичному* і *політичному* – рецепція *генеалогії* як інструменту з перегляду цінностей та легітимності повноважень тих чи інших інститутів з однією метою – розчистити простір для вивільнення власного бажання, експерименту над собою, а найголовніше – подолати *примус, фашизм і тиранію*, хоч би на яких рівнях ті себе являли.

ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ

1. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей (черновики и наброски из наследия Фридриха Ницше 1883–1888 годов в редакции Элизабет Фёрстер-Ницше и Петера Гаста). – М. : Культурная революция, 2016. – 824 с.
2. *Декомб В.* Современная французская философия: [Сборник]. / Пер. с франц. – М. : Издательство «Весь Мир», 2000. – 344 с.
3. *Ницше. Ф.* Полное собрание сочинений в 13 томах. – М. : Культурная Революция, 2012. – Т. 5: По ту сторону добра и зла. К генеалогии морали. Случай Вагнер. – 480 с.
4. *Олів'є Монжен.* Викилики скептицизму. Зміни інтелектуального пейзажу Франції / Пер. з франц. Т.Голіченко, С.Йосипенка, А.Рєпи. – К. : Дух і Літера, 2011. – 360 с.
5. Deleuze et Guattari s'exloquent... / L'île Deserte. Textes et entretiens 1954-74. – 382 p.
6. Deleuzian Encounters. Studies in Contemporary Social Issues. Edited by Anna Hickey-Moody and Peta Malins. – palgrave macmillan, 2007. – 271 p.
7. *Gilles Deleuze, Félix Guattari.* Capitalisme et schizophrénie. L'Anti-Édipe. – Paris: Les éditions de minuit, 1980. – 494 p.
8. *Gilles Deleuze, Félix Guattari.* Capitalisme et schizophrénie. Mille plateaux. – Paris: Les éditions de minuit, 1980. – 645 p.
9. Існує також і переклад цієї роботи українською: Дельоз Ж., Гваттарі Ф. Капіталізм і шизофренія: Анти-Едіп. – К.: КАРМЕ-СІНТО, 1996. – 384 с.
10. *Michel Foucault.* Dits et écrits II, 1976–1988. Paris: Gallimard, 2001 (1-ère Edition 1994). – P. 133–136 (переклад французькою)
11. *Пор. Балибар, Этьен.* Биографическая заметка // Альтюссер Луи. За Маркса / пер. с фр. А.В. Денежкина. – М.: Праксис, 2006. – С. 363–375.
12. *Пор. Маркузе Г.* Структура інстинктів і суспільство: Філософське дослідження вчення Зигмунда Фрейда. – К.: Ніка-Центр, 2010. – 248 с. (32 с.)
13. *Декомб В.* Современная французская философия: [Сборник]. / Пер. с франц. – М.: Издательство «Весь Мир», 2000. – 344 с. (165 с.)
14. *Пор. Мазин Виктор.* Введение в Лакана. – Нежин: ООО «Видавництво «Аспект-Поліграф», 2010. – 212 с. (43 с.)
15. Мішель Фуко у передмові до американського видання «Анти-Едипу», описуючи інтелектуальний клімат Франції тих часів, пише: «чи не була [революційна ситуація тих часів. – Б.М.] рухом до політичної боротьби, котра вже не підлягала візрю, означеному марксистською традицією?». Пор. Michel Foucault. Dits et écrits II, 1976–1988. Paris: Gallimard, 2001 (1ère Edition 1994). – P. 133–136.

16. Ми вживаємо тут це слово влапках, адже «Анти-Едип» синтезом у класичному сенсі не є. Це не синтез, а відцентрове перебування «між»: досліджуючи відношення між Едипом і капіталізмом, Дельоз і Гватарі перебувають саме у нексусі, зв'язці між психоаналізом і марксизмом, вони уникають редукції як економічного виробництва до марксизму, так і економічного виробництва – до психоаналізу.
17. *Тіло без органів* ми розумітимемо як запас потенційних, віртуальних можливостей щодо зустрічі і переживання різного роду інтенсивних станів, а звідси – і заклик Дельоза експериментувати над собою. Дуже схожу позицію мав і Ніцше, розглядаючи не лише себе, а й власну філософію як експеримент.
18. Однією з найкращих, на нашу думку, демонстрацій міркувань Ніцше щодо цього є тема «феноменалізма внутрішнього і зовнішнього світу» із «Волі до влади», а конкретно – 485 пункт цієї праці. Ніцше зазначає, що суб'єкт є не що інше, як віра у певну єдність окремих моментів найгострішого відчуття реальності. Пор. «Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей (черновики и наброски из наследия Фридриха Ницше 1883–1888 годов в редакции Элизабет Фёрстер-Ницше и Петера Гаста). – М.: Культурная революция, 2016. – 824 с.» (333 с.)
19. Першу потужну критику пам'яті Дельоз розвертає саме у «Ніцше і філософії», де репрезентує її природу, по-перше, крізь реактивний комплекс свідомості, нігілізму та дію реактивних сил. Здатність забувати в такому сенсі – це звільняти грубу кору чуттєвості, вивільняючи простір самореалізації активних сил. По-друге, пам'ять протиставляється вічному поверненню і *amor fati*. Усі три критики чудово пояснюються через викладену тим самим Дельозом у «Ніцше і філософії» «гру у кості», де кожен наступний кидок визначається не через пам'ять невдачі попереднього результату, а крізь мужню відкритість на випадок та любові до долі.
20. Пор. 8. Gilles Deleuze, Félix Guattari. *Capitalisme et schizophrénie*. Mille plateau. – Paris.: Les éditions de minuit, 1980. – 645 p. (P. 97). У цій праці, що побачила світ за 5 років після «Анти-Едипа», дається більш розлоге висвітлення цього концепту, але суть лишається та сама.
21. На нашу думку, саме питання *надлюдини* і розв'язує одне з найбільш суперечливих питань стосовно позиції Ніцше щодо *свободи волі*: за Ніцше, *свобода волі* є остільки, оскільки вона завойовується і культивується.
22. На цьому місці може виникнути цілком логічне запитання про те, а чи можливо, щоб «суб'єкт», хоч би як його розуміли Дельоз і Гватарі, зовсім не мав би пам'яті? На нашу думку, відповідь на це запитання бу-

ла б подібною до відповіді і на те, чи можливий у тому самому сенсі «суб'єкт» абсолютно безвідповідальний. Ми ж бачимо розв'язання цієї проблеми лише в одному ключі: тут виникає потреба вводити розрізнювальний елемент у переживання як власної *пам'яті*, так і *відповідальності*. Від пам'яті і відповідальності остаточно позбавитись не можна, проте завжди можна, переживаючи ці феномени, вводити розрізнення між самою *пам'яттю* і *пам'яттю, якщо та огрублює «кору моєї чуттєвості»*. Те саме стосується і відповідальності: можна розрізнити відповідальність у грубому її стані та відповідальність як продукт реактивних сил, нав'язаних мені «ззовні».

23. Ось тут, повертаючись до головного завдання «Анти-Едипа» як подвійного (а краще – потрійного) синтезу марксизму і фрейдизму, можна провести яскраву паралель між *кодуванням* Дельоза-Гваттарі і нарощенням «надбудови» Маркса та «едипізації», утворення на історичному рівні Фройдового «над-Я».
24. Як на нас, у цьому сенсі прослідковуються не лише яскраві впливи Ніцшевої генеалогії, а й археології, генеалогії самого Мішеля Фуко. У цьому сенсі, на прикладі його робіт, за логікою «Анти-Едипа», *безумець* як фігура виступав би *молярним* конгломератом, адже він складається з інших *молекулярних* утворень (маргінал, повія, злочинець), що з часом у певний спосіб віднайшлисвій поняттєвий синтез. Себто – утворили чергову молярність.
25. Ніцше так само багато говорить і про причину *стадну*, але наразі нас цікавить суто *позитивне* бажання влади, про яке говорять Дельоз із Гваттарі.

Беркаль М.Д. Рецепція ідей Ніцше в «Анти-Едипі» Жилья Дельоза та Фелікса Гваттарі.

У статті досліджується рецепція ідей Ніцше в «Анти-Едипі» Жилья Дельоза та Фелікса Гваттарі. Насамперед, у статті розкриваються три моменти цієї рецепції, що пролягають у антропологічному, етичному та культурно-історичних полях. Прослідковуються впливи філософії Ніцше на розуміння французькими авторами проблеми суб'єкта; досліджуються головні понятійні трансформації деяких засад філософії Ніцше у концептуальному апараті Дельоза і Гваттарі.

Ключові слова: Ніцше, «Анти-Едип», Фелікс Гваттарі, Жиль Дельоз, суб'єкт.

Berkal M. Reception of the Nietzsche's ideas in «Anti-Oedipus» by Gilles Deleuze and Felix Guattari.

The article researches the reception of the ideas of Nietzsche in «Anti-Oedipus» by Gilles Deleuze and Felix Guattari. First of all, the article reveals three points of this reception, which lie in anthropological, ethical and cultural-historical spheres. The influence of Nietzsche's philosophy on the understanding of the subject by the French authors is followed; the main conceptual transformations of some fundamentals of Nietzsche's philosophy in the conceptual apparatus of Deleuze and Guattari.

Key words: Nietzsche, Anti-Oedipus, Felix Guattari, Gilles Deleuze.

УДК 340.122:316.324.8:005.334

*М.Д. Артемчук,
аспірант КУТЕП*

ЛОКАЛІЗАЦІЯ ПРИРОДНОПРАВОВОГО ДИСКУРСУ ПІД ВПЛИВОМ СОЦІО-КУЛЬТУРНИХ ВИКЛИКІВ СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА РИЗИКУ

У глобалізованому світі внутрішнє право держав і міжнародне право міцно переплітаються. Сьогодні практично в будь-якому питанні вони діють у тісній взаємодії. Глобалізація – закономірний, навіть неминучий наслідок світового прогресу. Під глобалізацією неможна розуміти просто економічний або ринковий феномен. Це набагато глибший процес або сукупність процесів, які значною мірою змінюють спосіб життя в різних сферах, зокрема й у сфері прав людини. Глобалізм політики і економіки доповнюється глобалізмом спроб забезпечення прав особистості. Диверсифікація концепції універсалізму припускає створення умов і бази для кореляцій підходів і трактувань.

Проблематика прав людини та громадянина у філософському дискурсі ХХ–ХХІ століть найтіснішим чином пов'язувалися з розробкою широкого кола питань, що стосувалися з'ясування специфічних засад соціального буття індивіда, його місця в системі суспільних зв'язків. Йдеться про праці провідних філософів сучасності: К.О.Апеля, І.Берліна, А.Веллмера, В.Віндельбанда, Г.Гадамера, Ю.Габермаса, М.Гайдегера, А.Гелнера, Х.Йонаса, Е.Кассіра, Е.Левінаса, Г.Ломанна, Н.Лумана, П.Рікера, Г.Ріккорта, Дж.Ролса, Р.Рорті, П.Слотердайка, Е.Тоффлера, Дж.Шарпа, В.Франкла, М.Френча, Е.Фромма, М.Фуко. У цих працях наполегливо порушується питання про сутність, природу та межі прав людини (відповідальність), усвідомлюється небезпечна загроза антропологічної кризи, неспроможність людини пристосуватися до несприятливих наслідків власної нерозумної діяльності (ситуація абсурду), трансформації неконтрольованої поведінки індивіда в охлократичну діяльність («руйнівна свобода»).

Метою статті є теоретична розробка соціо-політичної сутності проблеми локалізації прав людини в епоху глобалізації.

У статті вперше відзначено, що внаслідок переходу суспільства до постмодерна, права людини охарактеризувалися поступовою відмовою від пошуку єдиного переліку загальних правил для всього людства (Декларація прав людини), та від пошуку ідеї загальної цінності, що об'єднала б всіх людей під одним прапором, та поступовим приходом до світу ситуативної моралі, мінімізації правил для окремо взятих випадків, суспільств, груп.

Розширення концепції прав людини передбачає рух фактично двома напрямками: за рахунок трансформації соціальної структури суспільства і розвитку способів взаємодії, а також у процесі технологічного розвитку і розширення самого поняття «людина». Трансформація соціальної структури суспільства передбачає зміну суспільного сприйняття в раніше неприйнятних питаннях, виникнення неонорм права на базі розвитку і розширення форм взаємодії. Яскравим прикладом останніх років є ЛГБТ-спільноти, питання про права яких є актуальним у сучасному медійному просторі. Форма соціального вираження, раніше будучи неприйнятною в інфополі та серйозному науковому дискурсі, тепер займає вагоме місце в дискусії про права людини, дослідники та представники якої наводять, зокрема, природне право як аргумент.

Також зазначимо, що в результаті процесів глобалізації держава перестає бути єдиним джерелом захисту прав людини. Розвиток систем зв'язку і транспорту значною мірою знизили можливості урядів контролювати потоки інформації, знань та ідей і розширили можливості груп людей з подібними переконаннями організовуватися незалежно від державних кордонів, що сприяло розвитку міжнародних неурядових організацій і виникненню міжнародного, або глобального, громадянського суспільства.

Проблеми в галузі прав людини, породжувані глобалізацією, перебувають під увагою Генеральної Асамблеї ООН, яка регулярно приймає резолюції, озаглавлені «Глобалізація та її вплив на здійснення в повному обсязі всіх прав людини».

У цих резолюціях, крім іншого, вказується, що глобалізація не лише є економічним процесом, а й має соціальні, політичні, екологічні та культурні аспекти, які впливають на здійснення в повному обсязі всіх прав людини. У них відзначається, що, хоча глобалізація відкриває широкі можливості, благами користуються досить

нерівномірно, як нерівномірно розподіляються і витрати. Вирішення проблем, породжуваних глобалізацією, тісно пов'язане з реалізацією всіх прав людини.

Професор соціології Чиказького університету Саскія Сассен йде трохи далі й порівнює прерогативи держав з прерогативами наднаціональних інститутів. Вона вводить поняття «економічне громадянство» та зіштовхує між собою права людини й громадянські права. Більше того, дослідниця робить це з певним викликом: «я використовую конструкт економічного громадянства, – пише Сассен, – щоб деконструювати саме поняття громадянства, що стало спірним і як конструкт, і певною мірою, як інститут» [1, 168]. Парадоксальність цієї позиції має свою логіку. Неузгодженість політичних і соціальних прав від самого початку супроводжувало становлення громадянського суспільства, і навіть держава загального благоденства в постіндустріальному світі постала перед обличчям серйозної кризи. У процесі глобалізації, на думку автора, громадянство, а з ним і традиційні уявлення про права, піддається дедалі більшій ерозії і як категорія права, і як інститут держави. Коли досліджуваний філософами світ розширився за рахунок майже сотні країн, що розвиваються, стало зрозуміло, що європейська ідея природного права аж ніяк не універсальна і що в традиційних суспільствах і раніше головним інструментом соціального зчеплення залишаються сімейні та кланові зв'язки. Але і в постіндустріальному суспільстві життя громадян багато в чому відхиляється від стандартів природного права.

Так само американський соціальний мислитель Е.Тоффлер розробив концепцію переходу до нової цивілізації «третьої хвилі», названу ним «практопією» [3]. Автор поглиблює розуміння змін, аналізує їх сутність, спрямованість, закономірності, породжувані змінами конфлікти на різних у рівнях – від міжособистісного до соціетального. У центрі уваги вченого перебуває система влади сучасного суспільства та її трансформація, масштаби якої засвідчують, що людство, а з ним і уявлення про природу людини, її права, вступило в новий період розвитку. Е.Тоффлер наводить як приклад різні соціальні групи, які оперуючи соціальними зразками, що привертають антидемократичні сили, мають під собою різну основу – релігійний фундаменталізм, екофашизм, расизм, проте

всі вони несуть обмеження прав людини, порушення свободи віросповідання та загрозу праву приватної власності, докорінну зміну уявлень про саму людину та її права [4]. Якщо суспільство в стабільному стані значною мірою застраховане від наслідків діяльності подібних груп, то пережитий нині перехідний момент супроводжується розбалансованістю та зміщенням структур, створює небезпечний ґрунт для «втління в життя високоінтенсивних агресивних ідеологій» [5, 254]. Суспільство постає на межі питання «що є людиною?» та, відштовхуючись від різноманіття відповідей на нього, формулює концепт природного права, що відповідає такому концепту людини.

У 1973 р. відомий американський учений Д.Белл у праці «Майбутнє постіндустріальне суспільство. Досвід соціального прогнозування» [7] висунув концепцію переходу західного суспільства, що характеризується як «індустріальне суспільство», в постіндустріальну стадію, яка отримала назву постіндустріального суспільства. Хоча Белл розглянув чимало його рис, які через два десятиліття справді проявилися, сам термін не був розшифрований. Подібно до того, як термін «доіндустріальне суспільство» вимагає розкриття свого змісту (аграрне, традиційне), постіндустріальне суспільство потребує розкриття своєї суті. Приставка «пост» свідчить лише про те, що це суспільство, яке приходить слідом за індустріальним, після нього.

Технологічний розвиток ставить перед філософією питання про виникнення нової плеяди прав, одним з яких є, зокрема, право на інформацію, та захисту своїх прав у всесвітній мережі.

Проблема права на інформацію останнім часом активно дискутується науковцями. В одному з варіантів це питання розглядається як право на отримання інформації. Зокрема, І.Тіновицька відзначає, що право на інформацію в загальноприйнятому розумінні – це право на отримання різного роду даних і відомостей, необхідних для виконання всіх життєвих функцій як кожної людини окремо, так і різних об'єднань людей, суспільства в цілому, усіх його структур [2, 29–41]. Зазвичай, під правом людини і громадянина на інформацію розуміють право будь-кого шукати, отримувати, передавати, виробляти будь-які відомості про факти, події, процеси і явища будь-яким законним способом.

Право на інформацію сформувалося в процесі зростання ролі інформації в суспільному житті й усвідомлення її значущості для окремої людини. Американський дослідник С.Вієрементрі вирізняє як концептуальне посилення в оформленні права на інформацію, право людини спілкуватися із собі подібними, здійснюючи постійний обмін інформацією [9].

Інформація може бути затребуваною й використовуватися для реалізації безлічі різноманітних цілей. Відповідно, право на інформацію буде актуальним і необхідним для всіх суб'єктів, що беруть участь в інформаційних процесах рівною мірою. Проте стосовно сформульованої концепції основного конституційного права на інформацію суб'єктом виступає фізична особа – людина у своїй особливій соціальній якості учасника комунікаційних процесів.

Основна дилема в сучасному розвитку концепції прав людини – зберегти права людини в їх традиційному вигляді або впустити всередину «людини» надлюдські та квазілюдські сутності й надати їм рівні з людиною права.

Перше питання полягає в тому, чи володіє правами людини будь-який вільний агент, розумність якого не піддається сумніву. Перше питання виявляє проблему визначення того, що таке людина. Трансгуманізм перетворює не тільки правові відносини. Трансгуманізм перетворює самі підстави права як такого. Людину створив Бог, або природа, – що не має принципового значення для природного права, оскільки і в першому, і в другому випадку джерело походження людини знаходиться поза ним. Коли ж ми говоримо про те, що людина перетворює власну природу, то маємо на увазі штучну природу людини.

Як це може відбуватися? Якщо з'являється людина, яка має, наприклад, нові здібності (отримані генетично і за допомогою імплантації біотехнічних пристосувань у тіло), то в той самий момент люди перестають бути рівними, і ця нерівність є непереборною ніякими соціальними механізмами. Це означає, що нові люди мають більш широкий перелік можливостей-прав, ніж архаїчні люди. Відносини дискримінації тут є похідними від нових можливостей. У цьому сенсі трансгуманізм у галузі права неминуче тягне дискримінацію природних прав і розширення позитивного права.

Друге питання полягає в тому, на що поширюються права

людини. Чи має людина право на власне тіло, власний геном, власну психіку (свідомість і несвідому частину психіки). 13 червня 2013 року Верховний суд США постановив заборонити патентування природної ДНК, але дозволити вважати синтезовану ДНК об'єктом інтелектуальної власності. Друге питання виявляє проблему предметної сфери прав людини, як вона раніше не ставилася: чи все в людині належить їй? Наприклад, геном людини від самого початку не належав їй, тому що людина не має влади над результатами продовження роду протягом декількох поколінь. А це значить, що змінений за її волею геном в її дітях може через кілька поколінь дати потомство з непередбачуваним генетичним кодом.

Таким чином, генетичний код належить людству, а не окремій людині. Ніякі ділянки генетичного коду не можуть бути присвоєні ніякою корпорацією, навіть якщо вона змінила цей код. Корпоративною власністю може бути лише знання та технологія таких генетичних змін. Звідси в розуміння права долучається мораль, яка говорить, що спроби партикулярного присвоєння генетичного коду людини руйнують цілісність геному як природного досягнення (Божественного задуму), а відповідно й людину як таку.

Третє питання полягає в тому, чи можуть у людини бути конкуренти в правовому полі. Наприклад, раніше було зрозуміло, що авторське право передбачає автора, і це є жива конкретна людина. Тоді як природне людське право на творіння належить людині, позитивне авторське право не лише на відтворення авторського продукту (копіювання), а й на створення авторського продукту, може належати не тільки людині, а й корпорації. Третє питання ставить перед нами проблему відчуження природних і позитивних прав у людини. Це справді серйозна проблема. Якщо до другої половини XX ст. було лише два суб'єкти, які оскаржують у людини право на турботу про права – держава та наддержавні інституції (проте утворені з самих держав), то до кінця XX ст. таких суб'єктів стало три: держави, наддержавні організації, плюс корпорації. Трансгуманізм у цілому висуває людству фундаментальні виклики, які стосуються такого рівня спільності, що для розуміння, утвердження та захисту прав людини вже буде недостатньо традиційних колективних суб'єктів (суспільство, нація, республіка, держава, наддержавні структури).

Зворотним боком різноманітності культур і повального роз-

ширення прав людини є протилежний процес згортання прав в окремо взятих регіонах і групах, проведення локалізації права, зокрема й за допомогою позитивних норм. У контексті глобалізації ця тема пов'язана з проблемою збереження культурної ідентичності. Що значить збереження культурної ідентичності у цій новій ситуації? У цій новій ситуації виникає виклик існуючим культурним традиціям, і культура повинна якось на нього реагувати. При цьому ресурси адекватного реагування можуть бути різними у різних культур. Різні країни по-своєму втягуються у процес глобалізації. Якись із них при цьому виявляються відкинутими на узбіччя руху в межах цього процесу. Виникла ціла група країн, про які говорять як про такі, що не відбулися.

Глобальна культура не може витіснити культурне розмаїття. І тому виникає альтернативний рух – локалізація. Паралельно глобалізації відбувається дедалі більша локалізація, або виокремлення індивідуальних культур. Зокрема У.Бек з цього приводу висловлюється: «глобальна взаємозалежність і ризики, доступні пізнанню, змінюють суспільну та політичну якість національних суспільств. Саме це визначає особливість космополітизації: вона є внутрішньою, тобто такою, що впливає зсередини національних суспільств або локальних культур, вона також є самістю – як завжди деформованою – й виникає у національній свідомості. Так само змінюються підвалини повсякденної свідомості та ідентичності. Теми, які мають глобальне значення, стають інтегральною частиною повсякденного досвіду та «моральних життєвих світів». Вони ставлять під сумнів форми національної свідомості та інституцій» [6; 29-41].

У цьому дусі дослідник П.Слоттердайк пропонує світовій спільноті гібридні вирази «глокальне», «глокалізувати», «глокалізація» [8; 36]. Усі вони відображають помилки, притаманні дискурсу глобалізації. Помилка, на думку вченого, полягає в тому, що зв'язок між глобальним та локальним установлюють на прикладі зв'язку між точкою та полем, там, де відбувається таке, локальне неминує розглядати так, нібито воно є однорідним з глобальним. Інтерпретація локального актуалізує проблематику обжитого простору, солідарності, миролюбності та альтруїзму. Тривале проживання створює практику відданості місцю, яку, на думку Слоттердайка,

може повернути «реакційне просторове мислення», що чинить опір тенденціям глобалізації. Разом з опором глобалізації та підсиленням локалізації виникають обмежені простором, групою, культурою особливості застосування права залежно від приналежності до цієї локальності людини та уявлення про неї та її права.

Отже, в умовах мультикультуралізму та глобалізації змінюється співвідношення індивідуальних, групових, колективних та загальних прав. Якщо раніше в умовах протистояння політичних систем соціалізму та капіталізму було традиційним розмежування (в тому числі протиставлення) прав індивідуальних та колективних, то в сучасних теоріях полярність цих класифікацій пом'якшується (аж до синтезу ряду індивідуальних і колективних прав) та доповнюється новими типологіями прав.

Кожне право, як і покоління (або група) прав, на нашу думку, формується в історії людства у відповідь на виклики часу й епохи (революцій або реформ, та ін.). Так, і в сучасному світі відповіддю на виклики XX–XXI ст. стали, з одного боку, теоретичне і практичне оформлення загальних прав, а з іншого – тенденція до певного синтезу, узгодження індивідуальних, групових, колективних та загальних прав в умовах мультикультуралізму.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Сассен, С.* Приведение глобальной экономики в действие: роль национальных государств и частных факторов // *Международный журнал социальных наук.* – 2000. – № 28. – С. 167–175.
2. *Тіновицька І.Д.* Право на інформацію та механізм його реалізації // *Законодавчі проблеми інформатизації суспільства: Праці ВНИИСЗ,* 1992. – Праці 52. – С. 29–41.
3. *Тоффлер, Э.* Третья волна, 1980. – М. : АСТ, 2010. – 784 с.
4. *Тоффлер, Э., Тоффлер, Х.* Война и антивоенная, 1995. – М. : АСТ, 2005. – 416 с.
5. *Тоффлер, Э., Тоффлер, Х.* Революционное богатство, 2006. — М. : АСТ, 2007. – 576 с.
6. *Beck, Ulrich & Grande, Edgar* (2010) «Varieties of second modernity: extra-European and European experiences and perspectives» *British Journal of Sociology*, Vol 61, Issue 3.

7. Bell D. The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting. New York : Basic Books, 1973.
8. Sloterdijk P. In the World Interior of Capital: Towards a Philosophical Theory of Globalization, translation by Wieland Hoban, Cambridge, Polity Press, 2013.
9. Weeramantry, C.G., The Slumbering Sentinels: Law and human rights in the wake of technology (Ringwood, Victoria, Australia and Harmondsworth, Middlesex, England: Penguin Books, 1983).

Артемчук М.Д. Локалізація природноправового дискурсу під впливом соціокультурних викликів сучасного суспільства ризику.

У статті відзначено, що внаслідок переходу суспільства до постмодерну, права людини охарактеризувалися поступовою відмовою від пошуку єдиного переліку загальних правил для всього людства (Декларація прав людини), та від пошуку ідеї загальної цінності, що об'єднала б усіх людей під одним прапором, та поступовим приходом до світу ситуативної моралі, мінімізації правил для окремо взятих випадків, суспільств, груп. Доведено, що соціальний прогрес створює нову природно-правову дійсність через осмислення відповідальності, моральності дій людини, етичного мінімуму її поведінки, розширення кола питань, яких у своїх діях торкається людина, та втілення цих процесів у створенні нових норм та інститутів, що діють у новій природно-правовій моделі, онтологізуючи наявну сформовану природно-правову дійсність. Прикладом такого інституту представлено інститут омбудсмена. Визначено, що природне право передбачає відповідальність, яка покладається на особу. У цьому контексті поняття відповідальності характеризує позитивне соціальне ставлення особи до своїх вчинків. «Стримувальний» ефект відповідальності стосується не лише свавільних протиправних дій, що зазіхають на права інших членів суспільства, він передбачає право самореалізації особи шляхом встановлення відповідальності перед суспільством за наслідки своїх вільно обраних дій. Суб'єкт обмежує свої права для необхідності гармонізації життя в соціумі.

Ключові слова: суспільство, постмодерн, ситуативна мораль, етичний мінімум, правова дійсність, соціальний феномен, онтологізація права

Artemchuk N. Localization of the natural right discourse under the influence of the sociocultural challenges of modern risk society.

Globalization is a natural, even inevitable consequence of global progress. Globalization can not be understood simply as an economic or market phenomenon.

It is a much deeper process or a combination of processes that significantly change the way of life in various spheres, including in the field of human rights. Globalism of politics and economics is supplemented by the globalization of attempts to secure the rights of the individual. The diversification of the concept of universality involves creating conditions and a base for correlations of approaches and interpretations.

The article deals with the problem noted that as a result of the transition of society to postmodern, human rights were characterized by a gradual refusal to seek a single list of general rules for all humanity (the Declaration of Human Rights) and the search for an idea of common value that would unite all people under one flag and gradual advent in the world of situational morality, minimizing the rules for individual cases, societies, and groups. It is proved that social progress creates a new natural-legal reality through the comprehension of responsibility, the morality of human actions, the moral minimum of his behavior, the expansion of the range of issues that in his actions relate to man and the embodiment of these processes in the creation of new norms and institutions operating in a new naturally legal models of ontologizing existing existing natural-legal reality. An example of such an institution is the institution of the ombudsman. It has been determined that natural law provides for liability that lies on a person. In this context, the concept of responsibility characterizes the positive social attitude of the person to his actions. The «deterrent» effect of liability concerns not only arbitrary wrongful acts that infringe upon the rights of other members of society, it provides for the right to self-fulfillment of personality by way of.

In the conditions of multiculturalism and globalization, the ratio of individual, group, collective and common rights is changing. If earlier in the conditions of confrontation between the political systems of socialism and capitalism there was a traditional distinction (including opposition) of the rights of individual and collective, then in modern theories the polarity of these classifications is mitigated (before the synthesis of a number of individual and collective rights) and is supplemented by new typologies of rights.

In our opinion, every right, like generation (or group) of rights, is formed in the history of mankind in response to the challenges of time and of the era (revolutions or reforms, etc.). Yes, and in the modern world, the answer to the challenges of the twentieth century. theoretical and practical design of common rights, on the one hand, and the tendency towards some synthesis, the consent of individual, group, collective and common rights in the conditions of multiculturalism.

Key words: society, postmodern, situational morality, ethical minimum, legal reality, social phenomenon, ontologization of law

УДК 140(4+540)

О.В. Кіхно,
кандидат філологічних наук,
старший науковий співробітник Інституту
філософії імені Г.С.Сковороди НАН України

ДИХОТОМІЯ ІСТОРІОСОФСЬКИХ ТА ЕВОЛЮЦІОНІСТСЬКИХ ВИМІРІВ У ЄВРОПЕЙСЬКІЙ ТА ІНДІЙСЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ

Перш за все необхідно відмітити, що звичайно в історії філософської думки історичні та еволюційні виміри та відповідні моделі світобачення виникають не одночасно. Можна вважати, що історичний інтерес супроводжує людство від самих початків, але треба зауважити, що народження історизму як світогляду кульмінує в ідеології Історичного Прогресу аж десь у XIX ст., а вже після цього несподівано, ніби Афіна з голови Зевса і так само, як і вона, у доволі озброєному вигляді з'являється концепція еволюції.

Можна виділити декілька історично-послідовних варіантів бачення людиною буття інших людей та й всього світу взагалі. Перший – це *Світ-як-Статика*. У такому світі якісно нічого не змінюється і така візія притаманна перш за все різним формам буденної свідомості. Ніщо не є новим під місяцем, як все було, так все і буде, все повертається «на круги своя» – такий погляд поетично оспіваний Еклезіастом. Але й значно більш рафінований науково-природничий світогляд, що спирається на такі фундаментальні науки про «неживе», як фізика, хімія та навіть астрономія, не просто базується на загалом статичному баченні речей, а й, можливо, психологічно культивує його, робить ще міцнішим та «герметичним» для інших варіантів бачення.

Динамічний світогляд, що протистоїть статичному проходить, очевидно, декілька стадій становлення. Багатьом стародавнім міфологіям і філософським системам, які узагальнювали давній міфологічний досвід, властивий циклічний погляд на світ. *Світ-як-цикли* переживає відповідно чотири, або й більше часових періодів – від Золотого віку до Залізного в еллінських міфах, від Сатія-юги до Калі-юги в індійських, а потім Колесо Часу знову, скоріше за все

повторить ці самі чотири періоди. Такий погляд притаманний також багатьом близькосхідним міфологіям та міфологіям доколумбової Америки. У дуже зміненому вигляді він відображається в деяких історіософських побудовах, що нас цікавлять – від теорії циклів культури та цивілізації та теорії культурно-історичних типів або мета- культур Віко, Данилевського, Шпенглера, Леонтьєва до історіософських побудов власне ауробіндівського «Людського циклу».

Ще один підхід: *Світ-як-Літопис*. Він притаманний часто більш антропоцентричному погляду на реальність. У центральному фокусі тут світ людини, літописці-хронікери старанно перераховують та нанизують одні на інші події, не турбуючись зв'язувати їх якимось смисловою та логічною послідовністю, або роблячи це спорадично. Це первинний історичний світогляд і Шпенглер у «Присмерку Європи» намагається навіть протиставити культурні світи, які зацікавлені у фіксації різноманітних історичних деталей, такі як культури Китаю або Єгипту, культурним світам, що менш цікавляться точністю історичних фактів і дат, як-от, наприклад, індійський та грецький культурам. Парадигми *Світ-як-Літопис* та *Світ-як-Цикли* виникають і розвиваються майже одночасно, грецька метакультура навіть більш історично юна порівняно зі східними. Якщо домінування циклічних концепцій якимось пов'язане з більшою «поглинутістю» культури природним світом з його природними, астрономічними і навіть астрологічними циклами, то надуважна літописна фіксація минулих подій очевидно пов'язана із взагалі більшою прив'язаністю до минулого та людського минулого, з особливою вірою в безсмертя душі і увагою до світу предків – як відомо, саме ця риса особливо вирізняла серед інших єгипетську та китайську релігії і, зокрема, в Китаї, зробила на тисячоліття актуальним конфуціанський консерватизм.

Значно більше динаміки несло у собі ветхозавітне біблійське одкровення, оскільки в ньому були закладені аж три взаємозалежні історіософські концептуали. Книга Буття говорить про шестиденне, або шести-епохальне, якщо прийняти потрактування Василя Великого, поетапне творення всього сущого. Це вносить щось принципово нове у світосприймання порівняно з циклізмом або історичною прив'язкою до літописів та біографій великих людей. Другий концептуал – біблійна ідея гріхопадіння, яка не зводиться до екзистенційних

«виборів» Адама та Єви і не обмежується ними, а теж розгортається у своєрідну поетапність – людство робить дедалі нові і нові «кроки» в один раз вибраному напрямі – історія Каїна та Авеля, Потоп, Вавілонське стовпотворіння, Содом і т.д. Третій концептуал виник значно пізніше, в пророцьку епоху, і він пов'язаний з історіософією Даниїла та її подальшим тлумаченням. В історіософії Даниїла з її чотирма всесвітніми монархіями, що змінюють одна одну, присутній у знятому вигляді той самий стародавній циклізм, адже голова, груди, стегна і ступні біблійного велетня зроблені відповідно з металів різної цінності від золота до заліза, і тут просвічує та сама зміна чотирьох ер-віків.

Але це вже майже «еволюційний», якісно змінений циклізм, в якому приховано наявний новий, *історично-динамічний* світогляд. Про його специфіку писав Бердяєв у своєму «Смислі історії», також описував цей процес народження історизму О.Мень. «Друга точка зору – ми будемо називати її динамічною – народилася не як роздумування, не як висновок із деяких позитивних даних природи або чисто інтелектуальних абстрактизованих процесів. Ідея динаміки народилась із Одкровення, розум зовсім її не підказав. Нам тепер це здається дещо дивним, тому що, коли ми маємо перед собою картини еволюції зірок, еволюції рослин, еволюції матерії і т.д., нам здається, що динамізм притаманний природі. Але до нашої ери ніхто про це не підозрював, навіть Аристотель, який стояв буквально поряд – здавалося, один крок йому до еволюціонізму, оскільки він усю градацію живих істот продивився, йому й у голову не приходило, що світ – це рух» – так розмірковує Мень у праці «Про Христа і Церкву» [3, 43].

Отже, з біблійних часів ми можемо говорити про генетичну картину світу, а від часів Даниїла навіть про народження історизму в нашому сучасному розумінні. Звичайно, цей історизм вписаний у більш широкий, космічний контекст творення, у процес поетапного гріхопадіння, утворює між ними щось на зразок проміжної ланки, бо тут природно-біологічні та історичні процеси присутні у змішаному та взаємозалежному вигляді. Моральне гріхопадіння Адама і Єви радикально міняє й їхню біологічну тілесність (концепція «шкіряних риз») і, окрім того, закон воздаяння вносить смерть у саму тканину природи, подальше гріхопадіння людей радикально

скорочує тривалість їхнього життя і призводить до Потопу, потім моральні проблеми Содому і Гоморри призводять до природного катаклізму і навіть утворення нового – «Мертвого» моря. Як бачимо, моральний регрес у біблійському світогляді пов'язаний навіть з певними геологічними та тектонічними процесами.

Тут потрібно зробити декілька попутних зауважень. По-перше, кожний новий світогляд – *статичний, циклічний, літописний, генезисний* (книга Буття) та власне *історичний* аж ніяк не виникають лише як специфічні інтелектуальні концепції, кожен світогляд маніфестує новий своєрідний психологічно-екзистенційний досвід, щось із часом міняється в самій душевній структурі та переживаннях людської душі. По-друге, жодна з названих світоглядних форм не зникає з появою нової, вона модифікується і доживає до наших часів то у вигляді буденної, то природничо-наукової, то міфологічної свідомості. По-третє, як у формі зв'язку концепції Даниїла з циклічними концепціями, так й у формі взаємозалежності природних та історичних процесів у біблійному переданні закладений архетиповий зв'язок природно-біологічного та історичного, який, на нашу думку, прослідковується в паралелізмі, з одного боку, еволюційних, а з іншого – історіософських побудов в актуальних для нас концепціях мислителів XIX–XX ст. – Шрі Ауробіндо, Гердера, Гегеля, Данилевського, Соловйова, Шардена. І нарешті, четверте, історизм, як логічний та динамізуючий погляд на історію, від часів Даниїла пов'язаний також з есхатологізмом, тобто системне бачення минулого виникає у дивній єдності з певним передбаченням майбутнього, саме настання месіанської ери пов'язувалось із системою пророцтв Даниїла.

Настання християнської епохи на європейському цивілізаційному просторі внесло нові зміни в бачення історичного процесу як системи. По-перше, багато побудов християнських історіософів від Августина і Іоакима з Флориди до Босюета, Гегеля, Фіхте та Соловйова схилялись до того, що ми назвали б висхідним, оптимістичним, прогресистським баченням історії. Історичні епохи тут – етапи сходження до більш високого стану, а не епохи деградації, як у книзі Буття чи книзі Даниїла. По-друге, самих історичних епох у значній частині побудов стає більше і вони знов таки можуть пов'язуватися з біблійними днями творіння – згадаймо побудови в Августина та

в «Історії та майбутті теократії» Соловйова. У самій ідеї відповідності історичних періодів біблійним дням творення прослідковується взаємозалежність природних та історичних епох, яка буде нас цікавити в контексті зв'язку історіософських та природно-еволюційних побудов. Звичайно, у християнській філософії були й тринітарні, теж висхідні побудови – від трьох епох в Іоахима з Флориди до трьох епох у «Смислі творчості» Бердяєва. Нарешті, християнська історіософія ще значно активніше, ніж попередня біблійна звертається до власне есхатологічної проблематики.

Абсолютно революціонізуючим фактором для всіх світоглядних парадигм ХІХ–ХХ ст. стало висування наприкінці ХVІІІ – першої половини ХІХ ст. нової еволюційної концепції становлення життя на Землі. У праці Бюффона «Епохи природи» (1778) зроблена спроба розділення історії Землі на періоди (на сім епох), а загальний вік Землі визначався як 75 тисяч років, що для того часу було майже фантастичною цифрою. А потім доволі швидко з'явилися праці Ламарка і виникла перша цілісна теорія еволюції рослинного та тваринного світу. Приходило нове бачення *Світу-як-Еволюції*. Тейяр де Шарден у «Божественному середовищі» відзначав, що всі попередні наукові відкриття не заторкнули так безпосередньо світоглядні почуття віруючої людини. А попередні відкриття – це ж і коперніківський геліоцентризм, і руйнівні для попередніх релігійних поглядів спостереження в телескоп мертвої поверхні Місяця, які робили сумнівними рафіновані візіонерські побудови Данте і Мільтона. Відкриттю концепції еволюції передували і філософський трепет Паскаля перед просторовою безоднею Всесвіту, і дійстична доктрина та побудови Ньютона, що перетворювали сотворений Всесвіт (Ньютон був віруючою людиною і зятим тлумачем Апокаліпсису) на щось на кшталт грандіозного годинникового механізму.

І все ж... еволюція. Ось як Шрі Ауробіндо описував її вплив на свідомість всього ХІХ ст.: «Теорія еволюції була головною нотою думки дев'ятнадцятого століття. Вона не лише впливала на всю науку і розумову позицію, а й значно подіяла на його моральний темперамент, його політику, його суспільство. Без неї була б неможливою та повна перемога матеріалістичних поглядів на життя і універсум, яка стала найхарактернішою рисою доби, що ще триває – перемога, що впродовж певного часу здавалась остаточною – або

такі важливі наслідки цієї великої переміни, як занепад релігійного Духа і крушіння релігійних вірувань. У суспільстві і політиці вона призвела до заміни моральної ідеї прогресу на еволюційну і до наступної матеріалізації соціальних ідей і соціального прогресу, перемоги економічної людини над ідеалістом» [8, 237].

Звичайно Шрі Ауробіндо акцентував у цьому тексті, на нашу думку, лише одну половину істини. Природничо-еволюційним побудовам належить радше одна половина «заслуги» у побудові того нового світогляду, який запанував у XIX–XX ст. Друга частина належить власне соціальним, тобто спочатку ліберальним («Свобода, Рівність, Братерство»), а потім соціалістичним та комуністичним ідеям, які хоча й перепліталися з природничо-науковим постулюванням еволюції і утворювали з ними тандем, водночас зберігали і свої суто «гуманітарні» корені, які тягнулись із просвітницького і ще раніше – власне християнського, «боголюбського» гуманізму. Шрі Ауробіндо говорить про три найвластивіші риси епохи модерну: занепад релігійного Духу, заміну моральної ідеї прогресу на еволюційну та перемогу економічної людини над ідеалістом. Звичайно цю думку треба уточнити – навіть така радикальна форма матеріалізму, як марксизм зберігала й суто моральний пафос, і водночас акцентувалася не лише на еволюційному витісненні моральних догм, а й створенні нової моралі – власне класової. М.Бердяєв і С.Булгаков, які самі були на початку adeptами марксизму, відзначали, що марксизм постійно зберігає і необхідну пропорцію впливу власне моральних і навіть релігійних оцінок, згадаймо хоча б працю Булгакова «Маркс як релігійний тип».

Але в цілому революціонізуючий характер еволюційної теорії Шрі Ауробіндо описував дуже вірно. З іншого боку, говорячи про вади матеріалістично-механічного еволюціонізму, які вже стали очевидні на початку XX ст., Шрі Ауробіндо, будучи adeptом більш спіритуалістично інтерпретованої еволюційної теорії, вказує на певні доповнення, які могли б залишити цю теорію евристично плідною вже для новітнього часу. У своїх розвідках про еволюцію [Див.: 8, 237–242] він пропонує корективи – заміна ідеї боротьби за існування як фактору еволюції на ідею взаємодопомоги з усіма моральними та ідеалістичними наслідками, які з цього випливають. Вказуючи на неможливість пояснити з позиції механістичного

еволюціонізму суперечність відкриття вже у післядарвінівську епоху механізму спадковості, він пропонує розглядати не функціонування механізму спадковості лише у матеріальному тілі, а вважає, що нові спадкові ознаки формуються спочатку в більш психічних вимірах, в його термінології – у вітальному і ментальному світах, а далі вони розгортаються у власне матеріальному полі. Постулювання психічних і духовних вимірів, що визначають поступ матеріальної еволюції, допомагає, на думку Шрі Ауробіндо, уникнути суперечності механічного еволюціонізму, які пов'язані з відсутністю викопних проміжних ланок в еволюційних ланцюжках. Спіритуалізація самої ідеї еволюції, яку пропонує Шрі Ауробіндо, діє можливість говорити вже не про поступову еволюцію, а про несподівані й швидкі, стрибкоподібні зміни в матеріальному світі, що накопичуються у «психологічних» планах буття. Таким чином Шрі Ауробіндо багато в чому відводить ті заперечення, які виникають щодо ідеї еволюції з боку генетики та й креаціоністських побудов.

Ці ідеї Шрі Ауробіндо узгоджуються з ключовим для тейярівського «Феномена людини» постулатом про існування «внутрішнього речей», про внутрішній «психізм» та внутрішню енергію, які притаманні всім речам навіть на найелементарніших рівнях існування, тим більше вони узгоджуються з поглядами самого Шрі Ауробіндо та Сатпрема про «свідомість», наявну у будь-якому тілі від атома до людини. Звичайно, постулати Шардена звучать більше «іманентистськи» порівняно з баченням Шрі Ауробіндо, але ж він сам відзначає у своїй книзі, що буде розглядати лише «феномен людини», проте вже «весь феномен». Шрі Ауробіндо і Сатпрем не ставили перед собою таких обмежень, отже могли більше теоретично «трансцендувати» за феноменальний поріг.

І Шрі Ауробіндо, і Сатпрем, і Шарден, і В.Соловйов пропонували нове інтегрально-духовне бачення світу, яке знімало б традиційне відчуження матеріалізму та спіритуалізму з їхніми однобічними апріоріями і в якому еволюційний погляд, витримуючи й знімаючи всі критичні зауваження на свою адресу, міг би стати фундаментом оновлено-духовного, інтегрального погляду на буття. Звичайно і в свідомості С.Булгакова і Бердяєва, які ідейно починали з марксизму, еволюційно-природнича складова нарівні з більш гуманітарною, соціальною теж пронизувала і детермінувала весь їх

подальший філософський пошук і це неодмінно треба враховувати.

Тейяр де Шарден не тільки паралельно з Шрі Ауробіндо запропонував ряд постулатів, які коректували механістичне уявлення про еволюцію – вчення про внутрішнє речей, про тангенціальну та радіальну енергію тощо. Він був цілком впевнений, що беззастережне прийняття вчення про еволюцію як про dokonаний факт може надати нове дихання розгортанню та прогресу релігійного світогляду, який він поділяв. Він же формулював ще одну світоглядну умову, яка робила це «нове дихання» можливим.

«У XIX – на початку XX ст., – писав він, – намагались головним чином прояснити *минуле людини*, результати цих пошуків зі всією очевидністю встановили, що поява думки на Землі біологічно відповідала *гомінізації-життя*. І ось тепер пучок наукових пошуків, спрямований *вперед*, на продовження «людського феномена», виявляє у цьому напрямку ще більш дивуючу перспективу зростаючої *гуманізації* людства» [4, 251]. Далі він пояснює свою думку: «Відповідно до сучасної антропології рід людський вже не являє собою статичної сукупності складених разом елементів, але утворює новий *надорганізм*, що є слухняний законові глобального зростання. Подібно до всього живого, людина виникла не лише як *індивід*, але як *вид*. Отже, попри його індивідуальний цикл доречно було б визнати і вивчати його *видовий цикл*» [4, 252].

Тейяр де Шарден лаконічно формулює в цих двох абзацах апріорії, які об'єднують як індійських, так і європейських представників філософії Еволюційної Перспективи – Шрі Ауробіндо, Сапрема, Соловйова, М.Федорова, Шардена, К.Льюїса, Бердяєва, а саме – погляд дослідника не повинен бути зосереджений віднині переважно на минулому, він має бути перенесений у надскладну, але конкретну площину футурологічної перспективи. І в центрі для Тейяра має бути навіть не майбутнє еволюційне становлення індивіда, але становлення людства як виду, більше того, як певного, на його думку, надорганізму. Можливо і для того, щоб відхилити будь-які звинувачення у тоталітарних тенденціях, Шарден у «Феномені людини» доповнив цей концептуал людства як надорганізму чотирма ідеями: колективного виходу, Любові-Енергії, точки Омега і персоналізації.

Ключовим тут є, звичайно, погляд у Майбутнє, бачення, і до того ж напружено-уважне, конкретизуючого нового поверху еволюції

після нинішнього, тобто ментального. Цей переніс акценту на еволюційне Майбутнє є і в баченні Нового людства у Льюїса і Боголудства у Соловйова, в Супраментальному людстві Шрі Ауробіндо і Сатпрема. Сатпрем в книзі про Шрі Ауробіндо пропонує розповсюдити такий же «коперніканський», «футуроцентричний» переворот і на сфери психології і психоаналізу. Він вважає, що європейська психологія, досліджуючи підсвідоме, дивилася в еволюційне минуле людини і знаходила лише темний бік істини «реінтегрувала демонів» у людині. Сатпрем сподівається, що психологія майбутнього буде відшукувувати суперрозум, еволюційне майбутнє й зможе таким чином почати реінтегрувати в людині «богів».

Сатпрем описує й погляд Шрі Ауробіндо на Майбутнє, яке вже є актуальним нині, як на трансцендентний еволюційний простір, що не народжується із Минулого, а парадоксальним чином саме проявляється в Минулому й Сучасному і тягне їх до себе. Таким чином ці три внутрішньо споріднені ідеї Шардена, Сатпрема і Шрі Ауробіндо стосовно Майбутнього обґрунтовують принципову відмову від «споглядаючого минуле» епіметеївського погляду, який домінує як серед істориків, так і серед біологів-еволюціоністів. У грецькій міфології, як відомо, Епіметесві протиставлявся як його антагоніст Прометей – той, хто дивиться вперед, «перефразуючи» це ім'я українською – «Той, хто шукає попереду мету». Це проблема прив'язки до минулого не була подолана навіть духовним еволюціонізмом «Феноменології духа» Гегеля, хоча була очевидною для Шеллінга і Фіхте. Вона не знімається навіть традиційним релігійно-есхатологічним виміром часу, оскільки тут йдеться не про Суд і кінець часів, а про те, що може відбутися за рокованою ризикою кінця нинішнього порядку речей. Тим більше не зводиться філософія Еволюційного Майбутнього до суто суспільних, утопічно-соціальних побудов. Неможливо тут побачити, як ми відмічали вище, й тоталітарних тенденцій, які рішуче відкинули й вищеперераховані індійські та європейські мислителі. Звичайно, картина Майбутнього завжди буде поступатися чіткістю картині Минулого, оскільки тут ми ніколи не володіємо конкретним фактажем.

Вихід один – лише той, хто дуже конкретно знає і систематизує факти Минулого й оцінив різноманітні парадигми його бачення, може будувати до певної міри обґрунтовані моделі Майбутнього.

Шрі Ауробіндо з його концепцією вже нині існуючого Майбутнього вважав крім того, що духовне сходження розуму на більш високі щаблі у спогляданні або в інтегрально-йогічній практиці дає можливість побачити звичайно не абсолютно точно детерміновану футурологічну картину, але так би мовити її програмне забезпечення, тобто вірогідні варіанти і перспективи.

У будь-якому разі на рубежі XVIII–XIX ст. виникає не просто бачення *Світу-як-Еволюції*, яке пронизує мислення німецьких філософських класиків та їхніх матеріалістичних та позитивістичних «спадкоємців», а створюються передумови вже для такого світоглядного феномена, який ми й пропонуємо називати філософією *Еволюційної Перспективи*, *Еволюційного* або *Надрозумного Майбутнього*. Звичайно, метафорично окреслення цієї нової еволюційної хвилі дане у поетичних візіях гетевського «Фауста» та ніцшевського «Заратустри». Гете пропонує саме ще далеко не термінологічне слово «Надлюдина» і він же розгортає у своїй драмі діалектику Розумового і Життєвого, яка поступово перетворюється в діяльнісній перспективі Гете на дихотомію споглядання й могутньої дії, волі до знання та волі до влади. Ця проблема Свідомості і Сили, Розуму і Життя буде особливе актуальною для Шрі Ауробіндо і Шардена протягом усієї їхньої творчості, та для багатьох побудов Бердяєва, пов'язаних із символізмом будь-якої культури та соціальним та релігійним спрямуванням вольових векторів людини. («Смисл творчості», «Смисл історії», «Воля до життя та воля до культури»).

Ніцше у «Заратустрі» проголошує людину канатом, що простягнутий між мавпою й Надлюдиною. Шрі Ауробіндо з його постійною уважністю до етимологічних питань відчував, що німецьке «Уберменш» і означає власне Суперрозум і, отже, ставати Надлюдиною для нього – досягати надрозумового стану. Для Тейяра де Шардена ніцшевське поняття Над-людина трансформувалось у «Феномені людини» у поняття Над-життя і це, мабуть, пов'язано, зокрема, з його більшою світоглядною та соціальною зацікавленістю. Але він вживав і поняття надсвідомість [Див.: 4, 252] для означення нової еволюційної стадії, крім того був разом з Вернадським творцем терміна «Ноосфера». Соловйов ще у «Філософських началах цільного знання» окреслював Абсолютний рівень пізнання як надраціональний і говорив про однобічність раціонального пізнання.

Схожі думки розвивав Бердяєв у «Смислі творчості». К.Льюїс у «Просто християнстві» твердив, що християнин має віддати свій звичайний розум, але потім отримає його «назад» на більш високому рівні. Соловйов у статті про Ніцше відзначає зв'язок поняття Надлюдина з поняттям як духовного, так і тілесного безсмертя. І цей зв'язок, як ми знаємо, залишається ключовим для інтегральної йоги Шрі Ауробіндо та Сатпрема. Отже, з усіх боків і для більшості актуальних для нас мислителів уявляється доречним уточнюючий термін «Філософія Надрозумного Майбутнього» поряд з більш широким «Філософія Еволюційної Перспективи».

Звичайно, найбільш концентроване вираження Філософія Еволюційної Перспективи отримала у творчих побудовах Шрі Ауробіндо, Сатпрема та Тейяра де Шардена і загальний, намальований ними каркас може допомогти окреслити ланки, яких бракує навіть у Бердяєва, К.Льюїса чи можливо навіть у Соловйова, хоча в останнього майже всі ці побудови присутні в більш імпліцитному вигляді, щоправда більше просякнуті і зв'язані термінологічним апаратом ХІХ ст. І Шрі Ауробіндо, і Шарден вирізняють чотири стадії еволюційного процесу. Відповідно, у Шрі Ауробіндо це *Матерія – Життя – Розум – Надрозум*, для Шардена – *Переджиття – Життя – Розум – Наджиття*.

Термінологічна відмінність може бути пояснена не лише творчою специфікою двох мислителів. Назва четвертої стадії для обох мислителів визначається дещо амбівалентною діалектикою. У Шрі Ауробіндо – Надрозум (Суперрозум) заперечує саме стадію Розуму, а у Шардена Наджиття, заперечуючи стадію Думки, діалектично повертається до попередньої, другої стадії – Життя (своєрідне заперечення заперечення). В обох мислителів перші дві стадії відносяться до еволюційного майбутнього. Назви трьох з чотирьох стадій у Шардена пов'язані зі словом «Життя»: Переджиття – Життя – Наджиття, і це характеризує специфічну, більш біологічно-віталістичну настанову мислителя, що крім того зумовлено і його біологічним професійним фахом. У Шрі Ауробіндо два рази в його класифікації зустрічається слово «Розум», воно маніфестує його етимологічні та загалом більш філософські та гуманітаристські зацікавлення. Акценти Шрі Ауробіндо скоріше не віталістські (згадаємо, зокрема, його та сатпремівські неодноразові пасажі про

небезпеки і ворожі сили вітального плану психіки), а іморталістські. Врахуємо, що коли К.Льюїс у своїй праці «Просто християнство» зіткнувся з необхідністю термінологічно розрізнити звичайне земне Життя, що веде до смерті та є її протилежністю і Життя вічне, яке вже смерті не знає, він назвав перше грецьким терміном «Біос», а друге «Зое».

Якщо ми будемо враховувати таке термінологічне «посередництво» Льюїса, ми можемо вважати, що, акцентуючись на терміні «Життя», Шрі Ауробіндо міг тим не менше, навіть більш послідовно, ніж Тейяр говорити про конечність подолання смерті, а в більш рішучий і послідовний постановці цього питання криється принципова відмінність у поглядах Шрі Ауробіндо і французького палеонтолога. Чотири стадії еволюційного сходження у Шрі Ауробіндо, Сатпрема і Шардена корелюють з чотирма поверхами, на яке розділяли буття ще грецькі неоплатоніки, а саме: *Космос – Світова Душа – Розум (Нус) – Єдине*. Отже, саме розділення має дуже глибокі історично-архетипові корені. Неможливо також заперечити зв'язок Шрі Ауробіндо і Шардена з німецькою ідеалістичною філософією, в її як історично-еволюційних (Гегель), так і футурологічних (Фіхте, Шеллінг) побудовах, хоча філософія Шрі Ауробіндо, Сатпрема і Тейяра де Шардена пропонує значно глибшу футурологічну трансформацію в ключі радикальних одночасно ментально-свідомих та біологічно-тілесних змін.

Як пам'ятаємо, філософія Шрі Ауробіндо пропонує, на відміну від німецького ідеалізму, зняти й заперечити традиційне протиставлення спірітуалістичних та матеріалістичних апріорій, постулює їхню обмеженість і недостатність. Уся еволюція для Шрі Ауробіндо – це етап великої і безкінечної Ліли-гри, що споконвіку відбувається поміж двома полюсами Духом (Свідомістю) і Матерією (Силою). Власне еволюції передуює інволюція (максимальна самоконцентрованість і спокій Духа) та деволуція – низхідний рух Свідомості і її спуск у світ Матерії. Наприкінці деволуційного циклу Свідомість остаточно заглиблюється в Матерію-Силу, але не зникає в ній. Рух висхідний, еволюційний – це повернення Свідомості. Надзвичайно важливою стадією цього повернення, еволюції Свідомості-Сили є стадія супраментальної (надрозумової) трансформації людини і просвітлення тілесності, яка робить можливим досягнення безсмертя.

Отже, крайнощі спіритуалізму та матеріалізму примирюються в ідеї духовної, трансформаційної зміни матерії.

Сатпрем відзначає: «Проявлення Духа в супраментальній свідомості та новому тілі, новій расі є таким само неунікним, як поява *Homo sapiens* після приматів. Єдине суттєве питання полягає в тому, чи буде ця нова еволюція здійснюватися з нашою допомогою, чи без неї» [6, 268]. Далі він дослівно цитує думку Шрі Ауробіндо: «якщо духовне розкриття на землі – це скритий сенс нашого народження в Матерії, якщо й насправді в Природі здійснюється певна еволюція свідомості, то людина, така, як вона є, не може бути завершальною точкою цієї еволюції і вона є занадто недосконалим знаряддям духа, сам розум є занадто обмеженою формою і знаряддям... Але тоді, якщо людина не здатна вийти за межі ментальності, то вона має бути перевершена, мають проявитися суперрозум і суперлюдина, проявитися і стати на чолі творення... Ми безпосередньо наблизилися до нової кризи трансформації, кризи такої самої радикальної, як і ті, якими були відмічені поява Життя в Матерії та поява Розуму в Житті» [6, 268].

Головним знаряддям трансформації свідомості і тілесності Шрі Ауробіндо вважає індійські психоенергетичні йогічні практики, кожна з яких має свої вузькоспеціалізовані завдання. Шрі Ауробіндо пропонує об'єднати головні види йоги – Хатха-йогу, Бхакті-йогу, Карма-йогу і т.ін. – в інтегральну єдність і цитує в «Синтезі Йоги» Вівекананду, який вважає йогу засобом, що дає можливість стиснути еволюцію індивідуума до розмірів одного життя, декількох років або декількох місяців тілесного існування. До всіх традиційних йог він додає свої власні практики, що об'єднуються в Інтегральній та Супраментальній Йозі.

Перед людиною, зауважує Шрі Ауробіндо, стоїть вибір: чи вона дозволить Природі самій звершувати свою повільну трансформаційну роботу, чи людина може стати свідомим співробітником власної еволюції і прискорити її плин. Людина, зауважує Шрі Ауробіндо, може прийняти виклик або залишити його непоміченим.

Нова надрозумова стадія розвитку людини не лише висуває на перший план новий керуючий принцип – Супраментальну свідомість, а й трансформує три попередні стадії еволюції – розумову, тваринну та фізичну. Шрі Ауробіндо вважає, що людство зараз

перебуває у стадії такого самого радикального метаморфозу, як у часи появи Життя у Матерії та Розуму в Житті. Мислитель, говорячи про те, що людина є обмеженням знаряддям духа, описує різні форми обмеженості людини – творчої, ментальної та життєвої. Неодноразово Шрі Ауробіндо твердить про те, що людина, крім того, цілком занурена в ілюзію роз'єднання, вона знаходиться у полоні власного «єго». І, нарешті, головною маркуючою і воістину фатальною обмеженістю людини є «звичка вмирати». Мислитель послідовно розглядає етапи трансформації і просвітлення на свідомому, підсвідомому та клітинно-тілесному рівнях, описує небезпеки, які зустрічаються на цьому шляху.

Людина, вважає Шрі Ауробіндо, має відкрити своє справжнє «я», свою душу, «психічне» і піднятися по 5-ти поверхах ментального розуму. Вершина цього піднесення – досягнення рівня Геніальності – розглядається Шрі Ауробіндо не як «чудесний дар небес», а як закономірний етап становлення людської особистості, який треба досягнути.

Повна й остаточна трансформація здійснюється за рахунок сходження у підсвідоме і на клітинно-тілесний рівень особливої інтенсивної Сили, яка відповідає досягнутому супраментальному рівню свідомості – Супраментальної Сили. Усі ці еволюційні побудови Шрі Ауробіндо, безперечно, міцно корелюють з власне історіософськими поглядами Шрі Ауробіндо, вираженими у працях «Людський цикл», у збірнику «Духовна еволюція людини», численних статтях часів співробітництва у «Ар'ї». Відкриття психічного та настання Суб'єктивного Віку в історії людства, досягнення Глобального розуму і проблематика Геніальності, численні проблеми суспільства, побудованого на принципах Глобального Розуму або Супраментального Розуму, проблеми єдності людства і досягнення справжнього людського «Я», проблемні колізії національного буття і історичної взаємодії Заходу і Сходу – в усіх цих питаннях прослідковується одночасно еволюціоністська та історіософська складові. Теорія історичних циклів у Шрі Ауробіндо не лише перегукується з теоріями культурно-історичних типів, а й тісно пов'язана з особливостями його бачення процесів космічної еволюції та інволюції.

Погляд на філософію Шрі Ауробіндо крізь призму філософських

побудов Тейяра де Шардена дає можливість вивести розуміння багатьох ідей індійського мислителя на більш високий рівень конкретності. Інколи творчість Шардена дає змогу заповнити закономірні лакуни у побудовах Шрі Ауробіндо і навпаки. Зокрема, Шрі Ауробіндо пропонує у своїх працях достатньо стислий з точки зору наукового дискурсу нарис еволюції і це не компенсується працями Сапрема та Мірри Рішар. Зате у «Феномені людини» надається грандіозна картина сходження Життя до власне ментальної стадії. Навпаки, історіософські побудови Шардена бідніші, ніж «цикли суспільства» Шрі Ауробіндо та описові «екскурси» Сатпрема. Загалом, при правильному фокусуванні типологічно подібних ідей Шрі Ауробіндо і Шардена виходить значно більш багата і конкретна картина. Еволюціоністські лінії, так впевнено проведені Шрі Ауробіндо, надзвичайно вирають на тлі і на фундаменті природних класифікацій французького мислителя. Шарден будує свою модель еволюції на концепції розгортання та зростання тангенціальних і більш складних радіальних енергій, хоча звичайно енергетичний підхід проблем становлення Життя і Розуму у Шрі Ауробіндо поданий у більш активному йогічному ключі.

Ідея інтегруючої Любові-Енергії в концепції «Феномена людини» не може безпосередньо відповідати ідеям Шакті, Агні та Супраментальної енергії у Шрі Ауробіндо, але в «Синтезі Йоги», хоча в дещо іншому ключі, описується Йога Божественної любові. Звичайно любов у Шардена з його пошуком над-органічного синтезу – значно більш соціалоутворювальний фактор, ніж у Шрі Ауробіндо. Тейяр у «Феномені людини» будує надзвичайно для нього важливу лінію поетапної інтеграції: електронів – в атоми, атомів – в молекули, а потім – в клітини, клітин – в багатоклітинні організми. За цією самою органічною аналогією він бачить і збирання колись людства в єдиний суперорганізм планетарного масштабу, який буде діалектично поєднуватися з феноменом дедалі більшої персоналізації («Колективний вихід»). Шрі Ауробіндо, Сатперм і Мірра Рішар говорять про людство як про єдине Тіло і при цьому Шрі Ауробіндо пише про унікальність психічного центру кожної людини, який тільки проявлюється дедалі інтенсивніше від реінкарнації до реінкарнації. Звичайно, християнин Тейяр зовсім в іншому ключі, ніж Шрі Ауробіндо, пише про індивідуальне безсмертя людини і говорить у «Феномені

людини» про логічну необґрунтованість матеріалістичної концепції передачі від покоління до покоління лише артефактних надбань при зникненні в небуття потенційно і творчо значно багатших індивідуальних людських центрів або «Я».

Звичайно, концепція об'єднання людства у Шардена містить у собі значно більше органіцистських побудов. Він виступає скоріше, з одного боку, як спадкоємець Конта з його ідеєю Великої Істоти та Спенсера з його органіцистським соціологізмом, а з іншого боку – традиційно католицького погляду на християнське людство як на містичне Тіло Христа. Тут Тейяр значно ближче до В.Соловйова і К.Льюїса, ніж до Шрі Ауробіндо, як власне і в ідеї того Центру, навколо якого буде об'єднуватись майбутнє людство. Для Тейяра ідея центру Омега, яку він виводить із логіки суто науково-теоретичних побудов, водночас є і точкою перетину наукового та релігійного світогляду – він пропонує об'єднати цю ідею з ідеєю Космічного Христа. Шрі Ауробіндо говорить про Космічну Свідомість у значно менш персоналізованому ключі, хоча готовий розглянути тему аватарів – неодноразових низходжень божественного. Серед цих аватарів він бачить і Христа. Омега для Тейяра значною мірою перебуває поза часом, він найвищою мірою актуальний ще на початку становлення Землі, таким чином, якщо проінтерпретувати наукові конструкції Тейяра у поняттях біблійної мови, Омега є одночасно і Альфою. Ця ідея корелює з ідеєю Шрі Ауробіндо про актуальність Майбутнього у Сучасному і про його вплив на Сучасне. Аватари Вішну для Шрі Ауробіндо – символічна ілюстрація етапів еволюції.

Навпаки, В.Соловйов та К.Льюїс більш активно, ніж Тейяр, говорять про земне втілення Логоса як про іманентний фактор еволюції [Див.: «Виправдання Добра» та «Просто християнство»].

Фактором прискорення «колективного виходу» Тейяр вважає обмежені розміри Землі, це впливало, на його думку, ще на процеси перших синтезів та полімеризації на молодій Землі. Саме округлість і обмежені розміри Землі, на думку Тейяра, лежало в основі всіх диференціацій й усього прогресу біосфери. Тейяр створив майже персоніфікований образ Матері-Землі (Деметри). Усієї цієї проблематики і подібних метафор немає у філософії більш схильних до поетичних замальовок Шрі Ауробіндо і Сатпрема. Проте, наприклад, існування Нації-Душі для Шрі Ауробіндо – не метафора, а реальність.

Цікавою є альтернативні аспекти самого виходу людства на нові еволюційні обрії для обох мислителів. Шрі Ауробіндо говорить, що якщо людина не забажає бути свідомим співробітником Еволюції, Природа, щоправда більш повільно, буде все ж розгортати свої цикли. Тейяр не бачить можливості для людства призупинити або проігнорувати Еволюційний Процес. Проте він більш послідовно говорить про унікальність самого сезону переходу у Наджиття і стверджує, що жодний інший зоологічний вид не може замінити нас на цих шляхах, якщо Тейяр у «Божественному середовищі» пише про пекло і говорить про психологічно надскладну для нього, але конечну необхідність постулювати кінцеве розділення людей, то Шрі Ауробіндо з його оригінальною концепцією реінкарнаційних циклів говорить про необхідність і навіть обов'язковість загального спасіння. Саме в цьому відношенні неоведантист Шрі Ауробіндо виявляється ближчим до позиції Федорова, Соловйова, Бердяєва, Булгакова, С.Семенової, О.Меня і навіть Григорія Нисського, ніж християнин Тейяр де Шарден. Усі названі християнські мислителі палко відстоювали концепцію загального спасіння. По-різному Шрі Ауробіндо і Тейяр де Шарден розглядали питання співвідношення Сходу і Заходу в історіософській перспективі. Шрі Ауробіндо сповідував своєрідний індійський месіанізм і необхідність засвоєння індійської йогічної традиції для супраментальної трансформації людства, хоча критика обмеженостей традиційного індійського світогляду у нього перегукується з відповідною критикою у «Феномені людини». Тейяр бачив переваги Заходу в історичній перспективі останніх тисячоліть. І нарешті, важливою є й питання часових термінів, які обидва мислителі відводили для виходу на новий еволюційний ступінь. Тейяр, постулюючи, що розгортання будь-якого біологічного виду на Землі потребує багато мільйонів років, бачив перед людством на шляху до Наджиття багатотисячолітню перспективу. Шрі Ауробіндо вважав, що весь процес переходу може зайняти всього лише триста років. Який величезний контраст! Можливо саме ним і пояснюється менша увага Тейяра до історіософських побудов, із двох полюсів людської думки – гуманітарного і природничого автор «Феномена людини» все ж віддав перевагу еволюційно-природничим побудовам. Поет, драматург та політичний діяч Шрі Ауробіндо присвятив власне історіософським побудовам значно більше уваги.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бердяев Н.А. Смысл истории. – М., 1990.
2. Бердяев Н.А. Смысл творчества. – Paris, 1991.
3. Мень А. О Христе и Церкви. – М., 2007.
4. П.Тейяр де Шарден. Божественная среда. – М., 2003.
5. П.Тейяр де Шарден. Феномен человека. – М., 1987.
6. Сатпрем. Шри Ауробиндо или Путешествие сознания. – Л., 1989.
7. Соловьев В. С. Собрание сочинений в 12-ти томах. – Брюссель, 1966.
8. Шри Ауробиндо. Практическое руководство по интегральной йоге. – К., 1993.

Кіхно О.В. Дихотомія історіософських та еволюціоністських вимірів у європейській та індійській філософській думці

Стаття присвячена взаємодії історичних та еволюційних концепцій в історії світової філософської думки. Автор досліджує різні етапи становлення історичного світогляду. Він стверджує, що кожний новий світогляд – статичний, циклічний, літописний, генетичний та власне історичний аж ніяк не виникають лише як специфічні інтелектуальні концепції, кожен світогляд маніфестує новий своєрідний психологічний досвід, щось із часом змінюється в самій душевній структурі та переживаннях людської душі. Жодна з названих світоглядних форм не зникає з появою нової, вона модифікується і доживає до наших часів у формі то буденної, то природничо-наукової, то міфологічної свідомості.

Ключові слова: еволюційний, історичний, психологічний досвід, статичний, циклічний, літописний, генетичний, міфологічна свідомість.

Kihno A. The dichotomy of historical and evolutionist measuring in the context of European and Indian philosophical idea.

The article is devoted to co-operation of historical and evolutionary conceptions in the history of world philosophical idea. An author probes the different stages of becoming of historical world view. He asserts that every new world view – static, cyclic, chronicle, genetic and actually historical in no way arise up only as specific intellectual conceptions, every world view demonstrates new original psychological experience, something in course of time changes in a heartfelt structure and experiencing of the human soul. None of the adopted world view forms disappears with appearance of new, it is modified and lives so long to our times in both form workaday both naturally scientific or mythological consciousness.

Key words: evolutionary, historical, psychological experience, static, cyclic, chronicle, genetic, mythological consciousness.

УДК [2-14+2-18]:165.62Бортнік

***Р.А. Горбань,**
кандидат філософських наук,
в. о. професора Косівського
інституту прикладного та
декоративного мистецтва ЛНАМ*

АКТИВНО-ТВОРЧА СПІВПРАЦЯ БОГА І ЛЮДИНИ У ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЙНОМУ ТЛУМАЧЕННІ ФЕНОМЕНУ ОСОБИ ЧЕСЛАВОМ СТАНІСЛАВОМ БАРТНІКОМ

Християнство розглядає особу як кульмінаційний, фінальний і плеромічний етап творіння. Польський філософ-персоналіст і католицький богослов Ч.С. Бартнік стверджує: якщо тіло і душу людини можна вважати суто пасивним аспектом в акті творення, то особовість є результатом активно-творчої співпраці Бога і людини. У своєму філософсько-релігійному вченні, яке розбудовує протягом кількох десятиліть, цьому питанню філософ приділяє особливу увагу, позаяк у контексті відношень людської особи і осіб Божих проявляється трансцендентна суть феномену особи.

Оскільки філософсько-релігійне тлумачення феномену особи Чеславом Станіславом Бартніком не досліджувалось українськими релігієзнавцями, перед нами стоїть завдання висвітлити, як польський філософ у вимірі особи розглядає діалектику взаємовідношень людської особи і осіб Божих.

У першому томі фундаментальної філософсько-теологічної праці «Католицька догматика» (1999) Ч.С. Бартнік пише: «Оскільки особа активно та дієво співпрацює з Богом у творенні себе, то людина, щоб стати особою, повинна співпрацювати з Божими Особами, які створили і творять усю дійсність і людину також, зокрема людську особу» [3, 386]. У цей спосіб людина творить свою особу в онтичній площині, а головне – духовно, морально і дієво. В особі акт Божий відзначається найменшою гетерогенністю. У статі «Історичний факт у християнському богослов'ї» (1976) католицький філософ зауважує, що не створюється кожна людина окремо та не поселяється в уже існуюче середовище. Дійсність, світ, людство, незважаючи на відлеглисть проміжків часу і простору, слід розглядати як «один-єдиний

цілісний акт створення, неподільний і тривалий» [4, 24]. Розмежування на численність, категорії та наслідки виникає з огляду на природу буття, а не з акту творіння, тому здатність брати активну участь у творенні себе притаманна кожній особі, бо «закладена в природі людини самим Богом» [2, 14].

У статті «Предмет і об'єкт у персоналістичному пізнанні» (1988) польський мислитель стверджує, що створена Богом вільною у своїх діях і виборі людина не підлягає будь-яким обмеженням, адже особовий Бог не може стати загрозою її особовому буттю, а навпаки – є для неї необхідною умовою, яка творить основу людської свободи та особи, допомагає на шляху реалізації, виступає джерелом, метою та здійсненням поставання людини особою [16, 23]. Без Бога людська особа не існувала б і не була б наділена тими якостями, й структурою, які має, не відзначалася б розумом, свободою, творчістю, не змогла б подолати буттєвої обмеженості та невпорядкованості речей, позбавлених особовості. Божа Особа спричиняє поштовх у активізації особових структур людини, виходу з потенційності до реалізації, та надає їм аналогічність свого здійснення та буття стосовно Особового Бога, бо «людська особа, не будучи богом, не була б без Бога собою» [2, 30].

Після пізнання свого «я» та усвідомлення існування «ти» і «ми», людська особа приходить до відкриття повноти особи в Особі Божій, тобто відкриття Абсолютної Особи. Особа за своєю суттю є найбільшою досконалістю буття, тому аперсональний Бог, на думку Ч.С. Бартніка, був би не тільки менш досконалим за людину, а й «внутрішньою суперечністю» [15, 85]. Як стверджує філософ у статті «Нарис про особу» (1990), поняття субзистенції цілком виражається лише в Божій Особі і власне їй відповідає повною мірою, а тільки потім – людській особі, у Богові субзистенція отримує свій найповніший і абсолютний вимір [19, 76].

Згідно з поглядами Ч.С. Бартніка, внутрішній світ людини характеризується загальним знаком Бога, де відбувається постійний вибір: за чи проти Нього. Бог укорінений у людську особистість і одночасно являється світові у предметний спосіб. Тут професор Бартнік припускає: «Можливо навіть, що кожний має “свій” особистий образ Бога» [20, 36].

Існують моменти, в які людська особа може відчуті безпосе-

редню присутність Бога, Божеське «Я», що охоплює сферу пізнання, любові і людських діянь. В абсолютний спосіб це виявилось, коли Ісус об'явив своє буття «Я» як Особи, як Слова Божого, і хоч у звичайної людини ця суб'єктність не така виразна, сам Христос являє певне відмежування людської особи і Осіб Божих та водночас вказує на вкоріненість людської особи в бутті Божому, будучи і людиною, і Богом. Апостол Павло спостерігав це як перебування в людині Пресвятої Трійці: «І живу вже не я, а Христос проживає в мені» (Гал. 2: 20). Звідси, найближчим з Божих Осіб до людини є Христос, особливо коли особа виявляється найбільш відкритою Богу. При цьому відкритість, як застерігає Ч.С. Бартнік, не можна сприймати суто індивідуально, оскільки «найповніше це відбувається в таємниці спільноти осіб, які формують необхідне персоналістичне середовище» [20, 37].

У філософському трактаті «Культура і світ особи» (1999) йдеться про те, що в результаті цього особа існує і розвивається в самому центрі різноманітних сфер: космічної, історичної, персональної і суспільної, які утворюють певну структуру заради того, щоб кожну людину залучити до Ідеї Божої. Однак прийняття чи неприйняття участі в Божій спільноті – невід'ємне право кожної особистості. Усі перелічені сфери впливають на людську особу так, що визначають основні риси її поведінки, ставлення до інших і, врешті, до самого життя. Доки людина живе в часі і просторі, доти вона робить вибір щодо добра або зла, а це обумовлює її місце у середовищі осіб, але визначальним є вибір Бога, який формує людське суспільство, покликане вдосконалювати кожну людську особистість [7, 56].

Ч.С. Бартнік стверджує, що через Біблію Бог промовляв правду про себе, а передусім вказував на своє особове буття, що проявляється у висловах «Я є», які представляють собою певні елементи антропоморфічного характеру, бо як зауважує філософ у праці «Особа й історія» (2001), «той, хто бачить, усе розумно влаштував у світі, має свій задум стосовно світу та людини», він має нескінченно досконалий інтелект, розум, серце, свободу, волю, самостійність, дію, сам визначає своє буття та існування [11, 147]. Оскільки Бог є особовим, все його єство звернене на людство та кожну людську особу зокрема. Він у незбагнений спосіб присутній у бутті, екзистенції, історії людини.

Бог відображається в усій структурі людської особи, тому людина, як і Бог, має особове буття, а також нерозривну та неповторну цілість ества. Божа Особа і людська особа відзначаються подібністю екзистенції, незвичайністю та нескінченністю. Людина здатна, на відміну від інших форм буття, формувати особливе ставлення до Бога, творити внутрішній зв'язок з ним, отже може стати його партнером, вступати в діалог з Богом як особа з особою. Подібність людської особи до Божої лежить у площині подібності сина до батька, з цієї причини, на думку Ч.С. Бартніка, подоба людини як образу Божого є умовою, що забезпечує найдосконаліший внутрішній зв'язок людини з Богом. Як стверджує дослідник теологічно-філософського доробку Ч.С. Бартніка, польський богослов К. Гуждж, людина перебуває в потенційному стані повноти образу Бога і може бути несвідомим його відображенням, хоча повинна стати свідомим [22, 211]. Для того, щоб це сталося, вона має якомога більше пізнавати Бога. Якщо людина не зауважує Божої присутності у світі, то віднаходить у своєму внутрішньому вимірі, у площині якого і відкривається усвідомлення буття образом Бога. Адже саме завдяки своїй подібності до образу Божого людина є неповторною, особливою істотою, в тому числі як особа.

Відображення Бога в людині відбулось завдяки Сину Божому, оскільки перша людина Адам була створена як модель майбутньої досконалої Особи Христа, яка в свою чергу стала взірцем для кожної людини. У Христі людська природа тісно поєднана з Божою, тому через нього людство отримало повноту образу Бога. Людська особа повинна уподібнюватися до Христової як свого взірця і прагнути реалізувати його у своєму житті. У трактаті «Містерія людини» (2004) Ч.С. Бартнік зазначає, що не тільки у Христі людина знаходить свій взірець, позаяк повнотою Особи Божої є Трійця. Людина – це образ цілої Трійці, хоча образ Сина Божого для неї найбільш близький і властивий. Отець започатковує людську особу, Син скеровує її до розвитку, стаючи Омегою, до якої прямує кожна людська особа, натомість образ Св. Духа присутній там, «де відбувається єднання Початку і Кінця, тобто там, де присутня любов, гармонія, сенс, творча дія на шляху поставання подібним до Бога в Його особовому бутті» [8, 229], саме завдяки дії Св. Духа стає можливим зрушення на шляху самореалізації людської особи.

Тринітарне буття Особи Бога відтворюється у спільноті людських осіб, де «спільнота постає як єдність багатьох осіб та водночас неподільна єдність, як і Бог» [8, 229].

Образ Пресвятої Трійці в людині був деформований злом, яке ввійшло у світ завдяки людині, тому необхідно відновити його за допомогою самовдосконалення духа, що можливо лише за дією ласки Божої, «яка віднаходить у людині втрачений Божий образ і дає основу для формування буття людини й особи» [8, 230]. Тут найважливішу роль відіграє питання віднесення людської особи до особового Бога або ж не-Бога, тобто питання добра і зла, що лежить у площині моралі. На думку Ч.С. Бартніка, без категорії особи взагалі «неможливе існування моральних категорій добра чи зла, як неможливим був би розвиток чи занепад людини» [12, 130]. Тому особа стає тим ключовим чинником, який визначає все буття. Натомість релігійний і моральний чинники становлять силу, яка зумовлює рух усього процесу від початку до звершення, трансформації суто матеріального в духовне. У цьому руслі відбувається і процес започаткування особи й осягнення її повноти. За посередництвом особи змінюється вся дійсність, зокрема стає можливим одухотворення світу, особа стає тим, хто надає сенс і спрямованість усьому буттю і будь-яким процесам, що відбуваються в дійсності. Вона скеровує дійсність і веде до звершення.

Для Ч.С. Бартніка принциповим є питання зв'язків-відношень (*relatio*), оскільки людська особа може отримати повноту реалізації тільки у випадку, коли між нею і Особою Божою існує первинно закладений зв'язок, який охоплює людину цілком: тіло, душу, екзистенцію, розум, волю, почуття, дію. Тому, на думку польського мислителя, людська особа є «трансцендентною реляцією в повноті свого виміру» [12, 136]. Бог, створюючи людину та призначивши її до спілкування з собою, вклав у її природу вроджене прагнення до єднання людської особи з Особою Божою. Це єднання становить найвищу мету людської особи, без чого вічне життя чи вічна смерть були б абсолютно позбавлені сенсу. На погляд Ч.С. Бартніка, особовий світ людини виступає безсумнівним аргументом існування Особового Бога. У концепції польського персоналіста йдеться про взаємозумовлене існування осіб: Божої і людської.

Оскільки в людській особі присутні або мають бути присутні-

ми Особи Пресвятої Трійці, людину називають образом Бога, його Іконою. Людина у свідомий і добровільний спосіб бере участь у творенні людської ікони за образом і подобою Божої Особи, творячи таким чином саму себе. Як пояснює Ч.С.Бартнік, людина «малює власну ікону за допомогою розуму, дій, творчості, але разом з Богом», оздоблює її вчинками, «оживляє перспективами нескінченності, а також доброю думкою, розумною добротою» та «надає реальність власним визволенням, стаючи вільною» [5, 269]. Маючи спільнотний вимір кожна людська особа творить також ікону людства, вбудовуючи власну ікону в спільноту ікон і допомагаючи малювати її іншим, малюючи її разом з іншими.

У статті «Віра і теологія в персоналістичному розумінні» (1982) Ч.С.Бартнік стверджує, що людина як особа не створена водночас з матеріальним світом, а покликана до буття з матерії творчим особовим актом. Саме Особовий Бог став причиною покликання до особового існування людини та «буття в особовій спільноті з іншими та Богом» [21, 42]. Увесь особовий світ людини не обмежується раціональною екзистенцією в матеріальному світі, а спрямований на Нестворену Особу. Людська особа вимагає Бога та спрямовується на його Особу, відкриваючи в глибині свого єства образ Божої Особи. Зв'язки-відношення (*relatio*) Бога і людини філософ подає як образ веселки, один кінець якої «знаходиться в бутті людини, всесвіті, а інший сягає надприродного світу» [9, 91].

Сам факт існування людської особи, її вимір, зміст і якості виступають аргументами на користь існування Особового Бога. Особа як найбільша досконалість буття, вказує на Бога як особу, адже Бог вважається найбільшою досконалістю – Абсолютом.

В абсолютному значенні особа присутня лише в Бозі, де кожна з тринітарних осіб є даруванням себе іншій. Створену людську особу можна назвати особою тільки за допомогою аналогії, адже вона позбавлена тринітарної повноти Божих осіб. Хтось існуючий може вважатися субзистенцією в самому собі, завдяки собі і для себе, але виключно за допомогою співвіднесеності з іншими. Особа, покликана до буття Богом, не може мати повноти тотожності, ані стати собою завдяки простому співвіднесенню з іншими особами, зрештою, єдність людських осіб не має характеру абсолютності, як у випадку Божих Осіб. Тому створена особа не може досягнути повноти своєї

реалізації завдяки собі самій, а потребує участі інших осіб: Божих і людських. Ця реалізація носить характер плеромізації, тобто фінального й абсолютного здійснення особового буття людини в істині, добрі, любові, свободі, творчості та ін. У ході цього процесу людська особа щораз більше зосереджується на своєму єстві, поглиблює його та відкривається на Особу Божу.

У статті «Персоналістична онтологія» (2003) Ч.С. Бартнік зауважує, що між Богом і людиною немає бездонної прірви, яка б розділяла їх, оскільки їх єднає персональність. Особа має характер абсолютності, причому в Бозі вона є безвідносною, а в людині – відносною. Такий зв'язок-відношення (relatio) Божої і людської особи творить «третій, найвищий щабель онтологічної ієрархії» [10, 83]. Людська особа становить пункт виходу та вказує напрямок думки до Найвищої Особи, Особи осіб. Бог і створене буття мають не той самий вимір, а представляють певне віднесення: відносної особи до Абсолютної, обмеженої – до Необмеженої. Людина, яка рефлектує над собою й іншими особами, спостерігає свою відносну абсолютність, обмеженість і залежність власної особи від Божої, яка має абсолютний ступінь самостійності та самодостатності існування в Спільноті Осіб єдиного Бога. Польський філософ переконаний, що «тільки людська особа здатна отримати і творити себе та постійно розвивати вічну спільноту з Божими Особами» [10, 84].

У статті «Персоналистический нарис католицького богослов'я» (1993) Ч.С. Бартнік називає людину «відносним віднесення», оскільки людина є істотою похідною, яка не постала сама з себе, а причиною її існування виступає Бог, позаяк початок людини виводиться з Божого життя, Його розуму та любові. Філософ зауважує, що «будучи особою, наділеною через це безмежною гідністю, покликана Ним до існування з буття світу (матерії) до особової спільноти з Богом», людина в таємничий спосіб «народжується в часі і просторі з матеріосфери, космосфери, геосфери, біосфери, психосфери» [13, 109]. У статті «Сенс буття» (1981) польський персоналіст стверджує, що антиципаційно людина бере своє існування від моменту створення світу, розвивається разом з ним і завжди виступає в ролі його мірила, вона також виявляється «фінальним пунктом світу, метою і сенсом, хоча і не абсолютним, оскільки таким є тільки Бог» [18, 103]. Ч.С. Бартнік розглядає людину як структуру, історію світу, його

іманентний і трансцендентний прояв, що поєднує в собі протилежні елементи, такі як матерія і дух, обмеженість і нескінченність, природне і надприродне, які всі проявляються у площині особи. Головним для католицького мислителя є те, що завдяки Богові людина може знаходити шлях до розвитку, поставання щораз більше особою.

Перспектива нескінченості відкриває перед людиною площину не тільки творіння, але й спасіння, того перетворення людини, яке стає доповненням і звершенням її створення. Ч.С. Бартнік зауважує, що в певному сенсі «людину можна назвати малим абсолютом і живою аналогією Бога» [13, 110], оскільки вона є подобою й образом Єдиного Бога в Трьох Особах. Власне завдяки спасінню відбувається обожнення людини та її вкорінення у Пресвяту Трійцю, що виражається в онтичному й моральному процесах. Обидва аспекти містить Божа ласка – особлива Божа дія, яка й окреслює людину в її бутті та святості. Людина як особа покликана до співпраці з Богом, партнерства та діалогу з ним, будучи вільною і маючи можливість вибору, який зумовлює моральну площину її дії. Ч.С. Бартнік переконаний, що «моральне зло, гріх деперсоналізують людину, ведучи до розриву позитивного особового зв'язку, єдності з Богом» [13, 110].

Людина не може повністю себе реалізувати, стати собою, отже стати особою без Христа. Христос і людина взаємно зумовлені, вони доповнюють одне одного і є незрозумілими поодиноці. У цей спосіб теоретична і практична антропологія переходять у сферу христології, а христологію певною мірою слід вважати найвищим рівнем антропології. Христологія являє процес поставання Бога людиною, усиновлення людини Богом, адже саме через Христа людина стає Божою дитиною. У світлі цього процесу Христос виступає мотивом створення, первинним взірцем, моделлю та ключем зрозуміння людської особи. Завдяки цьому історію людства Ч.С.Бартнік представляє як головну антропологічну тріаду: перший Адам і створення, другий Адам (Христос) і справа спасіння людства, третій Адам і завершення історії (есхатологічний час) [2, 47].

Людина не існує сама по собі, оскільки у площині створіння вона є образом Божим, а у площині спасіння – образом Христа. Як і Бог, людина перебуває у вимірі спільноти, тому існує та здійснює себе як індивідуальна і суспільна особа в комунітарній спільноті

осіб. Особливістю християнської релігії є вчення про тринітарного особового Бога як неподільну спільноту Осіб. Натомість суть християнства в історії спасіння творить особа Христа. Тому тільки відштовхуючись від особи Христа, можна зрозуміти людину. Тому людська особа не тільки закорінена в Бозі, беручи від нього початок, а й спрямована на Бога у своєму бутті і своє особове звершення може отримати лише в Бозі. Цим зумовлений процес особової реалізації, здійснення людини від народження аж до знаходження повноти власної особи в Бозі. Інтерпретуючи бартнікове розуміння христології, католицький богослов К.Гуждж пише: «Прямуючи шляхом від Бога (початку людини) до людини і від людини до Бога (цілком вільний вибір життя), як відповіді людини на пропозицію Бога, можна отримати відповідь на питання дійсності, зрозуміння її та й самої людини» [22, 208]. Як бачимо, у такий спосіб відкривається шлях до міжперсонального діалогу Бога і людини.

Бог і людина становлять сферу таємничого буття, і не тільки тому, що є особами, а тому, що засобом зв'язку між ними виступає все інше буття, внутрішню цінність якого визначає боголюдська особа Христа, а згодом і обожнена людина. Людина безнастанно проходить етапи поставання, здійснення в собі особи, закінчуючи справу розпочату Богом. Увесь процес, як його розуміє Ч.С.Бартнік, відбувається у співвіднесеності до особи Христа в чотирьох площинах: особовій, в якій людина закріплює власну особу в Особі Божій; структуральній, в якій відбувається обожнення людської особи; функціональній, в якій Бог діє в цілому бутті; діалектичній, в якій відбувається перехід від обмеженості до безмежного [2, 117]. Прикладом такого тісного, цілісного єднання людської особи з Особою Божою є Особа Христа, де Бог і людина творять одну особу і субзистенцію. У статті «Бог людиною» (1988) польський філософ називає Христа тим, у кому відбулося поєднання людського з Божим, і в кому все людство отримує своє звершення, реалізуючи повноту кожної людської особи через інтегрування з Богом. Таким чином Особа Христа, в інтерпретації Ч.С.Бартніка, виступає людським шляхом до Бога, натомість «зворотний напрямок: шлях Бога до людини також проходить через Особу Христа, де втілення (народження Ісуса) стає онтичною базою особової єдності Бога з людиною» [1, 8].

Згідно з головним постулатом персоналізму найбільшою цінністю

є людина, однак у християнському персоналізмі ця аксіома потребує певного роз'яснення, оскільки за найвищу і єдину цінність християнство визнає Бога. У «Прологоменах до обговорення сенсу історичного» (1979) Ч.С. Бартнік пропонує вирішити цю складність шляхом двох тез: по-перше, людину слід вважати найбільшою цінністю в іманентному світі; по-друге, Бога слід сприймати та розглядати з точки зору людини, тобто як своєрідне утвердження й основу безмежної цінності людської особи [17, 28].

У статті «Персоналізація Церкви з погляду кардинала Кароля Войтили» (1980) польський мислитель говорить про те, що дійсність християнства і людська особа є одним з аспектів, інший аспект полягає в тому, що особа на підставі своєї природи об'являє, проголошує Особу Бога, вказує на неї, і навпаки – Бог об'являє, проголошує особу людини, більше того, Бог сам відкриває істину про людську особу самій людині [14, 1414].

Відповідно до представленої вище концепції, Ч.С. Бартнік виводить з обумовленого зв'язками-відношеннями (relatio) тринітарного буття Осіб Божих явище реляційності створеної Богом людської особи. Тому поряд зі значними відмінностями між Божою Особою і людською між ними існує також певна аналогія. Спираючись на те, що визначає їхню подібність, польський персоналіст стверджує, що у площині буття людську особу формує реляція самостійного існування, він пише: «Істота людської особи не відрізняється від істоти Божої Особи, оскільки вона (людина) – образ не лише Божої природи, а передусім Божої Особи» [10, 84]. Кожна людська особа відображає дійсність Божих Осіб, творить їх Триєдиний образ, виявляє себе як образ Бога Спільноти. Тут Христос виступає прообразом не лише індивідуального, але і спільнотного людства, в чому проявляється семантика вислову «людина для інших». Такий підхід до інтерпретації особових зв'язків-відношень (relatio) наближає католицького мислителя до східної традиції. Це пояснює, чому в розумінні Ч.С. Бартніка реляційне буття належить до сфери конститутивно створених осіб. На думку філософа, тільки в Бозі категорія «особи» представлена в повному, абсолютному, властивому йому значенні, натомість в людині вона проявлена лише як завдання звернення. Те, що в Божих Особах має характер досконалої актуальності, а саме повної відкритості на іншого, в людині становить шлях людської

персоналізації, тобто процесу вдосконалення своєї буттєвої реляційності. Як зазначає польський дослідник християнського персоналізму А. Войтчак, реляційність у людині набуває «форми онтологічного пріоритету, прихованого в найглибшій істоті особи» [23, 343]. У богословському трактаті «Церква Ісуса Христа» (1982) Ч.С.Бартнік вказує на те, що людина стає собою також у процесі наближення, спрямування, виходу до Особи Бога і на цьому шляху розвивається як особа. При цьому філософ зазначає, що найвищого ступеня відкритості, виходу до особи іншого, а завдяки йому повноти свого виміру як особи, людина досягає на шляху єднання з Божою Особою, тобто в прагненні до свого взірця – Абсолютної особи. Цей процес започатковує Бог, і ніколи людина, оскільки вона не здатна цього зробити. Бог дає початок людині і початок особи в ній. Ч.С.Бартнік пише: «Бог творить себе в особі людини і цим ініціює її буття і шлях до Себе» [6, 157]. З цього польський персоналіст виводить думку, що сенс людської особи знаходиться у спільноті Божих і людських осіб.

У філософсько-релігійному тлумаченні феномену особи Ч.С.Бартніком окремим питанням постає проблема взаємозумовленості людської особи і осіб Божих, яка у контексті трансцендентної суті людської особи розглядається філософом-персоналістом як активно-творча співпраця Бога і людини. Бог дає початок людині і початок особи в ній, відтак людина безнастанно проходить етапи поставання собою, тобто здійснення в собі особи, закінчуючи справу розпочату Богом. Тринітарний особовий Бог, в інтерпретації Ч.С.Бартніка, виступає необхідною умовою, яка творить основу людської свободи й особи, допомагає на шляху реалізації, виступає джерелом, метою та здійсненням поставання людини особою. Людина від початку створення як особа покликана до співпраці з Богом, партнерства та діалогу з ним, будучи вільною і маючи можливість вибору, який зумовлює моральну площину її дій і вчинків, тому моральне зло і гріх деперсоналізують людину, розриваючи її активно-творчий особовий зв'язок з Богом.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Bartnik Cz. St.* Byg człowiekiem / Czesław Stanisław Bartnik // *Collectanea Theologica*. – 1988. – № 58. – S. 5–16.
2. *Bartnik Cz. St.* Chrystus jako sens historii / Czesław Stanisław Bartnik. – Wrocław : Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1987. – 355 s.
3. *Bartnik Cz. St.* Dogmatyka katolicka / Czesław Stanisław Bartnik. – T. 1. – Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1999. – 861 s.
4. *Bartnik Cz. St.* Fakt historyczny w teologii chrześcijańskiej / Czesław Stanisław Bartnik // *Roczniki Teologiczno-kanoniczne*. – 1976. – № 23. – Z. 2. – S. 23–35.
5. *Bartnik Cz. St.* Ikona człowieka / Czesław Stanisław Bartnik // *Bartnik Cz. St.* Krzak Górczy: Homilie, kazania, przemówienia. – Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski, 1991. – S. 268–269.
6. *Bartnik Cz. St.* Końcy Jezusa Chrystusa / Czesław Stanisław Bartnik. – Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1982. – 397 s.
7. *Bartnik Cz. St.* Kultura i świat osoby / Czesław Stanisław Bartnik. – Lublin: Standruk, 1999. – 566 s.
8. *Bartnik Cz. St.* Misterium człowieka / Czesław Stanisław Bartnik. – Lublin: Standruk, 2004. – 442 s.
9. *Bartnik Cz. St.* Od humanizmu do personalizmu / Czesław Stanisław Bartnik // *Personalizm*. – 2005. – № 9. – S. 83–92.
10. *Bartnik Cz. St.* Ontologia personalistyczna / Czesław Stanisław Bartnik // *Personalizm*. – 2003. – № 5. – S. 75–84.
11. *Bartnik Cz. St.* Osoba i historia: Szkice z filozofii historii / Czesław Stanisław Bartnik. – Lublin: Standruk, 2001. – 471 s.
12. *Bartnik Cz. St.* Osoba ludzka i jej wymiar społeczny i transcendentny / Czesław Stanisław Bartnik // *Szkice do systemu personalizmu*. – Lublin: Wydawnictwo KUL, 2006. – S. 127–136.
13. *Bartnik Cz. St.* Personalistyczny zarys teologii katolickiej / Czesław Stanisław Bartnik // *Roczniki Teologiczne*. – 1993. – № 40. – Z. 2. – S. 103–115.
14. *Bartnik Cz. St.* Personalizacja Kościoła w ujęciu kardynała Karola Wojtyły / Czesław Stanisław Bartnik // *Znak*. – 1980. – № 32 (11). – S. 1412–1418.
15. *Bartnik Cz. St.* Personalizm uniwersalistyczny / Czesław Stanisław Bartnik. – *Roczniki Teologiczne*. – 2002. – № 49. – Z. 2. – S. 77–87.
16. *Bartnik Cz. St.* Podmiot i przedmiot w poznaniu personalistycznym / Czesław Stanisław Bartnik // *Roczniki Teologiczno-kanoniczne*. – 1988. – № 35. – Z. 2. – S. 13–24.
17. *Bartnik Cz. St.* Prolegomena do dyskusji nad sensem dziejów / Czesław Stanisław Bartnik // *Studia Filozoficzne*. – 1979. – № 3. – S. 23–31.

18. *Bartnik Cz. St. Sens bytu / Czesław Stanisław Bartnik // Roczniki Teologiczno-kanoniczne.* – 1981. – № 28. – Z. 2. – S.97–109.
19. *Bartnik Cz. St. Szkic o osobie / Czesław Stanisław Bartnik // Roczniki Teologiczno-kanoniczne.* – 1990. – № 37. – Z. 2. – S.69–83.
20. *Bartnik Cz. St. Teilhardowska wizja dziejów / Czesław Stanisław Bartnik.* – Lublin: TN KUL, 1975. – 259 s.
21. *Bartnik Cz. St. Wiara a teologia w ujęciu personalistycznym / Czesław Stanisław Bartnik // Przegląd Powszechny.* – 1982. – № 99 (1-2). – S.37–48.
22. *Gydu K. Chrystologia «speinienia osobowego» / K. Gydu // Historia i Logos. Cz. S. Bartnikowi na 60-lecie / pod red. K. Macheta, K. Gydu, M. Kowalczyk.* – Lublin: Standruk, 1991. – S.208–215.
23. *Wojtczak A. Osoba i społeczność / A. Wojtczak // Historia i Logos. Cz. S. Bartnikowi na 60-lecie / pod red. K. Macheta, K. Gydu, M. Kowalczyk.* – Lublin: Standruk, 1991. – S.339–349.

Горбань Р.А. Активно-творча співпраця Бога і людини у філософсько-релігійному тлумаченні феномену особи Чеславом Станіславом Бартніком

У статті з'ясовується один з аспектів філософсько-релігійного тлумачення феномену особи недосліджуваним вітчизняними релігієзнавцями польським персоналістом Ч.С.Бартніком. Йдеться про трансцендентний вимір особи, в якому діалектика взаємозумовленості людської особи і Божої розглядається як їх активно-творча співпраця. Бог дає початок людині і особи в ній, відтак людина безнастанно проходить етапи поставання собою як здійснення в собі особи, закінчуючи справу розпочату Богом. Особовий Бог, в інтерпретації Бартніка, є необхідною умовою, яка творить основу людської свободи й особи, виступаючи джерелом і метою її становлення. Людина від початку створення покликана до співпраці, партнерства і діалогу з тринітарним особовим Богом: Отець зачинає людську особу, Син скеровує її до розвитку, завдяки дії Св. Духа стає можливим її зрушення на шляху самореалізації.

Ключові слова: особа, Бог, людина, персоналізм, зв'язки-відношення (relatio), буття, самореалізація.

Richard Gorban. Active and Creative Synergy of God and Man in Philosophical and Religious Interpretation of a Personality Phenomenon by Czesław Stanisław Bartnik

In this article, the author provides insight into one of the aspects of philosophical and religious interpretation of a personality phenomenon by Czesław

Stanislaw Bartnik, a Polish personalist, scantily studied by Ukrainian religious studies scholars. The point at issue is about transcendental dimension of a personality, in which the dialectics of interconditionality of the personalities of a human being and God is considered as their active and creative synergy. God creates a man and a personality in it, thus a man timecontinuously overcomes the stages of socialization, accomplishing the task, set up by God. God existing personally, as interpreted by Bartnik, is a precondition that creates the basis for human freedom and personality, being the source and goal of its rise. Since the Creation, a man has been destined for cooperation, partnership and dialogue with the tri- personality of God: God the Father creates a person, the Son of God directs it towards development, and actions of the Holy Spirit progress it to self-realization.

Key words: personality, God, man, Personalism, relationship (relatio), existence, self-realization.

УДК 141.131"715"Фічіно

І.В. Клочков,
кандидат філософських наук,
доцент НУХТ

ФЛОРЕНТІЙСЬКИЙ НЕОПЛАТОНІЗМ МАРСІЛІО ФІЧІНО

Доба Відродження відзначена загальним зверненням до неоплатонізму, що створив певний духовний клімат. Йдеться про автентичне відтворення спадщини Арістокла, а також можливості нового прочитання текстів інших представників античної літератури в цілому. До виникнення Академії у Флоренції, платонізм не мав значного поширення серед місцевої інтелігенції. Ідеями мислителя цікавились, але не менше, ніж фрагментами з творів Лукіана або Плавта. Повернення ж до антропологічного контексту поглибило фундаментальні властивості людського розуму й водночас загострило проблему безсмертя душі. Якщо за часів пізнього Середньовіччя переважна кількість язичницьких філософів була частково дозволена, то відновлення ідеалістичних міркувань у культурно-історичному континуумі надалі мало вагомий сенс для всієї традиції інтелектуалізму. Високочолі кардинали, пихаті прелати й простакуваті ченці тодішніх монастирів навряд чи серйозно цікавились перлинами з мудрості «Симпозіуму» або «Менона» [1]. Хоча нерідко подібне збайдужіння провокувало посилення екзегетичної традиції в іншому ідеологічному таборі. Це стосувалося передусім критики геоцентричної космології та моделі станового суспільства, запозичених з класичної доби. На диво, деяким були знані хащі релігійних культів. Християнська догматика виросла з культами Тамуза, Озіріса, Доніса Загревса, але рушила в іншому напрямку, визнавши нерухомість Землі серед інших небесних тіл й другорядність Сонця, призвівши зрештою до утворення хибних умовиводів. Різноманітні контексти тривалих богословських студій уможливили подальший занепад семі вільних мистецтв у їх первинному вигляді, змусивши громадськість до прийняття у своє лоно іншого культурного феномена – гуманістичної філології. Деякі автори Кватроченто, особливо Леонардо Бруні, переклали більшість із діалогів Платона на латинську мову. Володіючи неглибокими філософськими навичками, вони реставрували фрагменти

маловідомих текстів, виданих арабською і фарсі. Більшість, як конструктивну перспективу для подальшої діяльності [2].

Якщо представники греко-римського світу приписували засновнику певної школи всі відкриття, натхненні філософськими ідеями, то за часів гуманізму ситуація частково змінилась. Частково це відкрило деякі таємниці, чому Платон не залишив після себе систематизованих записів, а основи доктрини передав лише у лекціях. Жоден з його учнів не склав належної бібліографії та відносно пристойного переліку фундаментальних принципів доктрини. Подібна ситуація неодноразово повторювалась впродовж історії стародавнього світу. Так, у добу еллінізму спрямування до скептицизму змінилось еклектичними вподобаннями з елементами стоїцизму, внаслідок чого переважило бажання створити систематичну метафізику, початок якої заклав медіоплатонізм, Плотін і Секст Емпірик. Зауважимо, що саме з іменами останніх пов'язана традиція розглядати аристотелівські записи як «малі містерії», котрі містять у собі пропедевтичні функції, тобто теми, що всіляко заохочують читачів до розуміння Платона. При цьому неодноразово з'являлись чималі ускладнення, пов'язані з питанням про джерелознавчу базу *Corpus hermeticum*. Пізній платонізм збільшив власний доктринальний спадок за рахунок творів Псевдо-Діонісія (Ареопагіта), де елементи вчення уточнені Проклом частково узгоджувались з теологією багатовіковими лінгвістичними інфільтраціями магічного характеру. Коли філософські школи в Афінах і Александрії занепали, Візантія врятувала елліністичний культ розуму, не зважаючи на обмаль оригінальних першоджерел. Тамтешні освічені люди передали італійському Ренесансу багато-змістовну традицію. Встановленню таких упереджень сприяло переселення на південь Апеннінського півострова учених зі Сходу. На початку XIV ст. навіть їх запрошували до навчання, як скажімо Мануїла Хрісолора, що пришвидшило вивчення давньогрецької мови. У 1439 р. після укладання миру між Феррарою і Флоренцією, потік мігрантів збільшився втричі. Наслідком цього стало утворення священного союзу Грецької і Римської церков [7].

Після падіння Константинополя (1453) сформувалась власна діаспора учених. Стало зрозуміло, що прибуття греків до Італії повинно було сприяти посиленому вивченню класичного спадку. Щодо філософського змісту ренесансного гуманізму, то слід відрізнити

діяльність учених від усього іншого багатства оригінальних теорій. У цей період особливої ваги набула полеміка про переваги ідеалістичного вчення над системою наук Арістотеля – Геміста Пліфона (бл. 1355–1452), який підтримав тезу про досконалу перевагу Платона і застосував успішну інтерпретацію теорії вічних архетипів. На протигагу ньому, Георгій Схоларіус Генадій (1405 – бл. 1472) захистив Стагірита і був підтриманий однодумцями, зокрема Георгієм Трапезундським (1395–1486). Спроба такого примирення з більшою майстерністю й розлогими знаннями надалі була здійснена Віссаріоном (бл. 1400–1472), кардиналом папи Євгена IV. Відновлення гармонії між вчителями людства засвідчило створення чіткої ідеологічної платформи, необхідної для об'єднання католицької і православної церкви, тим самим надавши перевагу греків над латинянами й навпаки. Але масштабний розквіт неоплатонізму, стався лише завдяки М.Кузанському і флорентійським мислителям [5]. У 1462 р. Козімо Медичі подарував Фічіно віллу Карреджі, щоб той на дозвіллі й спокої міг вільно присвятити себе народженню академії, котра не була організованою школою, а стала вільним об'єднанням учених і шанувальників класичної філософії. З ім'ям Марсіліо Фічіно (Фільіне Вальдаріо) пов'язаний рішучий поворот у розвитку гуманізму Квінчеквенто, посилений зміною політичних умов, що перетворили літератора часів Республіки на двірського письменника. Такий різновид діяльності мав свої переваги. Йому, одному з перших, належала пропозиція теоретичного доведення положення про вищість людини. Така робота була здійснена на основі переосмислення різних гносеологічних традицій. Його вплив на мислителів XIV–XV ст. був очевидним. Так само, як Христофор Ландіно і Анжело Поліціано, він розглядав людину як істоту, органічно поєднану з богом (мікрокосмос), котра відображає гармонійну будову світу [9]. Його життя і духовні прозріння дотепер вражають сучасників послідовним поєднанням різних теоретичних контрастів.

Він був людиною слабкого здоров'я, невисокого зросту й іпохондриком. Але це не завадило йому здійснити майстерний переклад всього Платона, навіть стали живим довідником зі стародавньої філософії. Багато дізнавшись з мудрості єгиптян, методично проштудював стародавніх мислителів від Конфуція і Зороастра до Арістотеля й александрійців. Батько готував його до діяльності лікаря,

тому далася взнаки добра освіта, набута з природничих наук, а особливо медицини. Його власні твори знали скрізь усюди, а учені багатьох європейських країн спеціально приїздили здалеку послухати лекції. На своїй чудовій віллі, збудованій Мікелоццо, він запалив лампу перед бюстом учня Сократа. Це було ерессю й поновленням історії, за що Рим ледве не відлучив його від церкви. Плємінниці Фічіно із сарказмом казали про нього: «Він здатен процитувати на пам'ять цілий діалог з Платона, але повсякчас забуває, де лишив свої домашні капці» [4].

У розвитку філософських ідей умовно можна визначити три шари діяльності: перекладацьку, філософську і магічну. До вказаного переліку також умовно зараховується творчість на клерикальній ниві. Адже у 1474 р. М.Фічіно прийняв духовний сан священника. Знанням для історії європейської філософії він залишився завдяки блискучій ерудиції у царині античних авторів. Офіційна діяльність розпочалась з 1462 р. Працюючи над герметичними трактатами і «Гімнами» Орфея, він звернувся до вивчення давньоіранської релігії. Внаслідок наполегливої праці, йому вдалося підготувати до друку «Коментарі до Зороастра» (1463). Із цього року і до кінця 1477 він займається перекладами, повертаючи Платону його час та зрощуючи діалоги співучістю італійської мови. Це не спиняє його перед іншими досягненнями. Впродовж 1484–1492 рр. йому нарешті вдається перекласти «Енеади» Плотіна, тексти неопіфагорійців, Порфірія, Ямвліха, Прокла і Михайла Псьола [3]. Як мислитель, власну філософську позицію він означив у творах «Про християнську релігію» і «Платонівській теології про безсмертя душі». Його система неоплатонічного християнства має унікальні винаходи: а) нову концепцію філософії як містико-інтелектуального Одкровення; б) концепцію душі як зв'язку світів («*corula mundi*») і в) переосмислення поняття «платонічна любов».

А) Він вважав, що філософія народжується як осяяння (*illuminatio*) розуму. Про це ще стверджував Гермес. Сенс же діяльності людини полягає у тому, щоб вона могла як належне підготувати індивідуальну душу до потойбічних випробувань. Внаслідок цього інтелект виявляється дієздатним до сприйняття світла божественного Одкровення, а тоді філософія збігається із самою релігією. Обидві мають своїми витоками священні містерії Орфея, осяяні цим світлом. Інших

послідовників можна сміливо назвати щирими пророками духу, а їхню місію – збереженням сакральних істин. Те, що їм вдалося доторкнутись до однієї й тієї самої першопричини, про яку здавна знав Піфагор і Прокл, знайшло втілення у концепції Логосу, що є однаковим сенсом для усіх створінь. Більшість згаданих ідей узгоджуються із християнською доктриною і походять з єдиного першоджерела – божественного слова. Зрозуміло, що складно запропонувати засіб для подолання атеїзму, але можна знайти шлях до «docta religio» («релігійної концепції»), синтезу філософії з Євангельським посланням. Саме у цьому М.Фічіно вбачав сенс сакральної ролі пізнання.

Б) Поняття метафізичної реальності містить чимало двозначностей. М.Фічіно описує її у вигляді сходження поступових довершеностей. Їх усього п'ять: «Бог», «ангел», «душа», «якість (форма)» і «матерія». Перші дві й останні чітко розподілені між собою як інтелігібельні й фізичні, а душа є вузлом містичного єднання. Володіючи подібними ознаками горішнього світу, вона можна повернути до вічного життя нижчі щаблі буття. Міркуючи як неоплатонік, він розрізняє «душу світу», «душу небесних сфер» і «душу живих тварин». Надалі увага центрована навколо мислячої частини як опосередкованої єдності, що утворює досконалу ієрархію, рушаючи до найвищого щабля світобудови, і навпаки, постійно здійснює зворотній рух, набуваючи математичних властивостей:

Доба Відродження відзначена загальним зверненням до неоплатонізму, що створив певний духовний клімат. Йдеться про автентичне відтворення спадщини Арістокла, а також можливості нового прочитання текстів інших представників античної літератури в цілому. До виникнення Академії у Флоренції, платонізм не мав значного поширення серед місцевої інтелігенції. Ідеями мислителя цікавились, але не менше, ніж фрагментами з творів Лукіана або Плавта. Повернення ж до антропологічного контексту поглибило фундаментальні властивості людського розуму й водночас загострило проблему безсмертя душі. Якщо за часів пізнього Середньовіччя переважна кількість язичницьких філософів була частково дозволена, то відновлення ідеалістичних міркувань у культурно-історичному континуумі надалі мало вагомий сенс для всієї традиції інтелектуалізму. Високочолі кардинали, пихаті прелати й простакуваті ченці тодішніх монастирів навряд чи серйозно цікавились перлинами з

мудрості «Симпозіуму» або «Менона» [1]. Хоча нерідко подібне збайдужіння провокувало посилення екзегетичної традиції в іншому ідеологічному таборі. Це стосувалося передусім критики геоцентричної космології та моделі станового суспільства, запозичених з класичної доби. На диво, деяким були знані хащі релігійних культів. Християнська догматика виросла з культами Тамуза, Озіріса, Доніса Загревса, але рушила в іншому напрямку, визнавши нерухомість Землі серед інших небесних тіл й другорядність Сонця, призвівши зрештою до утворення хибних умовиводів. Різноманітні контексти тривалих богословських студій уможливили подальший занепад семі вільних мистецтв у їх первинному вигляді, змусивши громадськість до прийняття у своє лоно іншого культурного феномена – гуманістичної філології. Деякі автори Кватроченто, особливо Леонардо Бруні, переклали більшість із діалогів Платона на латинську мову. Володіючи неглибокими філософськими навичками, вони реставрували фрагменти маловідомих текстів, виданих арабською і фарсі. Більшість, як конструктивну перспективу для подальшої діяльності [2].

Якщо представники греко-римського світу приписували засновнику певної школи всі відкриття, натхненні філософськими ідеями, то за часів гуманізму ситуація частково змінилась. Частково це відкрило деякі таємниці, чому Платон не залишив після себе систематизованих записів, а основи доктрини передав лише у лекціях. Жоден з його учнів не склав належної бібліографії та відносно пристойного переліку фундаментальних принципів доктрини. Подібна ситуація неодноразово повторювалась впродовж історії стародавнього світу. Так, у добу еллінізму спрямування до скептицизму змінилось еклектичними вподобаннями з елементами стоїцизму, внаслідок чого переважило бажання створити систематичну метафізику, початок якої заклав медіоплатонізм, Плотін і Секст Емпірик. Зауважимо, що саме з іменами останніх пов'язана традиція розглядати арістотелівські записи як «малі містерії», котрі містять у собі пропедевтичні функції, тобто теми, що всіляко заохочують читачів до розуміння Платона. При цьому неодноразово з'являлись чималі ускладнення, пов'язані з питанням про джерелознавчу базу *Corpus hermeticum*. Пізній платонізм збільшив власний доктринальний спадок за рахунок творів Псевдо-Діонісія (Ареопагіта), де елементи вчення уточнені

Проклом частково узгоджувались з теологією багатовіковими лінгвістичними інфільтраціями магічного характеру. Коли філософські школи в Афінах і Александрії занепали, Візантія врятувала елліністичний культ розуму, не зважаючи на обмаль оригінальних першоджерел. Тамтешні освічені люди передали італійському Ренесансу багато-змістовну традицію. Встановленню таких упереджень сприяло переселення на південь Апеннінського півострова учених зі Сходу. На початку XIV ст. навіть їх запрошували до навчання, як скажімо Мануїла Хрісолора, що пришвидшило вивчення давньогрецької мови. У 1439 р. після укладання миру між Феррарою і Флоренцією, потік мігрантів збільшився втричі. Наслідком цього стало утворення священного союзу Грецької і Римської церков [7].

Після падіння Константинополя (1453) сформувалась власна діаспора учених. Стало зрозуміло, що прибуття греків до Італії повинно було сприяти посиленому вивченню класичного спадку. Щодо філософського змісту ренесансного гуманізму, то слід відрізнити діяльність учених від усього іншого багатства оригінальних теорій. У цей період особливої ваги набула полеміка про переваги ідеалістичного вчення над системою наук Арістотеля – Геміста Пліфона (бл. 1355–1452), який підтримав тезу про досконалу перевагу Платона і застосував успішну інтерпретацію теорії вічних архетипів. На протигагу ньому, Георгій Схоларіус Генадій (1405 – бл. 1472) захистив Стагірита і був підтриманий однодумцями, зокрема Георгієм Трапезундським (1395–1486). Спроба такого примирення з більшою майстерністю й розлогими знаннями надалі була здійснена Віссаріоном (бл. 1400–1472), кардиналом папи Євгена IV. Відновлення гармонії між вчителями людства засвідчило створення чіткої ідеологічної платформи, необхідної для об'єднання католицької і православної церкви, тим самим надавши перевагу греків над латинянами й навпаки. Але масштабний розквіт неоплатонізму, стався лише завдяки М.Кузанському і флорентійським мислителям [5]. У 1462 р. Козімо Медічі подарував Фічіно віллу Карреджі, щоб той на дозвіллі й спокої міг вільно присвятити себе народженню академії, котра не була організованою школою, а стала вільним об'єднанням учених і шанувальників класичної філософії. З ім'ям Марсіліо Фічіно (Фільїне Вальдаріо) пов'язаний рішучий поворот у розвитку гуманізму Квінчеквенто, посилений зміною політичних умов, що пере-

творили літератора часів Республіки на двірського письменника. Такий різновид діяльності мав свої переваги. Йому, одному з перших, належала пропозиція теоретичного доведення положення про вищість людини. Така робота була здійснена на основі переосмислення різних гносеологічних традицій. Його вплив на мислителів XIV–XV ст. був очевидним. Так само, як Христофор Ландіно і Анжело Поліціано, він розглядав людину як істоту, органічно поєднану з богом (мікрокосмос), котра відображає гармонійну будову світу [9]. Його життя і духовні прозріння дотепер вражають сучасників послідовним поєднанням різних теоретичних контрастів.

Він був людиною слабкого здоров'я, невисокого зросту й іпохондриком. Але це не завадило йому здійснити майстерний переклад всього Платона, навіть стали живим довідником зі стародавньої філософії. Багато дізнавшись з мудрості єгиптян, методично проштудіював стародавніх мислителів від Конфуція і Зороастра до Арістотеля й александрійців. Батько готував його до діяльності лікаря, тому далася взнаки добра освіта, набута з природничих наук, а особливо медицини. Його власні твори знали скрізь усюди, а учені багатьох європейських країн спеціально приїздили здалеку послуухати лекції. На своїй чудовій віллі, збудованій Мікелоццо, він запалив лампу перед бюстом учня Сократа. Це було ерессю й поновленням історії, за що Рим ледве не відлучив його від церкви. Плємінниці Фічіно із сарказмом казали про нього: «Він здатен процитувати на пам'ять цілий діалог з Платона, але повсякчас забуває, де лишив свої домашні капці» [4].

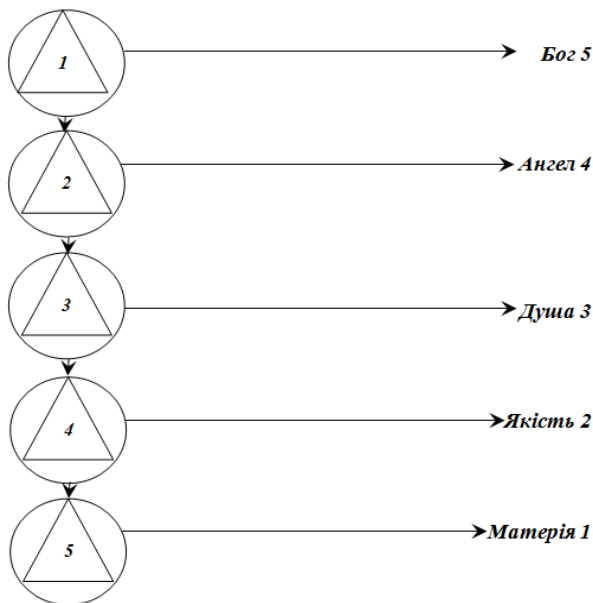
У розвитку філософських ідей умовно можна визначити три шари діяльності: перекладацьку, філософську і магічну. До вказаного переліку також умовно зараховується творчість на клерикальній ниві. Адже у 1474 р. М.Фічіно прийняв духовний сан священника. Знанням для історії європейської філософії він залишився завдяки блискучій ерудиції у царині античних авторів. Офіційна діяльність розпочалась з 1462 р. Працюючи над герметичними трактатами і «Гімнами» Орфея, він звернувся до вивчення давньоіранської релігії. Внаслідок наполегливої праці, йому вдалося підготувати до друку «Коментарі до Зороастра» (1463). Із цього року і до кінця 1477 він займається перекладами, повертаючи Платону його час та зрощуючи діалоги співучістю італійської мови. Це не спиняє його перед

іншими досягненнями. Впродовж 1484–1492 рр. йому нарешті вдається перекласти «Енеади» Плотіна, тексти неопіфагорійців, Порфірія, Ямвліха, Прокла і Михайла Псьола [3]. Як мислитель, власну філософську позицію він означив у творах «Про християнську релігію» і «Платонівській теології про безсмертя душі». Його система неоплатонічного християнства має унікальні винаходи: а) нову концепцію філософії як містико-інтелектуального Одкровення; б) концепцію душі як зв'язку світів («*corula mundi*») і в) переосмислення поняття «платонічна любов».

А) Він вважав, що філософія народжується як осяяння (*illuminatio*) розуму. Про це ще стверджував Гермес. Сенс же діяльності людини полягає у тому, щоб вона могла як належне підготувати індивідуальну душу до потойбічних випробувань. Внаслідок цього інтелект виявляється дієздатним до сприйняття світла божественного Одкровення, а тоді філософія збігається із самою релігією. Обидві мають своїми витоками священні містерії Орфея, осяяні цим світлом. Інших послідовників можна сміливо назвати щирими пророками духу, а їхню місію – збереженням сакральних істин. Те, що їм вдалося доторкнутись до однієї й тієї самої першопричини, про яку здавна знав Піфагор і Прокл, знайшло втілення у концепції Логосу, що є однаковим сенсом для усіх створінь. Більшість згаданих ідей узгоджуються із християнською доктриною і походять з єдиного першоджерела – божественного слова. Зрозуміло, що складно запропонувати засіб для подолання атеїзму, але можна знайти шлях до «*docta religio*» («релігійної концепції»), синтезу філософії з Євангельським посланням. Саме у цьому М.Фічіно вбачав сенс сакральної ролі пізнання.

Б) Поняття метафізичної реальності містить чимало двозначностей. М.Фічіно описує її у вигляді сходження поступових довершеностей. Їх усього п'ять: «Бог», «ангел», «душа», «якість (форма)» і «матерія». Перші дві й останні чітко розподілені між собою як інтелігібельні й фізичні, а душа є вузлом містичного єднання. Володіючи подібними ознаками горішнього світу, вона можна повернути до вічного життя нижчі щаблі буття. Міркуючи як неоплатонік, він розрізняє «душу світу», «душу небесних сфер» і «душу живих тварин». Надалі увага центрована навколо мислячої частини як опосередкованої єдності, що утворює досконалу ієрархію, рушаючи

до найвищого шабля світобудови, і навпаки, постійно здійснює зворотній рух, набуваючи математичних властивостей:



У підсумку, будова ієрархії підтверджувала правомірність ідеї про необхідність наявного ладу речей. Після Бога й ангелів, поміж протиріч буття перемогла ідея гармонії. Нижча природа доповнила вищу, частково увиразнив невидимий світ, внаслідок чого очевидні феномени перетворились на учасників унікального дійства. Таке розмаїття сенсів ініціювало появу нового порядку, де належне місце було вже відведене творчій можливості з часовими ознаками. Тобто, якщо річ щезала, відбувалось послідовне зникнення її індивідуальної подоби або обличчя. Символ тут використовувався задля озвучення деяких основ езотеричної доктрини, представленої в якості постійної боротьби двох сил людської душі – земної й небесної, світлої й темної, вічної й тлінної. Подібні діалектичні складові мали належну фундаментальну присутність людини, яка могла відчувати себе цілісною, не половинчастою істотою, якщо їй вдалось розперезатись з меж часовості, сягнути думкою сфери трансцендентного [6]. Набувши рис абсолютного генію, вона зробила підвладним собі

світ символів, мову тварин, отримавши владу над речами, що є дійсними копіями божественних сутностей. Ставши співтворцем сущого, наділена свободою, відчуттям внутрішньої гармонії, вона відтворила логічні наслідки споглядання душі у попередньому втіленні вічних архетипів. Певною мірою через подібні смислові наголоси відкривається широка перспектива для іншої моделі пізнання, а людина стає дивовижним створінням, залежним від тіней буття, але водночас безсмертною за своєю внутрішньою суттю. Навчившись керувати тілом, вона віддаляється від божественного, хоча насправді міцно тримається зв'язку з надчуттєвим. Вище диво природи – вона є емоційно приваблива, є «коштовною перлиною вічного розуму» втіленого на рівні фізичних дій. Самі ж речі змінні і постійно перебувають під невсипучим поглядом Бога. Виступ індивіда відбувається на іншій авансцені буття. Одночасно йому вдається набути й втратити ознак всіх речей, а згодом проникнути до всього існуючого. Лишаючись істинною ланкою сущого, поступово стає частиною цілого, центром науки і посередником між феноменами – хаотичним зчепленням реально існуючого.

В) З тематикою душі у Фічіно пов'язане поняття «платонічної (сократичної) любові», де ерос відповідає християнській агапе. За Платоном, це сила, котра за допомогою краси споріднює людину з рівнем абсолютного, але не фактично ототожнює з ним. Деміург дарує душі крила заради її майбутнього повернення до небесної Гіперунарії. В італійського мислителя «любов» означає поєднання людини емпіричної з мета емпіричною, за рахунок її сходження до вічної любові. Таким чином, вона отримує один з ерзаців безкінечної гри вічності. Зважаючи на різні уподобання, привабливість земних тіл, яскравість образів, прозорість ангелів, насправді людина нічого не любить. Правда зовсім в іншому. Вподобавши тіла, ми буцімто представлені до тіні Бога, маємо у душі його подобу та ангельські ідеї. Хтивість та пручання вимогливості розуму не має спорадичної основи, а відображає лише зворотній бік натури – демонічний. Якщо у формі темпорального кільця, зведеного до теперішнього часу, вона не буде любити Бога як мета компіляцію всіх речей, то насамкінець їй доведеться зробити це, здолавши власну примхливість. Протягом життя, за рахунок служіння й внутрішнього прозріння, людина, люблячи весь світ, здатна навчитись бачити Бога як єдино-довершену

першооснову сущого, спокутуючи й виправляючи помилки своїх попередніх дій. Завжди все вертається до ідеї творення. Інколи навіть може статись видозміна частин цілого, якщо окрема складова відчуватиме потребу у чомусь, трансформуючись таким чином, щоб об'єднатись з іншим створінням. Істинна ж людина і самостійна ідея людини – одне ціле. Але жоден зі смертних не є істинною істотою, якщо відокремлюється від Єдиного. До справжнього життя можна прямувати тільки під супроводом божественної любові. Згодом ця теорія значно поширилась в Італії (Бембо, Кастільоне). Поруч з низкою теоретичних розвідок, на особливу увагу заслуговує магічна доктрина М.Фічіно, визначена у творі «Про життя» (1489). Без вагань, він проголошує себе щирим захисником природної магії («безсумнівного окультизму»), не завантаженої спіритуалістичним змістом. Інтерпретуючи її демонічно-природні різновиди, він застерігає, що краще навчитись спрямовувати конструктивні ресурси до вивчення впливу небесних світил на тілесне здоров'я людини. Такі навички можна застосовувати у галузі медицини і сільського господарства. Деяких магів взагалі не треба називати огидним ім'ям шарлатана, бачити у їхніх діях щось викривлене, огидне, не співзвучне тексту біблійного послання, де йдеться про щире визнання природи Христа та його вшанування. Але чому їдкий оцет ненависті проникає до суспільного загалу, від єпископів до простих селян? Звідки береться й акумулюється тривала ненависть до осіб, що торують власним шляхом пізнання природи видимого, а не «гріховного і «пекельного» світу? Внаслідок яких забобонів і нерозвинутості ментальності народжується такий стереотип? Цю низку запитань можна подовжити, навіть по-новому проаналізувати, вказавши на характер боротьби з різними навіюваннями єретичного-бунтарського руху. Можна, і водночас ні, оскільки ідеологічні перепони стануть на заваді. На диво, під час розгляду проблеми з'являється нова ідея про спорідненість магічних дій з основами Євангельського вчення, в ім'я використання не чаклунства, а мудрості і священства. «Чим як не магією, – зауважує М.Фічіно, – займалась перша людина, що схилила свої коліна перед Сином Божим? Або, що насправді сповідували волхви у своєму священному вченні?». Відповідь буде завжди схвальною й однозначною: вони вклонились силі світу, немов селяни, котрі оспівують дарунки Землі під час врожаю й віддячують

вищим силам за це. Можна погодитись, що у цьому відчувається щось первісно-архаїчне. Перші землероби мали щирі бажання піклуватись про спільне майно, обробляли землю, а зрештою сповнювали душу зерном істини, не перетворювали її на фетиш. Сакралізація символічного ряду поетапно призвела до важливих відкриттів, на які не завжди звертають увагу. Коли йдеться про добробут людей, підвалини священних приписів співжиття, потрібно звернутися до поєднання речей нижчих з більш піднесеними, підтримати палахкотіння небесної сфери, так, щоб потім її, оновлену, віддати родючій землі. Те саме робив Бог під час акту натхненного творення. Людина може навчитись поводити себе так само, але ніколи не перетвориться на божественну сутність, не замінить її собою, а тим більше оволодіє достеменним знаннями природних феноменів. Бог відіграє при цьому допоміжну роль. «Спускаючись» до світу задля освячення «нижчих» речей, він породжує із Себе більш високі порядки, а відтак просувається далі у власному естві. Існують ще два різновиди магії. Перша, за допомогою обрядів закликає демонів, інша – є наслідком дії природних причин, будови предметів, законів, і як мистецтво має певні взірці: сутність одного – допитливість, іншого – необхідність.

Отже, магія і неоплатонічні настрої у філософській спадщині М.Фічіно засновані на положенні про універсальну одухотвореність речей. Застосовуючи неодноразово термін «дух», що є найпомітнішою субстанцією, відмінною від тілесної, він зауважує, що це втілення природи найгіднішого походження. Внаслідок використання магичних дій відбувається своєрідна підготовка духу до можливого досягнення надсвітового рівня, життєва сила якого походить із зірок. Навіть «каміння», «метали», «дерева», «трави», «мушлі моллюсків» є носіями вічного життя, відображеного на всіх небесних тілах, мають симпатичні властивості («magica sympatetica»). Відомі чудернацькі спроби виготовлення ним дивовижних талісманів-оберегів, застосування музики у процесі навчання орфічних співів, одноголосних гімнів, інструментального супроводу, задля кращого естетичного розвитку і встановленню зоряної симпатії. Із даною практикою він ототожнив медицину, а Христа назвав справжнім цілителем людства.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бичко І.В. Філософія епохи Відродження // Філософія: Курс лекцій: Навчальний посібник / Бичко І.В., Табачковський В.Г., Горак Г.І., Добронравова І.С. та ін. – К., 1994. – С.85–101.
2. Брагина М.А. Итальянские гуманисты. – М., 1987. – 247 с.
3. Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. – М., 1977. – 359 с.
4. Стоун И. Муки и радости: Роман о Микеланджело. – М., 1991. – 766 с.
5. Фичино М. Платоновское богословие. – СПб., 1999. – 399 с.
6. Хрестоматия по истории философии: Учебное пособие для вузов в 3-х частях. – М., 1997. – 448 с. – Ч. 1. От Лао-Цзы до Фейербаха.

Клочков І. В. Флорентійський неоплатонізм Марсіліо Фічіно.

Філософія доби Відродження, а саме XV–XVI ст. передбачає наявність світоглядних детермінант, що мають глибинний герметичний сенс. Із розвитком гуманітарного знання необхідним стає прагнення визначити послідовність суджень теоретичного й наукового змісту. Людина як специфічний мікро-макрокосм у площині буття отримує універсальні риси, пов'язані з визначенням метафізичних основ пантеїстичної діалектики і неоплатонізму. М.Фічіно вибудовує цілий комплекс ідей розуміння природи, що уособлює ідею вічного творення. Автор статті обстоює тезу про те, що теоретична спадщина італійського мислителя має значення для поглиблення внутрішніх зв'язків між онтологічними і теоретико-пізнавальними детермінантами гуманістичної традиції.

Ключові слова: Відродження, буття, людина, душа, магія, пізнання, вічність, досвід, трансцендентне.

Klochkov I. Marcilio Ficino and the Florence neo-platonism.

Reinascence progeny of the philosophical thought XV–XVI c. will expected appeal world-outlook what determined profoundly hermetic sense. With the development of humanitarian knowledge, that is a trying to the solved much complex problem's and testify step-by-step notion's in the general theoretical course. The human being as a unique micro-macrocosm species ontological ground and gained the Universe idiosyncrasy dealing the conditions & foundations of the metaphysical dialectic and neo-platonism. M. Fichino reconstructed the whole complex magical ideas of nature that symbolized unending creative possibilities. The author of this article defended thesis that the study theoretical studies by Italian thinker has an urgent inner join with ontological and theoretical-cognition statements in the context of humanistic tradition.

Key words: Reinessance, ontological, human, soul, magic, knowledge, eternity, experience, transcendens.

УДК [179.9:2-287](477)

В.В. Співак,
кандидат філософських наук
НМАУ ім. П.І. Чайковського

УЯВЛЕННЯ ПРО ЗАДОВОЛЕННЯ В МОРАЛЬНО-ЕТИЧНІЙ СКЛАДОВІЙ УКРАЇНСЬКОЇ ЦЕРКОВНОЇ ПРОПОВІДІ XVII СТ.

Дослідження уявлень про щастя в українській духовній культурі XVII ст. є досить актуальним, адже проблема щастя належить до основних у творчості вітчизняних церковних мислителів епохи бароко.

Розуміння щастя в морально-етичній парадигмі українських церковних інтелектуалів ранньомодерної епохи є досить аморфним. Щастя трактувалося ними, як: небесне блаженство, земна «благословенність» доброго християнина, світський успіх, радість, задоволення, сприяння фортуни тощо. Усі ці інтерпретації досить важко розмежувати та осмислити, адже вони часто накладалися одне на одне та змішувались у моральних повчаннях.

Категорія щастя не раз привертала увагу вчених, що сприяло формуванню феліциталогічних студій як самостійного напрямку досліджень. Фундаментальними працями з історії категорії щастя є дослідження В.Татаркевича [8], Дерріна Макмехона [9] та С.Воркачова [1]. Однак дані дослідження не дають нам уявлень про розуміння щастя українськими церковними мислителями епохи бароко. Певні аспекти морально-етичних поглядів українських барокових «любомудрів» досліджувались Л.Довгою [2], С.Йосипенко [3] та М.Корзо [4]. Однак проблема щастя в цих дослідженнях зачіпається лише побіжно. Тож у даний час ми не маємо комплексного дослідження уявлень про щасливе життя в текстах вітчизняних церковних мислителів XVII ст.

В епоху бароко щастя інтерпретувалося здебільшого крізь призму церковної доктрини. Своєю чергою, остання стверджувала його непевність та меншу вартість порівняно з останньою метою людського життя – небесним блаженством. Однак така розстановка пріоритетів не говорить про цілковиту відсутність інтересу до різних проявів земної щасливості людини. Баркові інтелектуали в своїх повчаннях

розробляли рекомендації пастві, як користуватися благами земного існування та одночасно залишатися «добрим християнином» й не втратити спасіння душі. Одним з аспектів прижиттєвого щастя людини є задоволення, що завжди знаходилося під пильною увагою релігійної морально-етичної доктрини, адже гедоністичне задоволення тісно пов'язане з тілесними гріхами. Цьому аспекту ми й присвятимо наше дослідження, адже в межах однієї статті повноцінно розглянути всі складові розуміння земного щастя, нажаль, неможливо.

Метою нашої статті є аналіз особливостей тлумачення поняття задоволення у проповідницькій спадщині Антонія Радивилівського. Основним завданням нашого дослідження є з'ясування відповіді на питання: чи допускають українські мислителі епохи бароко можливість не гріховного земного задоволення прийняттого для християнина?

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

Земне задоволення в розумінні українських церковних мислителів епохи бароко розглядалося у тісному зв'язку з поняттям радості. Задоволення тлумачили як мінливий стан радості від насолоди володіння земними благами (багатство, слава, успіх, тілесні задоволення), як правило, з погляду церковної доктрини, таке щастя несе за собою негативні наслідки для тіла та душі людини. Гедоністичне уявлення про щастя розглядалося церковними інтелектуалами як фальшиве та гріхове.

Розуміння задоволення як мінливого стану тілесної радості від володіння земними благами (багатство, слава, успіх, тілесні насолоди) знаходить відображення у спадщині Антонія Радивилівського. Таке гедоністичне розуміння щастя як тілесної насолоди не знаходить схвалення у проповідника. Не засуджуючи помірної насолоди від їжі, питва та спілкування, він засуджує тих, «которые насытившись брашна и напою, удаются до прожнованя, до роскошей телесныхъ... збытне сміючися, показують своє глупство...» [5, арк. 66]. Не обходить він і такі традиційні тілесні гріхи, як «чужоложства, вшестеченства, пиянства, обжерства... [6, 1013], що потрапляють у розряд смертних.

Особливу увагу Антоній Радивилівський надає «тілесному гріху», тобто розпусті (нечистота, вшечеченство, чужоложство тощо), яку він називає проказою, котрою заражаються навіть цнотливі люди від грішників та яка охопила людей всіх станів – «що єсть гріхъ телесный? азали не проказа. Тоєюся проказою, albo пархом заражають найцнотливіши младенцы й дівы, гды товариство мети будуть з младенцами й дівами въ тілесномъ гріху кохаючимися... О Боже нашъ! якъ много єсть в дворах Царских, Сенаторских // Княжих, Болярскихъ, Гетманскихъ, Полковничихъ, йиншихъ, навіть въ домахъ войтовскихъ, бурмистровскихъ, радецкихъ, купецкихъ; а что жалоснийшая в домі простыхъ людей, которыи тоєю нечистоты телесной заражаются проказою» [6, 1017–1018].

У дусі схоластичного моралізування Антоній Радивилівський дає детальний перелік тілесних гріхів, з метою унеможливлення неправильного трактування церковної вимоги чистоти – «Але может кто речи: тутъ Бог тылко заказуєть чужолоства, гды мовить: не прелюбы твори, тож вшечеченство пополняти, й иншіє телесные гріхи волно. О глупство, о шаленство такового каждого человека! чили не відаєть же под тымъ прелюбодіянія гріхомъ всіхъ Богъ (вынявши стан малженскій) заказуєть незвычайных сполкований, яко то вшечеченства, порубства, содомїи, бестїанства, малакіи, й инших тым прилеглыхъ, яко то лобзанїя, словъ вшечечныхъ, пойзреня з вожделенїємъ телеснымъ, й доткненя» [6, 1047].

Проповідник вказує й на інші види тілесних задоволень: музика, співи, танці та ін. Так, він закликає грішників відвернути їх відчуття від: «позирания непристойныи... співаня пісней світовыхъ, й слухане музыки..., обонянія запахи й вонности, роскошь телесную в себї замыкаючіи...» [5, арк. 96]. Однак в описі небесного блаженства Антоній Радивилівський вміщає такі традиційно гріховні тілесні втіхи, як їжа, напої та музика [5, арк. 67 зв.–68]. Тут вочевидь проповідник має на увазі «пристойні» музику й спів та «помірні» бенкети.

Антоній Радивилівський жваво послуговується прикладами з античної спадщини згадуючи персонажів, що стали взірцем гедонізму й розкоші (Сибарити, Крез, Геліогабал тощо) та вказуючи на їх пізніші нещастя й «теперішні бідствування в пеклі» [5, арк. 94 зв.–95]. Також Антоній Радивилівський наголошує на шкідливості такої поведінки для здоров'я людини, пишучи, що розкоші цього світу

несуть людини хвороби та смерть [7, арк. 833].

Натомість Антоній Радивилівський, як і належить проповіднику, пропагує християнську аскезу та умиртвіння плоті, котрі тлумачить досить широко, не лише як обов'язок ченця, а й як цілком прийнятні для мирян самообмеження: «Єжели теды Члче хрстіанскій Хсь Гдь, для тебе такъ великіє на тілі своємъ трапеня и умерщвленія терпілѣ; то жѣ слушная абы ты для него терпілѣ умерщвленія, то естъ, абы взявши на себе Крестъ дховный, трапеня и умерщвленія плоти, мовячи зъ Павломъ стымъ: умерщвляю тіло мое и порабощаю. Слушная абысь себе трапилѣ и умерщвлялѣ не мстячися надѣ непрітелемъ своимъ кривды, уважаючи себѣ тоє что пишеть Павелъ стый, мні отмищеніє азъ воздасть глеть Гдь. и паки: Гдь судити имать людемъ своимъ. Слушная абысь себе трапилѣ и умерщвлялѣ, не слушаючи ѥ не смотрячи на річи непристойныє, Слушная абысь себе трапилѣ и умерщвлялѣ вѣ погамованю языка твоего, Слушная абысь себе трапилѣ и умерщвлялѣ то уставичнымъ плачемъ за грѣхи, то смиреніємъ, то розными пожадлиности своєї телесной повстягливостями, то бдініємъ, алчбою, жаждою, ѥ иншими стобливыми трудами, если хочешъ от самага Гда своего межи всіми Агглами и межи всіми Стыми за Блженнаго почитанъ быти» [6, 1599]. Як бачимо з цитованого фрагменту, такі самообмеження є частиною практики наслідування Христа та нагороджуються статусом блаженного.

Тож християнин з любові до Христа має відрікся від радощів земних благ і задовольень – «Кто любитъ Ха Спитля, повиненъ для него всего отступити и выречися на семъ світі Слухачу Православный.... Повиненъ отступити и выречися всіхъ роскошей телесныхъ, Которыи колвекъ его насемъ світі утішати могутъ; Бо если отступивши и вырекшись иншихъ, в одной яко збытне утішатися будеть, Нехай знаеть же// отъ Бга караня не уйдеть» [6, 1522–1523]. Із цієї цитати випливає, що християнин має відріктися від будь-яких тілесних задовольень, не залишаючи для себе жодного. Далі Антоній Радивилівський пише, що людина яка відреклася від більшості згубних задовольень, але натомість залишила якесь одне, як останню втіху – все одно винна перед Богом й буде покарана, як і всі інші грішники.

Розвиваючи тему відречення від земних задовольень та умиртвіння плоті Антоній Радивилівський робить досить своєрідну спробу виправдати таку поведінку не лише любов'ю до Христа і наслідуванням

Його цнот, а й помстою та муки Спасителя, його зневажену честь та заповіді. При цьому проповідник покладає відповідальність за ці «злочини» на слухача, який своїми гріхами «ображає» Бога, тож християнин має ненавидіти себе і карати самого себе «умертвінням плоті». Так, Радивилівський заперечує християнське милосердя по відношенню до Біблійних грішників: «Тутъ же тебе самого члче христїанскїй питаю: Что бысь ты чинилъ, Кгды быся въ моць твою досталь Іуда, который Христа Гда твоего въ руцї жидовъ предаль, Кгды быся въ моць твою и руцї досталь оный Малхъ который срого по Лицу рукою узброєною ударилъ Христа Гда, Кгды бы ся въ руцї и моць твою досталь Каїафа, который Христа Гда твоего осудилъ... Чили бысь ихъ ласкалъ, чили бысь имъ похліблялъ, чили бысь присмачки готовлялъ, чили бысь имъ банкеты справоваль, чили бысь ихъ въ дорогихъ шатахъ водилъ, чили бысь имъ имъ мяккіе лежа слаль? бынамній. и овшемъ маючи Срдце Любовїю распаленое ку Христу Господу и Богу твоему, розне бысь ихъ трапилъ; то зимномъ, то гладомъ, то недоспанемъ, то вязенемъ, то битьемъ, то розными зелживостями, ово згола. якїе бысь едно колвекъ могли вымислити муки и мордерства, всіми бысь ихъ трапилъ и мучилъ; а то тылько для той причин, же бысь ся надъ ними// помстилъ крывди и образи Христа Господа Бога твоего» [6, 1612–1613]. Далі проповідник у бароковому дусі перевертає почуття слухача з ненависті до мучителів Христа на ненависть до самого себе, намагаючись обґрунтувати свою моральну вимогу відмови від тілесних задоволень: «Уважь же тутъ себе самого Каждый Члче грїшний, если маешь хочъ троха въ себї покоры Христовой, признаешь жесь болшїй грїшникъ, нижли Іуда, который Христа предаль, болшїй грїшникъ нижли Малхъ, который Христа рукою своею по лицу ударилъ, Болшїй грїшникъ нижели Каїафа, который Христа осудилъ, Болшїй грїшникъ нижели Пилать, который Христа на Крстную Смрть не Праведно декретоваль, болшїй грїшникъ нижели Люциперъ; бо тыи згрїшили противко Богу которого зъ любви ку себї распятаго невидїли; аlessъ ты грїшилъ противко Богу, которого для любви твоей видишь Распятаго. Что жъ теды зъ собою чинити будешь? Чи ся въ себї кохати, чи себї поблажати, чи тело твое роскошне ховати будешь? чи его розными смачными потравами и напоями питати, чи ему всякую выгоду чинити будешь? О заправды тоє мовлю: если

любишъ Христа Гда твоего, если пражнешъ живота вічнаго, нічого зъ того чинити не будешъ, и овшемъ мстячися самъ над собою образи Божей и пражнучи живота вічнаго, взявши на себе Крестъ покуты стой и послідуючи Христу, Самъ себе въ ненависти міти будешъ, самъ себѣ розные муки и трапеня задавати будешъ, помнячи на овые Христовы слова: ненавидай дшу свою въ мірі семъ, въ животі вічнемъ сохранишь ю» [6, 1613]. Як видно, тут проповідник обгрунтовує шлях до щастя «від противного» – «істинне» щастя християнина, на відміну від «земного» досягається не через любов до себе, а через ненависть до себе і своїх гріхів.

Антоній Радивилівський застерігає слухачів від виправдання «надлишкового» задоволення плоті під приводом відправлення церковних свят, надаючи особливої уваги великоднім застіллям: «Веселимсяжъ братіє и мы ѥ триумфуймо в сіє триумфалныє дни, не з світомъ на обжирствахъ, на п'янствах, ѥ инныхъ гріхах, невесе-лячися от толь, же постъ прешоль, а масло, албо рыба наступила, але яко псалми ста о Бозі нашому, в набоженстві в трезвости, еденъ з другимъ в любові. Празнуємъ не в квасі сетсі, ни в квасі злобы ѥ лукавства, но во безквасій чистости ѥ истинны, не оборочаючи ногъ своихъ на зборы непотребныи, але рачей до церкви на молитву, просячи ревліє тріумфатора нинішняго, абы насъ под свою корогвъ принявши, страшливыми учинилъ неприятелемъ, а узычивши свое-го веселя, тутъ на землі долъголітне, в небі вічне з собою оно-го заживати позволилъ» [7, арк. 38 зв.]. Проповідник закликає паству надати на свята перевагу не земним веселошам, а християнським цнотам: «Отправуймо Воскресеніє Христово, не коло Гласованій ѥ Пиянствы, не любодіяніи ѥ студодіяніи, не рвеніємъ ѥ завистію, но во простоті сердца, в Дусі Святі, во любові нелицемірной. во страсі Божіи, во молитвахъ, ѥ прочии» [7, арк. 23].

У творчості Антонія Радивилівського простежується вплив епікурівського розуміння щастя як радості від володіння земними благами та отримання задоволення (без зловживання ними), насолоди життям, відсутності душевного страждання, благополуччя та душевного спокою, що їх супроводжує. Хоча, природно, цей погляд набуває християнського звучання.

Щастя як «задоволення без поганих наслідків» не вважається проповідником гріхом. Наприклад, дружні зустрічі та бенкети є ці-

лком допустимими для християнина. У друкованому «Вінці» проповідник пише «что за грѣхъ наистися, напиться, albo ли тежъ з добрымъ другомъ своимъ, ѥ милымъ гостемъ якого банкету в добрый способъ зажити? [5, арк. 65 зв.] Далі проповідник, порівнюючи тих, хто бенкетує гріховно та по-християнськи, пише, що покарані богом будуть зовсім не ті, «которые з милымъ приятелемъ, albo гостемъ в дому своемъ уживши учты удаются до хваления Господа Бога» [5, арк. 66]. В іншому місці він вдається до роз'яснень з приводу вживання п'яних напоїв, стверджуючи припустимість помірнього пиття й неприпустимість зловживання ними [7, арк. 42].

Те саме стосується й радощів, зокрема сміху, пов'язаного зі спілкуванням людей. Проповідник пише, що помірний сміх не лише не є гріховним, а й відповідає людській природі: «Что за грѣхъ засмѣяться? поневажъ силу смѣха з истностію чоловіческою такъ Богъ соединиль, же едно безъ другого быти неможеть...». Далі Радивилівський пише, що не будуть покарані Богом ті, «которые мірнаго уживають смѣху чрезъ котрый веселость сердца своего оказываютъ» [5, арк. 65 зв.–66].

Отже, стосовно задоволення проповідник висловлюється неоднозначно. З одного боку, він не засуджує помірно задоволення від життя, проте, з іншого, застерігає від зайвого зловживання земними насолодами та активно пропагує аскетизм. Так, він припускає як безгрішні: помірний бенкет з дружньою бесідою, пристойні жарти та помірний сміх.

Загалом, подібні думки можна інтерпретувати як прояв у текстах українського мислителя характерної для ренесансної філософії епікурівської тенденції тлумачення щастя, як духовного спокою, благополуччя, відсутності переживань та тілесних страждань.

ЛІТЕРАТУРА

1. Воркачев С.Г. Счастье как лингвокультурный концепт С.Г.Воркачев. – М. : ИТДГК «Гнозис», 2004. – 192 с.
2. Довга Л.М. Система цінностей в українській культурі XVII століття: монографія / Л.М. Довга. – Київ – Львів : Свічадо, 2012. – 344 с.
3. Йосипенко С.Л. До витоків української модерності. Українська ранньомодерна духовна культура в європейському контексті / С.Л.Йосипенко. –

- К. : Український Центр духовної культури, 2008. – 392 с.
4. Корзо М.А. Образ человека в проповеди XVII века / Корзо Маргарита Анатольевна. – М. : ИФРАН, 1999. – 190 с.
 5. Радивилівський Антоній. «Вінець Христов...» / Радивилівський Антоній – К. : Друкарня Києво-Печерської Лаври, 1688. – 554 арк.
 6. Радивилівський Антоній. «Вінець Христов...»: Рукопис / Радивилівський Антоній., І.Р. ЦНБУ ім.В.І. Вернадського. – П.Ник м. П. 560, т. 2. – С.1615.
 7. Радивилівський Антоній. «Огородок...». рукопис. – Книга 1 / Радивилівський Антоній, І.Р. ЦНБУ ім. В.І. Вернадського. – П. Ник. М. П. 560, т. 1. кн. 1. – 955 арк.
 8. Татаркевич В. О счастье и совершенстве человека / В.Татаркевич. – М. : Прогресс, 1981. – 368 с.
 9. McMahon, Darrin. A History of Happiness / Darrin McMahon. – New York: Grove Press, 2006. – 544 p.

Спивак В.В. Уявлення про задоволення в морально-етичній складовій української церковної проповіді XVII ст.

Стаття присвячена дослідженню уявлень про задоволення в морально-етичній складовій української церковної проповіді XVII ст. на прикладі проповідницької спадщини Антонія Радивилівського. Показано, що на прикладі уявлень про задоволення в текстах Антонія Радивилівського ми можемо спостерігати процес формування морально-етичної парадигми української духовної культури епохи бароко. Встановлено, що проповідник не засуджує помірне задоволення від життя, проте застерігає від зайвого зловживання земними насолодами.

Ключові слова: історія філософії, українська філософія, щастя, задоволення, бароко, проповідь.

Spivak V. The idea of pleasure in the moral and ethical component of the Ukrainian church sermon of the XVII century.

The article is devoted to the study of the concepts of pleasure in the moral and ethical component of the Ukrainian church sermon of the XVII century on the example of the preaching heritage of Anthony Radivilovsky. The purpose of our research is the analysis of interpretation specifics of the pleasure concept in the homiletics heritage of Antoni Radivilovskiy. Methodological framework of the research are general scientific methods of analysis and synthesis, contextual and genetic approaches, hermeneutic method. For the first time, the vision of Ukrainian Church thinkers of the baroque epoch about pleasure as a type of

happiness was researched, taking texts of Antoni Radivilovskiy as an example.

It is shown that on the example of the idea of pleasure in the texts of Anthony Radivilovsky we can observe the process of formation of the moral and ethical paradigm of the Ukrainian spiritual culture of the Baroque era. It is established that the preacher does not condemn the moderate pleasure of life, but warns against excessive abuse of earthly pleasures.

It is proved that Anthony Radivilovsky rejects the hedonistic interpretation of happiness as physical satisfaction. These ideas are a manifestation in the texts of the Ukrainian thinker epicurean tendencies of the interpretation of happiness, as spiritual peace, well-being, lack of experience and bodily suffering.

Key words: history of philosophy, Ukrainian philosophy, happiness, pleasure, baroque, sermon.

УДК 929:2-335Конрад

О.Ю.Шеремета

*кандидат філософських наук,
молодший науковий співробітник Інституту
філософії імені Г.С.Сковороди НАН України*

ІСТОРИК ФІЛОСОФІЇ – ОТ. МИКОЛА КОНРАД: НОТАТКИ ДО ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОЇ БІОГРАФІЇ

Микола Конрад (1876–1941) – отець професор, доктор богослів'я й філософії, декан філософського факультету Української Греко-Католицької Богословської Академії у Львові (долі ЛБА), український мислитель та історик філософії – 26 червня був закатований енкаведистами, коли повертався від хворої жінки, яка потребувала сповіді. 27 червня 2001 р. Папа Римський Іван-Павло II проголосив Миколу Конрада блаженним священномучеником. Тому, зазвичай, опубліковані біографії (В.Савран, Б.Головин, о.М.Шаварин та ін.) більше акцентують увагу на духовний подвиг отця, ніж на формування його як науковця [1, 2]. Однак й інтелектуальна діяльність мислителя заслуговує на особливу увагу. У рецензії на працю М.Конрада «Нарисі старинної філософії» його сучасник писав про нього так: «До недавна філософія у галицьких українців, якщо брати на увагу написані праці – була: о. др. Костельник і крапка. Тому на правду з великою радістю треба повітати на книжковім ринку появу історичних нарисів з обсягу філософії о д-ра М.Конрада» [3, 202]. Рецензент зазначає, що бібліографія, подана у праці, заслуговує на окрему увагу, особливо до історії філософії Сходу, оскільки дуже обширна та вичерпна, у ній вміщені одні з найкращих «українські та московські праці з ділянки історії філософії, чого не знайдемо ні в польських, ні в західноєвропейських підручниках» [3, 203]. Дослідження М.Конрадом історії філософії стародавнього Сходу, Греції та Риму становлять частину історії вивчення цих тематик в Україні й відомі сучасним українським науковцям [4, 33–35]. Проте, маловідомими залишаються його зацікавлення у царині історії новітньої та української філософії.

Згадані біографії містять найважливіші події й дати без яких не можлива була б наукова діяльність отця. Вони, також, окреслюють

прогалини в інтелектуальній біографії М.Конрада, формуючи перспективу подальших досліджень. Тому на них слід зупинитися детальніше.

Філософські та богословські студії Микола Конрад закінчив у Римі в Колегії «De Propaganda Fide». Там 9 грудня 1895 р. захистив докторат з філософії. А 8 травня 1899 р. – докторат з богослов'я. У 1896–1897 рр. закінчив «Академію вищих філософських студій св. Томи» у Римі. У 1899 р. рукоположений на священника. Від 1900 до 1929 р. суміщав душпастирське служіння з релігійно-педагогічною діяльністю на Тернопільщині та далеко за її межами: був учителем релігії (Золочів, Теребовля, Тернопіль до 1914 р.) та «управителем» гімназійних курсів (в угорському Градці та у таборі українських біженців у Гмінді до 1918 р.), викладав в гімназіях Бережан та Тернополя (1920–1929 рр) [5, 237; 1, 131–132; 2, 161]. У 1929–1939 роках отець Конрад – директор бібліотеки Богословського наукового товариства у Львові [6, 19–20]. У 1929 (в деяких джерелах – 1930) році на запрошення митрополита Андрея Шептицького почав викладати соціологію, стародавню й новітню філософію у Львівській Богословській Академії. У 1936 р. о.Микола Конрад був призначений надзвичайним професором Філософського відділу (факультету у сучасному розумінні. – *О.Ш.*) на основі праці «Нарис історії стародавньої філософії». А у 1937 р. митрополит Шептицький затвердив номінацію о. Миколи Конрада звичайним професором історії філософії та соціології на основі його праці «Основні напрямки новітньої соціології». У літньому семестрі 1936/1937 навчальному році М.Конрад був призначений деканом Філософського відділу і займав цю посаду до 1939 р. [5, 237, 154; 1, 131–132; 2, 161].

У згаданих біографіях подається інформація про опубліковані праці мислителя. Однак перелік не охоплює весь науковий доробок отця Конрада, зокрема написані ним рецензії. Проте їх значення не можна недооцінювати, адже вони є певним відображенням наукових зацікавлень особистості. Деякі публікації вдалося відшукати у результаті роботи із періодичними виданням 30-х років ХХ ст [16]. На основі аналізу чотирьох з них буде здійснена спроба доповнити інтелектуальну біографію о. М.Конрада.

Що це були за праці? Першою привертає увагу рецензія 1936 р. на польськомовну монографію Юзефи Ванди Пшіславської під назвою «Приязнь в етиці Аристотеля», яка вийшла друком у Любліні

1935 р. [7]. Назва рецензованої монографії автоматично включає її у сферу зацікавлення отця історією філософії стародавньої Греції. Проте, вона належала не відомому науковцю з даної проблеми, а випускниці Католицького університету в Любліні. У назві праці зазначено, що вона є дипломною роботою, виконаною у межах семінару з філософії Хенрика Якубаніса. Чим вона була цікавою для отця доктора?

М.Конрад розпочинає рецензію з інформації про те, що Католицький університет у Любліні видає докторські, магістерські й семінарські праці різних своїх відділів. Рецензована праця є другою з ряду виданих робіт відділу гуманітарних наук. У ній авторка обговорює теорію приязні Аристотеля на підставі аналізу VIII та IX книг Нікомахової етики. Праця складалася із семи розділів та списку літератури.

Отець описує зміст всіх розділів, акцентуючи увагу, на тому, що для нього є найсуттєвішим. Що зацікавило отця? Визнання авторкою абсолютної автентичності Нікомахової етики. На відміну від «Евдемової етики» та «Великої етики», які дослідниця теж розглядала, у тогочасних наукових колах її належність Аристотелю не піддавалася сумніву [17]. Це демонструє добру обізнаність отця із сучасним йому станом вивчення проблеми. Також дослідження авторкою поняття «приязні» в історичному контексті, від думки Гомера, а далі Піфагорійців, Демокрита, Сократа, Платона і Аристотеля, визнання її умовою щастя, оскільки вона є основою суспільного життя (I розділ) [7, 72]. Тобто, не відособлено, а як частину життя та культури греків

Наступне – повнота визначення поняття у різних аспектах. Дослідниця відзначає, за увиразненням отця, що суть та визначення приязні, за Аристотелем, полягає у його основі – взаємній любові осіб, прихильності та «спільноті життя-буття». Наголошує на відмінності приязні від «зичливості і згідливості та ділиться на два ступені: стан і чинність, що є властивою приязню» [7, 73]. Тобто, підкреслює, що справжня приязнь не є пасивною, вона передбачає дії, які підтверджують її. Окреслює умови приязні у Аристотеля, а саме: чеснота; спільне життя і діяння; єдність думок та почуттів; рівність; малочисельність осіб, оскільки ідеальна приязнь може існувати лише між двома особами; ідеальна, а значить не егоїстична любов до себе, заснована на любові розуму, знання, чесноти свого

духовного «я», яку в дружбі росте й багатіє (розділи II, III) [7, 73].

У V розділі авторка пише про роди приязні, які можуть бути оперті на утилітаризмі, гедонізмі і чесноті. Перші й друга хитка, третя постійна й основана на найвищих внутрішніх цінностях. Коли ж мова зайшла про втрату приязні у VI розділі, дослідниця зазначає, що перші два роди до цього легко доходять, а третій – трудніше і то, «коли захитається його ідеалістично-моральна основа» [7, 73].

Із цією думкою отець погоджується. Подібно про приязнь в Аристотеля він висловлюється у своїй праці «Нарис історії стародавньої філософії». Він розглядає її як суспільну чесноту, тому йому імпонувало бачення дослідницею поняття як основи суспільного життя в історико-філософському контексті. М.Конрад також пише про три роди приязні, опертих на приємності, користі та добрі. Зазначає, що лише третій вид є «єдиною правдивою приязню» [8, 260]. Він теж вважає, що в Аристотеля справжня приязнь не є поверхневою симпатією чи схильністю. Це активна діяльність, що спрямована на добро і щастя іншого. Вона можлива лише серед чесних людей, оскільки їх любов не залежить від мінливих інтересів і тривала як чеснота. Вони допомагають один одному, щоб стати кращими. Підвищують рівень й зміцнюють своє життя, щастя та досконалість завдяки зростанню щастя, досконалості, а відповідно і рівня життя друга. Бо любити значить діяти. Отець вважав помилковою, пануючу серед більшості людей думку, що найвищим добром є бути любленим, а не любити [8, 260–261]. Це підтверджує спільність поглядів у баченні питання о. Конрадом та авторкою монографії.

Однак як релігійного мислителя його цікавило, наскільки авторці вдалося вказати на ті аспекти філософії Аристотеля, які були суголосними з пізнішою християнською філософією, завдяки чому вона стала однією з її підвалин. На основі вчення Аристотеля будував власну філософію й Тома Аквінський. Тому М.Конрад відводить їм більше місця у рецензії, ніж це прийнятно з християнських позицій. Найменше уваги він приділив IV розділу, окресливши його зміст одним реченням – про «любов власну» та любов до приятеля [7, 73].

Звертає увагу отець і на VII розділ, присвячений особистості Аристотеля, людини і філософа на тлі його розважань про етику. Етичний ідеал щастя у нього тісно пов'язаний з ідеалом приязні та

естетичної краси, які взаємно й глибоко переплітаються (в цьому отець бачив вплив платонізму). Таким прикладом етичного ідеалу старався бути й сам Аристотель, що підкреслив М.Конрад. Праця на думку Конрада написана зрозуміло, узгіднюючи питання приязні у етиці Аристотеля з духом його поміркованого реалізму [7, 73].

У підсумку можна стверджувати, що, рецензована монографія імпонувала отцеві чіткістю та структурованістю викладу, історичною ретроспективою розгляду проблеми, формулюванням визначення поняття, інформативністю, наголосом на тих аспектах, які близькі християнському баченню приязні. Подібний, але значно докладніший спосіб викладу матеріалу й сам використовував у власних працях.

Праця була написана у рамках семінару Хенрика Якубаніса. Очевидно, йдеться про польського класичного філолога, філософа, який жив у 1879–1946 рр. До 1922 р. він працював професором в університеті імені Св. Володимира в Києві, а після – у Католицькому університеті Любліна. Ймовірно авторитет керівника семінару, а також публікація праці передбачали її високий науковий рівень.

На момент написання рецензії М.Конрад вже опублікував «Нарис історії старинної філософії» й продовжував її викладати. Очевидно він цікавився новими публікаціям з цієї тематики, особливо тими, які виходили у католицьких університетах. Але рецензована робота зацікавила його швидше як приклад доброї й корисної праці для його студентів.

Безперечно, «Нарис історії старинної філософії» одна з двох ґрунтовних великих опублікованих праць о. М.Конрада. Проте, вона мало говорить про зацікавлення ним історією української філософії як і новітньою філософією загалом. До роздумів на цю тему надихнули три наступні рецензії.

У 1932 р. отець Конрад рецензує польськомовну працю написану Альбертом Штеклем та Єжи Вайнгертнером під назвою «Історія філософії у нарисі», [9]. Альберт Штекель (1823–1895) німецький філософ та історик філософії. Він був автором багатьох підручників з філософії, в яких охопив майже всі розділи цієї дисципліни. Вони мали велику популярність у Німеччині, Польщі, США та Росії. І це перше, на що звертає увагу о. Конрад. Він розпочинає рецензію з короткої історії видань рецензованого підручника. Згадує про чотири німецькі видання та зазначає, що на основі четвертого з'явився

польський переклад, котрий перевидавався тричі. Останнє видання 1930 р. було доповнене історією філософії в Польщі на підставі праці професора Маврикія Страшевського під назвою «Польська філософська думка» [9, 85]. У період з 1930 до 1936 р. Конрад сам працює над власними науковими працями «Нарисом з історії стародавньої філософії» та «Основні напрямки новітньої соціології. Лібералізм», викладав новітню філософію. Тому рецензований підручник Штекеля цілком відповідав його зацікавленням, бо охоплює період історії філософії від стародавньої Сходу та Заходу до новітньої.

Далі переходить до докладного опису періодизації історії філософії Штекля. Автор ділить історію філософії на два періоди: до народження Христа і після. До християнська філософія була поділена на філософію Сходу (китайську, індійську, мідійсько-перську, єгипетську, і західно-азійську) та Заходу (до сократичну, сократично-афінську, грецько-римську, грецько-східну). Історію філософії в «християнській добі» Штекель ділить на патристичну (поява, розквіт, занепад), середньовічну і новочасну. Середньовічну поділяє на арабську, жидівську та християнсько-схоластичну. Своїми працями Штекель значною мірою сприяв відродженню у Німеччині інтересу до середньовічної схоластики взагалі та вчення Томи Аквінського, зокрема. Цей аспект його наукової діяльності підкреслює Конрад у своїй рецензії: «Спеціально автор обговорює історію схоластичної філософії, котру теж ділить на три очерки: повстання, розквіт і заник» [9, 85].

Однак значно більше отця цікавить останній період «новочасної» філософії «очерк найновішої філософії», яку Штекль починає від Канта «і то спеціально в першій частині в Німеччині, а в другій поза границями Німеччини, а саме у Франції, Англії, Північній Америці, Іспанії, Італії, Чехах, Росії, Угорщині й Польщі» [9, 85].

Саме філософії у Польщі Конрад приділив найбільше уваги. Вона була поділена на історію філософії до поділів Польщі, якої він не описує, та після, яка для нього була актуальною. Вона також була поділена на три «очерки»: емпіризму й ідеалізму, месіанізму й позитивізму, найновіших розбіжних напрямів та неосхоластики [9, 85–86]. Виокремлення розвитку неосхоластики в сучасності було важливим акцентом для Конрада. У підсумку очевидно, що для мислителя цікавими були питання періодизації та найновіші періоди

світової історії філософії, особливо Польщі, тобто ті які безпосередньо входили до сфери його наукового зацікавлення.

Наступне, на що звертає увагу Конрад, це виклад матеріалу у підручнику – чіткий і прагматичний. Поділений розділами та підрозділами із окремими заголовками із застосуванням різних шрифтів, подана добірنا бібліографія. Цим способом викладу матеріалу користувався і він сам.

Чи цікавився Микола Конрад історією української філософії? Так, цікавився. Завершуючи рецензію, зазначає, що у розділі з історії філософії в Росії є згадка про першого оригінального українського філософа Григорія Сковороду, який багато подорожував країнами Європи, а після повернення в Україну жив як мандрівний філософ, навчаючи стрічних людей. На завершення Конрад висловлює побажання, щоб у наступному виданні в окремому розділі було значно більше поміщено матеріалу з історії філософії України [9, 86]. У цих словах мислителя проглядається впевненість на повстання України як незалежної держави із власною історико-філософською наукою необхідність якої була гостро відчутна.

Зацікавлення Конрада історією філософії України виходять за межі згаданої рецензії. Так, у «Нарисі історії стародавньої філософії» у списках бібліографії він згадує праці Дмитра Чижевського «Грецька філософія до Платона (Хрестоматія)», видані у Празі, 1926 та 2-ге видання 1929 р., та «Лекції з історії античної філософії», (Прага, 1927 р.); Івана Мірчука «Основи грецької етики» (Збірка Українського Університету у Празі, т. 1, 1923) та «Лекції з історії грецької етики», (Прага, Ч. 1, 1923). Можливо йому були відомі праці згаданих науковців і з історії філософії України. Наприклад, Д. Чижевського «Нариси з історії філософії України» (Прага, 1931) [8, 136–136]. Оскільки у розкладі навчальних дисциплін Богословської Академії не було окремого предмета історія філософії України [5, 91–136], то можна припустити, що її читали у загальному курсі філософії. Це пояснює зацікавлення М. Конрадом історією філософії України як викладача цієї дисципліни.

Наступна рецензія написана на книгу польською мовою о. доктора професора Казімежа Ковальського під назвою «Філософія Августа графа Цешковського у світлі засад філософії св. Томи з Аквіну» [10].

Казімеж Юзиф Ковальські (1896–1972), сучасник о. Конрада,

філософ-неотоміст, який приклав чимало зусиль для відновлення та розвитку неосхоластики в Польщі. Вивчав філософію у Лювені, Римі, де слухав лекції відомого неотоміста Р.Гаррігу-Лагранжа, та Мюнхені, відвідував томістичний семінар М.Грабмана. У 1926 р. викладав філософію та соціологію в Духовній семінарії Познані, а у 1935 р. став її ректором. Рецензована отцем Конрадом книжка була хабілітаційною працею Ковальського, на основі якої він отримав ступінь титулованого доцента в Ягелонському університеті 1930 р. [11, 58–60]. Із цих міркувань о. Конрада могла зацікавити праця Ковальського як польського неотоміста та колеги-викладача.

Свою рецензію Конрад розпочинає з коротких біографічних даних Августа Цешковського (1814–1894), зазначає, що він польський суспільний діяч, філософ, представник месіаністичної філософії Польщі. Наводить головні його праці: «Prolegomena zur Historiosophie», (Берлін, 1838), Gott und Palingenesie (Берлін, 1842), «Ojczepasz» (Познань, 1922–1923). Цешковський навчався у Німеччині, де потрапив під вплив Гегеля. Відповідно до його діалектичного методу вирізняє в історії людства три періоди. Два з них вже закінчуються, а останній, Святого Духа, наближається. Цешковський, за висловом Конрада, належить до тих месіаністичних польських філософів (З.Красінський, Ю.Кремер, К.Лібельт), які на основі ірраціональних чинників формували свій погляд на буття, на майбутню долю людства та свого народу [10, 218–219]. Таке розуміння філософії Цешковського у Конрада збігається з думкою В.Татаркевича [12, 292–293].

Філософія Цешковського була значною мірою релігійною, однак суттєво відрізнялася від філософії Св.Томи з Аквіну. Порівняння філософських поглядів цих філософів дало змогу Ковальському виявити дві основні помилки, що вкралися до філософії Цешковського. Вони ж закралися у модерну філософію від часів Декарта та спричинили в ній, на думку Конрада, великий хаос. А саме: в ділянці теорії пізнання – центральне становище людського розуму; у царині метафізики – незнання аналогії буття.

Проблема Цешковського, на думку Ковальського, і з нею цілком погоджується Конрад, це своєрідне застосування діалектичного методу Гегеля, наголос на центральному становищі людського розуму у пізнання, з одного боку, та відмова від абсолютності нас-

лідків людського пізнання, з іншого. У св. Томи людський розум представлений як прохач, який знає свою неміч, піддається Божому Об'явленню та сильно тримається того, що пізнає силою своїх пізнавальних сил. Перебільшення ж центрального становища людського розуму у пізнанні є помилкою майже всіх модерних філософських систем. Логічною консеквенцією їх егоцентричних епістемологічних поглядів є метафізика моністично-пантеїстичного ідеалізму, і суб'єктивістський, псилогістський й прагматичний погляд на світ. Не розуміючи аналогії буття філософи зрівняли людську природу з Божою й дійшли до жахливих суперечностей.

Інша проблема – Цешковський свою теорію аналогії творить у синтетичний характер. Її фундаментом є причинність, втілення й всюди присутність Бога у світі. Аналогія в нього тісно пов'язана із законом діалектики та творить єдність різних класів та щаблів дійсності: природи, логічної сфери і духа, не виключаючи таємниць внутрішнього життя абсолютного Духа. Тома ж, даючи підставу для поняття «аналогії буття», ґрунтується на абстракції, досліджує основу онтологічної єдності і чисельності буття. Тома признає чисельність буття та пояснює його можливість і дійсність через причетність до Абсолютного Буття. А через аналогію синтезує його у гармонійно в логічній єдності. Звідси висновок Конрада – томістична метафізика буття дає правдиво синтетичний і гармонійний погляд на світ [10, 219–221].

У цій рецензії Конрад підтримує критику Ковальського філософії Цешковського як послідовника філософії Гегеля саме з позицій томізму. Чому це було важливо? Справа в тому, що до відновлення вчення Томи Аквінського папою Львом XIII (енцикліка «*Aeterni Patris*» 1879) католицька філософія була представлена еклектичними системами, що використовували кантіанство і гегельянство [13, 49]. Філософія Томи Аквінського протиставлялася цим напрямом.

Наступна рецензована праця – збірник філософських статей, присвячений столітнім роковинам смерті Георга Вільгельма Фридриха Гегеля – суголосна з попередньою у критиці вчення цього філософа [14]. М.Конрад розпочинає рецензію із твердження про суперечливу оцінку філософами вчення Гегеля. Однак, зазначає, що не можна заперечити, що гегелівські теорії мали великий вплив на культуру та сучасну цивілізацію з наслідками позитивними та

негативними [14, 80–81]. Проте, для отця важливо вказати на негативні наслідки гегельянства. У рецензії на збірник, виданий професорами – неосхоластами філософського факультету католицького університету Св. Серця в Мілані, М.Конрад подає перелік авторів та назви їх праць. Їхня мета – представити розвиток гегельянства у різних країнах: Америці, Ірландії, Росії, Німеччині, Франції, Італії. Однак, особливу увагу отця привернула лише одна стаття. Він пише: «Для історії нашої філософії є цікава праця Леоніда Ганчикова про історію гегельянзму в Росії» [14, 81].

Чому саме розвиток гегельянства в Росії? Тут важливий контекст. 1934 рік. У Східній Україні встановлена радянська влада, минув рік після страшного голодомору 1932–1933 років, але на західноукраїнських землях не припиняється радянська пропаганда. Продовжують видаватися та поширюватися радянські часописи: «Культура», «Нові шляхи», «Вікна» та ін. У них популяризуються праці К.Маркса, В.Леніна, Г.Плеханова з метою пропаганди радянської влади. У цей час у СРСР, і в Україні зокрема, на основі цих праць вже творилася максистсько-ленінська філософія. Важливо було вказати, звідки починається коріння цієї філософії. Стаття Леоніда Ганчикова (1893–1968), представника російської діаспори в Італії, філософа, критика, історика літератури, який викладав історію філософії в італійських навчальних закладах та російську літературу в Пізанському університеті, автора чисельних статей про російську філософську та релігійну думку [15], добре висвітлювала це питання. У ній автор писав, що ідеалізм Гегеля російська філософія прийняла з великою довірою та визнанням. Однак гегелівська система містила чимало суперечностей. Філософська спекуляція росіян перейшла до реалізму, матеріалізму, позитивізму. У другій половині XIX ст. у Росії починає творитися самостійна оригінальна філософія із містично-аскетичною тенденцією, що віддзеркалювала душу східно-російського християнства. Між представниками цього напряму відзначився Володимир Соловйов. Однак цю спробу припинили більшовики не залишивши можливості для вільного духовного розвитку. Вони вжили матеріалізм Фейєрбаха та використали діалектичний метод Гегеля, потрактований у матеріалістичному напрямку за задумом Маркса й Енгельса [14, 81]. Думки Ганчикова, наведені М.Конрадом, були важливі для рецензента, оскільки вка-

зували на філософські засади ідеології більшовиків як певна пересторога перед такими ідеями з огляду на їх наслідки.

Отже, аналіз біографії та рецензій отця доктора професора Миколи Конрада дав можливість представити його не лише як священика, а й як історика філософії, викладача і науковця із значним творчим доробком, доповнити інтелектуальну біографію мислителя у царині його зацікавлень з історії філософії. Отримана ним богословська й філософська освіта дала отцю професійно можливість займатися історико-філософськими дослідженнями. Рецензії свідчать, що М.Конрад був добре обізнаний із найновішими дослідженнями з історії стародавньої та новітньої філософії. Це дає змогу охарактеризувати його як ретельного дослідника, що постійно працював над власним удосконаленням та професійним ростом. Науковця, який враховував досвід у царині історії філософії як європейських так і українських дослідників (Д.Чижевський, І.Мірчук).

Результати дослідження вказують на зацікавлення М.Конрада у межах новітньої історії філософії найперше розвитком неотомізму. Про це свідчать рецензовані праці та їх автори, наукова діяльність яких сприяла відновленню томізму (А.Штекель, К.Ковальський та ін.) та власні міркування Конрада з приводу змісту рецензованих творів. Із позицій неотомізму погоджується він із критикою філософії Гегеля, оскільки вбачав у ній джерело марксизму та комунізму. Його філософія, як і німецька філософія новітнього періоду, входить до кола наукових інтересів М.Конрада. Водночас, особливу увагу звертав отець і на розвиток новочасної історії філософії Польщі, особливо неосхоластики. Цікавився історією філософії України, працями українських філософів, зокрема Г.Сковороди. Як науковець та викладач бачив потребу в її вивченні та наголошував на цьому у одній із рецензій. Ця обставина, а також відсутність окремого курсу історії філософії України у Львівській Богословській Академії, дає можливість припускати, що отець Конрад викладав історію філософії України у курсі новітньої філософії.

ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ

1. Романчик Л. Савран В. Випробовувані як золото в горнилі. – Книга друга. – Львів, 2014. – 152 с.
2. Б.Головин, о. М.Маврин Конрад Микола Йосипович // Тернопільський енциклопедичний словник. – Т. 2. К-О. – Тернопіль, 2005. – 706 с.
3. В.Д. Рецензія на «о. Д-р М. Конрад. «Нарис старинної історії філософії» // Дзвони, 1938. – Ч. 4–5. – С.202–203.
4. Завгородній Ю.Ю. Рецепція індійської філософії в Україні: Лінія вед (1840–1930 pp.). – К., 2013. – 412 с.
5. Світильник істини: Джерела до історії Української католицької Богословської Академії у Львові 1928–1929–1944 pp. / Упор. Павло Сениця. – Частина I. – Торонто-Чикаго, 1973. – 719 с (ЛБА).
6. Світильник істини: Джерела до історії Української католицької Богословської Академії у Львові 1928–1929–1944 pp. / Упор. Павло Сениця. – Частина II. – Торонто-Чикаго, 1976. – 663 с (БНТ).
7. о. Др. Микола Конрад. Рецензія на «Józefa Wanda Przyslawska. Przyjaźń w etyce Arystotelesa. Lublin 1935, praca dyplomowa, wykonana w seminarjum filyoficznym. prof. Henryka Jakubanis. 58. 8» // Богословія, 1936. – Кн. 1. – С.72–73.
8. Конрад М. Нарис історії стародавньої філософії / Упор. Петро Ісаїв. – 2-ге вид. – Рим, 1974. – 396 с.
9. о. Др. Микола Конрад. Рецензія на «Dr. A. Stockl I Dr. J. Wiengartner, Historja filozofji w zarysie. Przekład polski opracował Ks. Franciszek Kwiatkowski T. J. Wzdanie trzecie. Kraków 1930. Ст.654. in 8.» // Богословія, 1934. – Кн. 1–4. – С.85–86.
10. о. Др. Микола Конрад. Рецензія на «Ks. Dr. Kazimierz Kowalski, prof. Seminarjum duchowego w Gnieźnie, Filozofja Augusta hr. Cieszkowskiego w świetle zasad filozofji św. Tomasza z Akwinu. Studium porównawcze. Nakład księgarni św. Wojciecha, Poznań – Warszawa – Wilno – Lublin 1929 – Стртин. 246» // Богословія, 1934. – Кн. 2–3. – С.218–221.
11. Mylik M. Biskup Kazimierz Józef Kowalski. Z dziejow odnowy neoscholastyki polskiej. – Pelplin, 2008. – 269 s.
12. Татаркевич В. Історія філософії. У 3 т. – Т. 2: Філософія Нового Часу до 1830 року / пер. О.Гірний, Я.Саноцький. – Львів, 1999. – 352 с.
13. Шеремета О.Ю. Етичні ідеї митрополита Андрея Шептицького у релігійно-філософському контексті кінця XIX — першої половини XX ст.: дис. ... канд. філос. наук. – К., 2010. – 214 с.
14. о. Др. Микола Конрад. Рецензія на «Hegel nel centanaria della sua morte. Pubblicazione a cura della facolta di filosofia dell'Universita cattolica del sacro

Cuore. Supplemento speciale al volume XXIII (Dcembre 1931) della Rivista di Filosofia Neo – Scolastica, Milano 19326 стр. 395» // Богословія, 1934. – С. 80-81.

15. *С. Гардзонио* Переписка В.И. Иванова и Л.Я. Ганчикова [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.v-ivanov.it/files/4/4_ivanov-ganchikov.pdf – Перевірено 13.11.2017.

16. У бібліографії праць о. Миколи Конрада, вміщених у 1 частині «Світільника істини» (Торонто-Чікаго, 1973 р.), наведені такі найважливіші праці:

- 1) «Д-ра І.Франка «Поема про створення світа» (Львів, 1905).
- 2) «Модерна ментальність та католицизм» Академічний виклад («Мета», Львів, 1934).
- 3) «Націоналізм і католицизм» Академічний виклад («Мета», Львів, 1934).
- 4) «Нарис історії старовинної філософії» (Ч. I – видання «Богословії» Ч. 15, 16, 17, Львів, 1934 р.; Ч. III – видання «Богословії» Ч. 19, Львів, 1935).
- 5) «Корпоративний устрій громадянства» Академічний виклад («Мета», Львів, 1935).
- 6) «Основні напрямки новітньої соціології: Лібералізм» (видання «Богословії» Ч. 21, Львів, 1936).

Список закінчується абзацом: «У Тернополі співредагував «Подільський Голос», де поміщував різні статті. Співпрацював у видавництвах Марійського Т-ва Молоді «Наш Приятель» і «Правда». Писав статті і рецензії в «Ниві», «Меті» і «Богословії» [5, 238].

У результаті роботи із трьома останніми періодичними виданнями 30-х років вдалося доповнити згадану бібліографію на вісім позицій. До невикористаних у статті належать:

- 1) «Чи пересадний консерватизм» («Мета», 28 січня, Ч4, Львів, 1934 р., С.2);
 - 2) «Макіявелізм» («Мета», 21 жовтня, Ч. 41, Львів, 1934, С.4–5);
 - 3) «Вісті» в обороні макіявелізму» («Мета», 18 листопада, Ч.45, Львів, 1934. С.5);
 - 4) «Рецензія на «Е.Словінський, К.Мацієвич, в. Садовський. Сучасні проблеми економіки України» («Богословія», Кн. 4, 1932, С.330–331).
17. Починаючи з XIX ст. більшість учених дотримувалися думки про те, що Аристотель є автором лише «Нікомахової етики». Сьогодні вчені вважають написаною Аристотелем й «Евдемову етику». Сумніви є лише щодо належності Аристотелю «Великої етики». Детальніше про проблему автентичності книг з етики Аристотеля можна дізнатися, наприклад, зі статей А.А. Гусейнова «Этические сочинения и этическая система Аристотеля» та М.А. Солопова «К проблеме трёх средних книг «Никомаховой» и «Евдемовой» этик Аристотеля» вміщених в книзі Аристотель «Евдемова этика» (М., 2005); J.Barnes, A.Kenny Introdukcion y

книзі «Aristotle's Ethics: Writings from the complete works» (Revised, edited, and with an introduction by Jonathan Barnes and Anthony Kenny, Princeton, Oxford, 2014).

Шеремета О.Ю. Історик філософії – о.Микола Конрад: нотатки до інтелектуальної біографії.

Микола Конрад (1876–1941) – отець професор, доктор богослов'я й філософії, декан філософського факультету Української Греко-Католицької Богословської Академії у Львові, український мислитель та історик філософії. Однак його інтелектуальна біографія ще не вивчена докладно. Маловідомими залишаються його зацікавлення у царині історії новітньої та української філософії. У статті робиться спроба реконструкції зацікавлень отця у цих галузях історії філософії на основі його рецензій.

Розглянуті рецензії отця Миколи Конрада вказують на його зацікавлення у межах новітньої історії філософії першою чергою розвитком неотомізму. Про це свідчать рецензовані праці та їх автори, наукова діяльність яких сприяла відновленню томізму (А.Штекель, К.Ковальський та ін.) та власні міркування Конрада з приводу змісту рецензованих творів. З позицій неотомізму погоджується він із критикою філософії Гегеля, оскільки вбачав у ній джерело марксизму та комунізму. Його філософія, як і німецька філософія новітнього періоду, входить до кола наукових інтересів М.Конрада. Водночас особливу увагу звертав отець і на розвиток новочасної історії філософії Польщі, особливо неосхоластики. Цікавився історією філософії України, зокрема творчістю Г.Сковороди, а також працями українських філософів-сучасників (Д.Чижевський, І.Мірчук). Як науковець та викладач бачив потребу у її вивченні та наголошував на цьому в одній з рецензій. Ця обставина, а також відсутність окремого курсу історії філософії України в Львівській Богословській Академії, дає можливість припускати, що отець М.Конрад викладав історію філософії України у курсі новітньої філософії.

Ключові слова: історія філософії, неотомізм, Українська Греко-Католицька Богословська Академія у Львові.

Sheremeta O. Historian of Philosophy – Father Mykola Conrad: notes to an intellectual biography.

Mykola Conrad (1876–1941) is a Father Professor, Doctor of Theology and Philosophy, Dean of the Faculty of Philosophy of the Ukrainian Greek Catholic Theological Academy in Lviv, Ukrainian thinker and historian of philosophy.

However, his intellectual biography has not yet been studied in detail. His interest in the history of modern and Ukrainian philosophy is still unknown. The article attempts to reconstruct the interests of the father in these branches of the history of philosophy on the basis of his reviews. The reviewed reviews by Father Mykola Conrad point to his interest in the newest history of philosophy, primarily the development of neo-Thomism. This is evidenced by the reviewed works and their authors, whose scientific work contributed to the restoration of Thomism (A.Shtekel, K.Kovalsky, etc.) and Konrad's own arguments about the content of the criticized works. From the standpoint of neo-Thomism, he agrees with the critique of Hegel's philosophy, since he saw in it the source of Marxism and Communism. His philosophy, as well as the German philosophy of the modern period, is one of the scientific interests of M. Conrad. At the same time, Father paid special attention to the development of the modern history of Polish philosophy, especially neoscholastics. He was interested in the history of Ukraine's philosophy, in particular the work of G. Skovoroda. And also in the works of Ukrainian contemporary philosophers (D.Chyzhevsky, I.Mirchuk). As a scientist and teacher, he saw the need to study it and emphasized this in one of the reviews. This circumstance, as well as the absence of a separate course in the history of the philosophy of Ukraine in the Lviv Theological Academy, suggests that Father M. Conrad taught the history of Ukrainian philosophy in the course of modern philosophy.

Key words: history of philosophy, neo-Thomism, Ukrainian Greek-Catholic Theological Academy in Lviv.

УДК 82-96(430=161.2)

Білецька В.В.,
аспірантка кафедри філософії
ПНПУ імені В.Г.Короленка

ОСНОВНІ АСПЕКТИ РАНИХ ПРАЦЬ ІВАНА МІРЧУКА

Значення українських емігрантів для розвитку української культури та її популяризації важко переоцінити. Серед них варто назвати ім'я Івана Мірчука, філософа, діяльність якого більше відома закордоном, ніж в Україні. Н.Полонська-Василенко свого часу назвала мислителя «амбасадором української культури» [7], адже головне своє завдання філософ вбачав у поширенні знань про сутність української душі та Україну загалом.

Більшу частину свого життя І.Мірчук присвятив пошуку та встановленню стійкого взаємозв'язку між духовними особливостями народу, його ментальністю та специфікою філософської думки конкретного мислителя. Ця проблематика заклала основи для подальших досліджень вченого у цьому напрямку та привела до головної проблеми його філософських шукань, а саме – проблеми національного світогляду як вияву національної духовності. Слов'янознавець був одним із першим мислителів, кому вдалося розкрити взаємозв'язок між рисами національного світогляду українців та специфікою їх філософської думки. Але до цієї теми І.Мірчук прийшов не відразу.

Вперше філософську спадщину І.Мірчука почали розглядати вчені української діаспори. Серед них В.Янів, О.Кульчицький, Т.Закидальський, П.Савчук, які особливу увагу зосереджували на проблемі української духовності у творчості мислителя. Окремі замітки про І.Мірчука маємо в сучасній історіографії. Так, Л.Тарнашинська показує значення мислителя у діяльності УВУ; Н.Рожанська, А.Шевцова, І.Бичко розвивають тему світогляду українського народу та його характеристик, які виокремлював вчений. Окремі розвідки науковців зроблені на основі аналізу пізніх праць мислителя, зокрема, праці «Світогляд українського народу. Спроба характеристики» [5] та ін. Поза увагою вчених залишилися ранні праці І.Мірчука, які демонструють широке коло наукових захоплень їх автора та створюють основу для його подальших досліджень.

Метою даної розвідки є розкриття основних аспектів ранніх праць І.Мірчука. Важливість вирішення цього завдання полягає насамперед у тому, що саме ранні праці дають ключ до розуміння багатогранності особистості вченого, вказуючи на різносторонність його інтересів, а також наближають нас до головної теми творчості вченого – української духовності на тлі слов'янської філософії.

Хронологічно першою, ґрунтовною філософською студією І.Мірчука є праця «Етика та політика» [1]. Ця студія була написана вченим під впливом визвольних змагань українського народу 1917–1921 років, безпосереднім учасником яких був він сам. Вона стала своєрідною відповіддю на суспільний виклик того часу.

У своїй праці мислитель робить спробу концептуально розмежувати сфери дії етики та політики, вказуючи на їх співвідношення крізь призму системи «цивілізація – культура». Виконання поставленого завдання філософ розпочинає з ретроспективного аналізу існуючих підходів, наголошуючи одночасно на великій прогаліні між теоретичним декларуванням етичних принципів та практичним їх виявом як у житті окремої людини, так і цілої держави.

Розглядаючи співвідношення категорій етики та політики, І.Мірчук ставить питання, чи можна виправдати вживання будь-яких засобів у політиці для досягнення поставлених результатів [1, 7]. Для того, щоб дати відповідь на це питання він звертається до філософської спадщини Стародавньої Греції, зокрема Арістотеля, до старозавітної етики, до середньовічної християнської моралі.

Радикальні зміни у розуміння цієї проблеми приносить період Реформації, коли особисте сумління починає розглядатися як головне джерело моралі. Саме тоді світ дізнається про «найбільшого теоретика», «генія в негативному сенсі» Н.Макіавеллі, який «перший видвинув з цілою ясністю клич звільнення держави з-під опіки церкви» [1, 9]. Аналіз поглядів флорентійського мислителя на політику займає центральне місце у розвідці І.Мірчука. Вчений надає особливого значення його праці «Державець», оскільки цей твір «мав би бути свого роду катехізисом державної мудрості, у якому автор зібрав все найкраще і наймудріше, що тільки був у силі видобути з душі великих політиків старих та нових часів» [1, 10].

Головну ідею праці Н.Макіавеллі І.Мірчук формулює так: «Політика немає нічого спільного з етичними нормами про добро і

зло, про право і безправ'я, які існують індивідуальному житті» [1, 10], а тому мета виправдовує засоби. Мислитель погоджується з італійським філософом у тому, що державець мусить використовувати ті засоби, які допоможуть втримати його при владі. Але вказівка на те, що здобута влада має себе виправдати необхідністю для найвищого блага суспільства, у Н.Макіавеллі відсутня.

Оскільки на сьогодні існує два підходи щодо надання пріоритетності в одному випадку – етиці, в іншому – політиці, у суспільно-політичному житті невирішеним залишається питання їх фактичного співвідношення. І.Мірчук називає декілька існуючих варіантів до розв'язання цієї проблеми, що склалися в науці. Представники першого варіанту вважають, що проблема даного співвідношення має не реальний, а фіктивний характер і що до політики мораль не має жодного відношення, оскільки вона більш властива відносинам між людьми, а не між державами. Політика може бути правильна або неправильна, доцільна або недоцільна, короткозора або далекоглядна, але вона ніколи не може бути доброю чи злою у моральному сенсі, бо вона є лише посередником, що веде до мети і не залежить від волі політика, а є дана йому обставинами. Цей варіант, очевидно, найменше імпонує І.Мірчуку, оскільки він відразу ж викремлює його недоліки. Перший недолік, який можемо окреслити як психологічний, полягає в тому, що цей варіант практично не враховує психологічні особливості індивіда. Особистість слід розуміти як цілісний феномен, а тому важко уявити, як одна і та сама людина зі сформованим уявленням про добро та зло зможе у приватному житті дотримуватися цих принципів, а як політик поставити себе вище них. У цьому випадку конфлікт між етикою і політикою переноситься у моральну свідомість людини, яка поставлена у ситуацію антиномії, і тому мусить як «хамелеон перекидатися раз у дипломата, то знову у приватну особу і після цього нормувати свої вчинки» [1, 16]. Другий недолік полягає в тому, що незважаючи на задекларовану незалежність етики та політики, кожне політичне насильство постійно шукає моральної санкції перед обличчям світу.

Ще одним варіантом вирішення проблеми і, одночасно, формою оправдання політики насильства, І.Мірчук називає теорію росту, згідно з якою кожна держава, посиляючись на необхідність розвитку,

оправдовує свою експансивну політику. У такому разі, зауважує мислитель, керманічі забувають, що ріст сам по собі не має жодної моральної цінності, а тому таке виправдання втрачає сенс. І.Мірчук був переконаний, що розвиток задля самого розвитку провокує безмежний егоїзм, який, зрештою, неминуче призведе до конфлікту інтересів. У межах даної теорії, держава, замість того, щоб займатися питанням зростання культури, політичний акцент ставить на імперіалістичних прагненнях «догнати і перегнати сусіда» [1, 17].

Третім варіантом вирішення проблеми співвідношення етики та політики І.Мірчук називає виокремлення подвійного змісту моралі: індивідуальної, що існує в житті конкретної людини та усього суспільства, і державної, яка не зобов'язує ні до чого та знаходить виправдання у відношенні до вищої мети, тобто держави. Цю теорію він називає «етичним реалізмом у політиці» і вона для філософа є більш-менш прийнятною, хоча із певними застереженнями [1, 20].

Аналізуючи цей варіант, І.Мірчук висловлює власне розуміння моралі як такої, що підпорядковує волю окремого індивіда загальноновизнаним законам. Мораль він називає загальним законом, який, одночасно відчуває кожен індивід і тому вона здатна формувати зв'язок між особою та соціальною групою. Але цей зв'язок створює зобов'язання як для однієї, так і для іншої сторони, а тому неможливо звільняти державу від моралі, яка зобов'язує окремого громадянина. Відмінністю між державною та індивідуальною мораллю за І.Мірчуком може бути лише те, що загальні інтереси мають пріоритет над приватними. Але це не означає, що державні інтереси в силі аморальний вчинок зробити моральним.

Загальним недоліком усіх цих варіантів І.Мірчук називає хибне розуміння самої суті як моралі, так і політики. Воно проявляється у тому, що моральними або неморальними вважаються людські вчинки. Філософ, натомість, переконаний, що вчинок або дія людини не можуть бути предметом моральної оцінки, ним може бути лише їх відношення до мотивів, що керували людиною. Політична діяльність тут не виняток.

Завершуючи розгляд можливих варіацій співвідношення етики та політики, І.Мірчук висвітлює своє бачення вирішення цього питання. Вчений переконаний, що політика підпорядкована моралі. До того ж він стверджує, що у будь-якій сфері людської діяльності

«все і всюди підлягає моральному осудові. Моральна оцінка стає необхідною компонентою всяких проявів, якщо ми хочемо залишитися у межах культури. Ми домагаємося, що політика має стати моральною, і робимо це не з огляду на вплив, який в останні часи має етика на соціальне життя, але в тім глибокій переконанні, що поступ культури можливий лише тоді, коли всі прояви людської діяльності опруться на цій твердій основі, якою є мораль» [1, 24]. Найвищим добром, остаточною метою, до якої кожен має прагнути є загальний розвиток культури, яку мислитель називає «математичною функцією, для якої змінною є в першу чергу моральна свідомість народу» [1, 24].

Наступною значною працею І.Мірчука, що продовжує започатковану традицію розуміння етики, є студія «Основи грецької етики». Вона з'явилася того самого 1923 року, що й попередня праця мислителя. У ній І.Мірчук накреслює ті моральні принципи, на які спирається філософський світогляд стародавніх греків і тим самим світогляд Окциденту як системи цінностей. Мислитель вважає, що розгляд етики загалом варто починати не з окремих проявів практичної філософії, а з того моменту, коли етична рефлексія знайшла свій зовнішнє вираження у вигляді готової системи, що з однієї центральної позиції може висвітлити і пояснити всі вчинки людини. Філософ був переконаний, що науково обґрунтована етика може постати тільки тоді, коли народ пройшов певну стадію розвитку. Саме тоді виникає необхідність усі прояви приватного життя «звести до спільного знаменника» [4, 251].

В етиці, так само як і в інших науках, зокрема логіці, естетиці і політиці, – безпосереднє життя передусь рефлексії, а поодинокі вчинки випереджають абстрактні конструкції. Конкретні етичні поняття завдячують своїм виникненням насамперед зростаючій свідомості та духовним основам людського життя. Ті особистості, що намагалися впорядкувати суспільне і політичне життя, заклали основу для виникнення і розвитку етичної свідомості. Етика як дисципліна існує спочатку пасивно, приймаючи наявний матеріал, а потім намагається на підставі певного принципу впорядкувати його за допомогою рефлексії. І.Мірчук зауважує, що з етикою саме у такому розумінні зустрічаємося у доволі пізній стадії розвитку грецької думки. Основні принципи етичних систем від Сократа до

Арістотеля відрізняються, незважаючи на спільний інтелектуальний характер настільки, що своєю різноманітністю дають у загальних рисах образ усіх тих відмінностей і суперечностей, які взагалі існували у межах етики. Але постає питання: чому різноманітність принципів не вплинула на поодинокі етичні норми і не створила протилежних поглядів на суть добра і зла, тобто найважливіших понять етики, а відтак, чому, коли переглянемо історію грецької етики, побачимо сталість етичних норм – ті самі чесноти, з якими зустрічаємося у Гомера, Гесіода чи Теогніда у Платона існують майже у незмінному вигляді? На ці питання і намагається дати відповідь І.Мірчук.

Провідною особливістю, що задає тон і напрям розвитку грецької етики філософ називає вплив метафізики на етичні системи. Вчений зазначає, що від початку становлення етики спостерігався помітний вплив метафізики та естетики на етику і навпаки, пізніше практикувалося обґрунтування етичних норм психологічними, логічними мотивами тощо, тобто у формуванні конкретних норм моралі брали участь багато факторів. Але, коли метафізичні питання та їх розв'язання у певного автора впливають на розвиток його етичних поглядів, то водночас неможливо заперечити те, що етичний світогляд філософа не залишається без впливу на його метафізичну концепцію. Таким чином, І.Мірчук встановив, що у етичних системах давніх греків саме метафізичні проблеми формують основу, на якій розвиватимуться інші частини світогляду.

Важко не погодитися зі словами М.Шафовала, що «роль, яку відіграв І.Мірчук, не можна уповні збагнути, якщо не оцінювати філософію І.Канта, що є майже для усіх філософських напрямків сучасності спільним пунктом європейської філософської традиції. Вона є основою методичної раціональності, пануючого елемента у культурному самоосмисленні модерної цивілізації, та у розумінні науки» [9, 559]. Це зауваження якнайкраще допомагає збагнути значення, яке мав для І.Мірчука німецький мислитель, адже він із самого початку своєї філософської праці захоплювався поглядами І.Канта, захистивши навіть докторську дисертацію за темою «Кантівська теорія простору та неевклідова геометрія» (1915). Упродовж десяти років після захисту йшла плідна робота філософа над розпочатою темою, результатом якої стала праця «Метагеометрія та її значення для теорії простору у Канта: Критично-історична студія» (1925) [3].

Перше, з чого починає своє дослідження філософ, це поняття простору в евклідовій геометрії, при цьому особливу увагу він звертає на теорію паралельних прямих, що відома як п'ятий постулат Евкліда, який звучить так: «якщо пряма, що перетинає дві інші прямі, утворює внутрішні односторонні кути, які менші, ніж два прямі кути, то ці дві прямі перетнуться як завгодно далеко з тієї сторони, де кути» [3, 109]. В історії розвитку геометрії важко знайти більш захоплюючу та драматичну сторінку, ніж історія п'ятого постулату Евкліда. Теорія паралельних прямих і пов'язані з нею дослідження тягнуться через цілу історію цієї математичної дисципліни. Розглядаючи дану проблему з історико-філософської точки зору І.Мірчук вирізняє три періоди її розвитку:

1) п'ятий постулат Евкліда та його положення серед інших елементів (сюди він відносить перші праці греків, арабів та математиків доби Середньовіччя);

2) перехід від старих ідей до нових поглядів (час народження нових думок, які ще не дають чітких пояснень, однак формують образи предметів);

3) метагеометричні спекуляції, які «постають у головах творців неевклідової геометрії на основі досліджень теорії паралельних прямих» [3, 108].

На особливу увагу заслуговують міркування І.Мірчука щодо теорії простору І.Канта. За висловом І.Мірчука, «кантівська теорія простору належить до найсміливіших гіпотез в історії людського знання і її справедливо можна порівняти з теорією Коперника в астрономії» [3, 162]. Те, що зробив Коперник у межах астрономії, а саме – змінив усталене ставлення до руху Місяця і Землі, зробив І.Кант у метафізиці. Просторовий характер речей він переніс у свідомість суб'єкта і таким способом, як йому здавалося, усунув назавжди труднощі цього питання. За переконанням І.Мірчука, І.Кант свого часу зробив усе, що міг зробити. Але пізніше з'явилися праці М.Лобачевського, В.Боліая, Б.Рімана та інших, які також розглядали теорію простору з позиції математики і тим самим доповнили її. І.Кант вважав, що простір і час не є поняттями, виведеними з досвіду, а тільки апіорними формами нашої наочності для світу чуттів. І.Мірчук переконаний, що простір та геометричні аксіоми є апіорні у тому розумінні, що їх не можна вивести з досвіду, але

вони мають для нього головне значення. Це він називає першим видом апіорі. Другий вид апіорі полягає у необхідності визначення елементів, що є спільними між нашим простором та іншими просторами та що у нашому просторі є такого, що зберігає свою важливість без зміни для інших просторів і в якому вигляді воно постає у нашій свідомості. Якщо знайти ці спільні ознаки для всіх просторів, то зможемо сказати, що вони є апіорними в широкому розумінні цього слова. До таких елементів, спільних для усіх просторів, філософ відносить порядок «побіч себе» або порядок «поза собою», тобто властивість, на основі якої може існувати більше число елементів поза собою, а рівночасно і побіч себе [3, 169]. І.Мірчук погоджується із твердженням І.Канта, що простір є апіорною формою нашої наглядності, помилка його полягає лише у тому, що за форму наглядності він приймав евклідовий простір. Наслідком цього хибного припущення було перенесення апіорного характеру, які мають лише найзагальніші, спільні прикмети всіх просторів, на геометричні аксіоми. На основі аналізу та проведених досліджень І.Мірчук пропонує теорію простору І.Канта змінити у наступних аспектах:

- 1) апіорі в кантовому розумінні є лише ті найзагальніші ознаки простору, що однаково характеризують не лише евклідові, але й неевклідові просторові відносини;
- 2) форма нашої наглядності простору не є ідентична з евклідовим простором, а є тільки площинним вирізом з нього;
- 3) геометричні аксіоми мають обмежену апіорність;
- 4) евклідова геометрія не є скінченною та єдиною можливою системою, вона є лише найвірогіднішою для нас серед усіх можливих геометрій.

Праця І.Мірчука «Загальна естетика» [2] також належить до ранніх у творчій спадщині мислителя. Вона стала підсумком викладацької праці вченого в Українській студії пластичного мистецтва, який упродовж 1925–1926 років, у часи найбільшого розквіту інституції, викладав курс естетики для 67 студентів (така кількість слухачів була найбільшою за роки існування установи). Праця «Загальна естетика», за висловом самого І.Мірчука, була створена для студентів без спеціальної філософської підготовки і слугувала перш за все педагогічним цілям [2, 9]. До виходу у світ студії філософа не існувало жодного оригінального курсу естетики українською мовою, який не перебував би у полоні так званих марксистко-ленінських

естетичних критеріїв, навіть якщо вони прямо не згадуються. У вступному слові до видання І.Мірчук вказує, що існував лише один український переклад підручника І.Тена «Філософія штуки» О.Барвінського [8], виданий Видавничою спілкою як десятий том наукової бібліотеки [2, 9].

У праці І.Мірчука, що за форматом є навчальним посібником, висвітлені питання методологічного обґрунтування естетики, її предмету, естетичних переживань та категорій. Для розуміння особливостей бачення вченим естетичних проблем варто більш детально зупинитися на основних аспектах даної студії. Перш за все потрібно зрозуміти, що вкладає вчений у поняття естетика. При визначенні цього поняття філософ виходить з предмета науки, і на початку обмежується лише тезою, що «предметом естетики є краса» [2, 13]. Робить він це цілком свідомо, оскільки деталізація у цій сфері завдання складне і тільки обмежить філософське поле естетики. І.Мірчук наголошує, що краса є інтегральною частиною природи, що діє на нас у відповідний спосіб, а тому естетичні почуття мають своє джерело у свідомості, душі конкретної людини, а не лежать у межах об'єктивної дійсності [2, 13]. Проте це не виключає значення зовнішнього предмету для формування естетичних переживань. Він завжди залишається передумовою та основою естетичного впливу. Тому естетичне враження, як і кожне інше враження є продуктом взаємовідношення між суб'єктом і об'єктом.

За І.Мірчуком, предмет естетики має психологічний характер, оскільки естетичне враження формується на основі діяльності нашої душі, що полягає у впорядкуванні, класифікації, синтезі частин цілого твору. Крім того, філософ переконує, що естетику, з огляду на її психологічний характер, слід вважати дисципліною емпіричною, до якої можливий доступ лише у межах досвіду. Також І.Мірчук критикує тогочасний загальноприйнятий погляд, за яким естетичні елементи знаходяться лише у нашій свідомості і тому естетичні дослідження слід проводити виключно на психологічній основі, зауважуючи, що на цьому завдання естетики не закінчується, бо у такому разі її необхідно вважати частиною психології, а не окремою філософською дисципліною. Вчений погоджується, що психологічний спосіб розгляду є безпосередньою основною формою естетики, але ми не повинні забувати, що ця дисципліна має певні

завдання та мету, до якої вона мусить сама рухатися. Якщо йдеться про її дескриптивний характер, то естетика дуже близька до психології, проте поряд з вивченням конкретного матеріалу вона має завдання встановлювати нові закони, норми, вона є наукою нормативною і цим двоїтим характером виходить за межі психології.

Однак, проти подвійного характеру естетики, як дескриптивної науки, з одного боку, та нормативної, з іншого, виступили деякі вчені, зокрема, І.Тен, Г.Брандес, В.Шерер, які підкреслювали спільність естетики з психологією, а тим самим – із природознавчими науками, прагнули заперечити її нормативний характер, обмежуючи завдання естетики лише описом та аналізом зв'язку, що прослідковується між явищами у душі митця і переживаннями спостерігача. І.Мірчук рішуче заперечує такий підхід, пояснюючи його появу швидким розвитком природознавства і водночас зазначає, що якби естетика обмежила свої завдання тільки описом психічних явищ, то вона втратила б своє значення. Естетика має здійснювати психологічний аналіз за умови, що існують цінності та цілі людської природи, яким потрібно підпорядкувати цей аналіз. Бо в іншому випадку ця наука повинна була мати відношення і до низькопробних творів, як до справжніх мистецьких.

Останньою студією, що завершує цикл ранніх праць І.Мірчука, є дослідження, присвячене філософським основам світогляду Т.Масарика. Вперше результати роботи були представлені 7 березня 1925 року на честь 75-ї річниці з дня народження президента Чехословацької республіки і опубліковані у Науковому збірнику Українського Університету у Празі [6]. У цій студії мислитель, пишучи про Т.Масарика як про визначного гуманіста ХХ століття, розмірковує про свій народ і порушує питання про власну еліту та її завдання перед народом. Вперше у праці звучать ідеї про існування загальних тенденцій філософського мислення слов'янських народів та знаходить свій початок ідея національної філософії. Перші припущення щодо наявності спільних основ філософського світогляду слов'ян дали І.Мірчуку можливість провести паралелі між Т.Масариком та українським філософом Г.Сковородою. Мислитель представляє Т.Масарика як виразника духовності свого народу, який ідеали чеського суспільства втілює у життя. Тому саме у цій праці ми вперше можемо прослідкувати метод репрезентативних типів, що був розроблений І.Мірчуком і

яким він активно послуговувався у своїх подальших студіях.

Таким чином, проаналізувавши основні аспекти ранніх праць І.Мірчука, доходимо висновків. *По-перше*, становлення І.Мірчука як філософа відбувалося навколо вивчення ним проблем етики. Однак етика цікавить мислителя скоріше посередньо, як складова частина філософського світогляду. Це стосується, зокрема, його праці «Етика і політика» та «Основи грецької етики». *По-друге*, раннє захоплення філософією І.Канта визначило ідейний та методичний шлях вченого як філософа-неокантіанця. Праця «Метагеометрія та її значення для теорії простору у Канта: Критично-історична студія» за своєю тематикою не має аналогій в українській філософській літературі. І.Мірчук підходить до існуючих систем геометрії з позиції критики, аналізуючи їх у історичній ретроспективі. *По-третьє*, студія І.Мірчука про Т.Масарика дала змогу чи не вперше провести аналогію між двома мислителями і, на основі аналізу специфіки їх філософського мислення, продемонструвати спільні риси слов'янського світогляду.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Мірчук І.* Етика і політика / І.Мірчук. – Прага: Наклад Українського Вільного Університету у Празі. Державна друкарня у Празі, 1923. – 33 с.
2. *Мірчук І.* Загальна естетика / І.Мірчук; за ред. та передмов. М.Шафовала. – Мюнхен: Український Вільний Університет. Серія: Монографії, 2003. – 110 с.
3. *Мірчук І.* Метагеометрія та її значення для теорії простору у Канта: критично-історична студія / І.Мірчук // Філософські студії; за ред. М.Шафовала і Р.Яремка. – Мюнхен: Ukrainische Freie Universitat, 2006. – С. 103–182.
4. *Мірчук І.* Основи грецької етики / І.Мірчук // Філософські студії; за ред. М.Шафовала і Р.Яремка. – Мюнхен: Ukrainische Freie Universitat, 2006. – С. 63–102.
5. *Мірчук І.* Світогляд українського народу. Спроба характеристики / І.Мірчук // Науковий збірник Українського Вільного Університету у Празі. – Прага: Накладом Українського вільного університету у Празі, 1942. – Т. III. – С. 225–243.
6. *Мірчук І.* Філософські основи світогляду Масарика / І.Мірчук // Філософські студії; за ред. М.Шафовала і Р.Яремка. – Мюнхен: Ukrainische Freie Universitat, 2006. – С. 207–224.

7. Полонська-Василенко Н. Слово над могилою ректора УВУ професора д-ра Івана Мірчука (4 травня 1961 року) / Н.Полонська-Василенко // Збірник на пошану Івана Мірчука. – Мюнхен – Нью-Йорк – Париж : УВУ, 1974. – С.253–255.
8. Тен І. Філософія штуки / І.Тен; [перекл. Олександра Барвінського]. – Торонто: Робітниче Слово, 1917. – 120 с.
9. Шафовал М. Іван Мірчук як філософ / М.Шафовал // Філософські студії; за ред. М.Шафовала і Р.Яремка. – Мюнхен : Ukrainische Freie Universität, 2006. – С.553–565.

Білецька В.В. Основні аспекти ранніх праць Івана Мірчука.

У статті проаналізовано основні аспекти ранніх праць філософа в еміграції І.Мірчука. Показано, що саме ранні праці мислителя дають ключ до розуміння багатогранності його особистості, вказуючи на різносторонність інтересів, а також наближають до головної теми творчості вченого, а саме – української духовності на тлі слов'янської філософії.

З'ясовано, що філософське становлення мислителя відбувалося навколо дослідження ним проблем етики. Так, зокрема у праці «Етика і політика», розглядається сутність етики і політики та їх співвідношення. У розвідці «Основи грецької етики» І.Мірчук накреслює моральні принципи, на які спирається філософський світогляд стародавніх греків та окреслює роль, яку відіграла наука філософії в Греції з особливим наголосом на принципах етики в практичному житті людини.

Особливу увагу автор приділила аналізу теорії простору І.Канта за І.Мірчуком. Питання простору як феномена мислення у німецького мислителя зображене І.Мірчуком в історичній ретроспективі та завершується його пошуками за неевклідовою інтерпретацією дійсності.

Результатом тривалої педагогічної діяльності в Українській студії пластичного мистецтва став вихід праці «Загальна естетика», в якій висвітлені питання методологічного обґрунтування естетики, її предмету, естетичних переживань та категорій.

Завершальною розвідкою із циклу ранніх праць І.Мірчука названо студію, присвячену президентові Чехословацької республіки Т.Масарику, оскільки саме вона дала філософу можливість провести паралелі між українською та чехословацькою філософією і висловити перші припущення щодо наявності спільних основ філософського світогляду слов'янських народів.

Ключові слова: світогляд, Окцидент, теорія простору, антиномія, апріорна форма чуттєвості.

Biletska V. The main ideas of early works of Ivan Mirchuk.

The article is analyzed the main aspects of the early works of Ivan Mirchuk – the philosopher in the emigration. It is shown that the very early works of him give the key to understanding the multifacetedness of his personality, pointing to the diversity of interests. It is closer to the main theme of the scientist – Ukrainian spirituality of Slavic philosophy.

The period of early works of Ivan Mirchuk include the following research: «Ethics and politics» (1923), «History of Greek Ethics» (1923), «Methageometry and its significance for Kant theory of space: Critical and historical studio» (1925), «General Aesthetics» (1925), «Philosophical foundations of Masaryk ideology» (1925).

Philosophical formation of the thinker took place around the study of ethics problems. For example, the work «Ethics and Politics» is considered the essence of ethics and politics and their relation. The moral principles of the philosophical outlook of the ancient Greeks and the function of the science of Greek philosophy are shown in his research «The History of Greek Ethics». He emphasizes on the principles of ethics in the practical life of a person.

Particular attention was paid to the analysis of Kant's theory of space by Ivan Mirchuk. The problem of space as a phenomenon of thinking of German thinker is depicted by Ivan Mirchuk in the historical retrospect.

The result of the long pedagogical activity in the Ukrainian studio of art is the publication of the work «General aesthetics», which covers the issues of methodological justification of aesthetics, its subject, aesthetic experiences and categories.

The studio is the final research of early works by Ivan Mirchuk. It is dedicated to the president of Czechoslovak Republic. It is allowed him to draw parallels between Ukrainian and Czechoslovak philosophy and express the first assumptions about the existence of common foundations of the philosophical ideology of Slavic peoples.

Key words: world view, Occident, theory of space, antinomy, a priori form of sensibility

НА ВШАНУВАННЯ ПАМ'ЯТІ

УДК 101.9(477) Лісовий

Р.В. Самчук,
кандидат філософських наук.,
в.о. ученого секретаря Інституту філософії
імені Г.С.Сковороди НАН України

Світлій пам'яті Василя Семеновича Лісового

ВАСИЛЬ ЛІСОВИЙ: «ЛЮДИНА НЕ ЗІ СТРАХУ»

У цьому році виповнилося 5 років з того дня, коли у вічність відійшов Василь Семенович Лісовий – видатний український філософ, публіцист, поет, громадський діяч, дисидент, представник покоління шістдесятників, в'язень сумління. Цей перелік можна продовжувати ще довго, але чи зможе він цілковито описати всю велич та багатогранність цієї особистості? Гадаю, що ні. Весь масштаб його постаті ще не розкрито і не оцінено сповна. Тут варто одразу обмовитися, що формат даного тексту також не розв'яже це питання, але зможе окреслити визначальні сутнісні риси цієї непересічної особистості не лише для вітчизняної філософії, а й для сучасної історії України загалом.

Перше, що хочеться сказати про Василя Семеновича, це те, що він був кришталево чесною людиною, а такі люди, на жаль, завжди багатостраждальні. Небажання таких людей йти на компроміс із совістю робить їх заручниками власної правдивості та принциповості, внаслідок чого їх життя сповнене страждань та митарств. Однак, водночас, вони є тими ідеалами, прикладами мужності та людяності, які стають взірцями для наслідування.

Відома дисидентка, також представниця покоління шістдесятників, Світлана Кириченко назвала таких людей «людьми не зі страху» [1]. І це справді так, адже такі люди відкрито можуть сказати те, що всі інші не наважуються. Правда для них – то найвища цінність, яку вони ладні обстоювати ціною власного благополуччя, здоров'я та навіть життя. Правда для таких людей завжди є абсолютною та єдиною. Саме до таких людей і належав Василь Семенович. Як свідчить С.Грабовський, «Василь Лісовий був одним із найморальніших учасників

Руху Опору 1960–80-х років й одним із найгрунтовніших і найглибших українських філософів останньої чверті століття». «Його біографія, – продовжує С.Грабовський, – це життєвий шлях людини, яка не просто шукає істину, а й прагне жити відповідно до цієї істини» [2].

Схожої думки дотримується й А.Єрмоленко, який, характеризуючи В.Лісового, зазначає, що ключовою його особливістю слід назвати «відповідність життя і переконання», що давалося взнаки в усьому, що він робив, зокрема й у філософії, і що, мабуть, можна порівняти хіба що з Сократовим типом філософа і філософування» [3, 87].

Як ми вже відзначали, Василь Семенович належав до покоління «шістдесятників», діяльність яких можна назвати «інтелектуальним» етапом у національно-визвольній боротьбі українського народу. Моральні якості та риси його характеру яскраво проявилися у 1972 р., коли відбувся арешт та політичний судовий процес над ним та його побратимами по дисидентському руху. Як відомо, у 1972 р. Україною прокотилася хвиля арештів дисидентів, метою чого було повне й остаточне викорінення інакодумства та дисидентського руху, який ставив багато незручних запитань та створював низку проблем для радянської влади.

Цей погром української інтелігенції збурих у середовищі дисидентів різні емоції: страх, розпач, обурення. Для Василя Семеновича ця подія стала переломною у його дисидентській діяльності – він, за його висловом, виходить із підпілля: переходить від поширення самвидаву до його створення. Невдовзі після згаданих арештів В.Лісовий разом із Є.Пронюком підготували та випустили 6-й випуск «Українського вісника» (самвидав). Метою цього кроку було поширити інформацію про заарештованих дисидентів, і таким чином спробувати відвести від них звинувачення у виданні попередніх випусків, а також показати, що репресії нездатні викоринити дисидентський рух. Після цього В.Лісовий написав «Відкритий лист членам ЦК КПРС і ЦК КП України», в якому розважливо й логічно доводив неспроможність радянського ладу до прогресивного розвитку і неминучість його деградації та падіння, які будуть зумовлені внутрішніми чинниками. А наприкінці, давши нищівну характеристику беззаконню, яким були просякнуті всі слідчі справи заарештованих українських інтелігентів, Василь Лісовий вимагає заарештувати та судити його також, оскільки розправа над ними «обернена

проти живого українського народу і живої української культури» [2].

Прекрасно усвідомлюючи наслідки такого «демаршу», В.Лісовий заносить свого листа до експедиції ЦК КПУ, копію якого надсилав Л.Брежнєву, а також подає секретарю партійної організації Інституту філософії, співробітником якого він на той час був. Для нас у даному випадку визначальною є його мотивація, яку він визначає як поворот у своєму духовному житті: «... взяти на себе гріх мовчазної згоди з новою хвилею політичних репресій було важко» [4, 251]. У книзі спогадів Василь Семенович пише, що він осмислював наслідки свого вчинку, але не знаходив переконливих аргументів, які могли б підважити прийняте рішення: «За будь-яким із «рятівних» аргументів, що їх винаходив мій розум, виявлявся або прихований страх або ж хитромудро замаскований егоїзм. Аргументи здавалися не дуже переконливими» [4, 288]. Відповідь влади була миттєвою та жорстокою: вже в день подачі листа КДБ арештовує Є.Пронюка, а на наступний день і В.Лісового. Далі відбулося затяжне та виснажливе слідство та суд, який присудив сім років таборів суворого режиму та три роки заслання.

Повернувшись до Києва із заслання у 1983 р. В.Лісовий певний час не міг знайти роботи, потім працював не за фахом: у музеї історії Києва та вчителем у школі. Лише у 1989 р. йому вдається поновити кандидатський ступінь, а у 1990 р. відновитися на роботі в Інституті філософії, де працював до самої смерті у 2012 р. Останні 15 років Василь Семенович обіймав посаду завідувача відділу історії філософії України.

Попри те, що багато часу було втрачено під час ув'язнення та заслання після повернення до Києва, а особливо після поновлення в Інституті філософії, Василь Семенович повертається до повноцінної наукової праці, оскільки, незважаючи на несприятливі обставини, він не полишав наукової, а тим паче інтелектуальної праці. Науковий доробок В.С.Лісового розмаїтий та ґрунтовний: до кола його наукових інтересів потрапляли історія зарубіжної філософії, історія філософії України, політична філософія, дослідження сучасних проблем теоретичної та практичної філософії. Володіння англійською та німецькою мовами давало змогу не лише бути обізнаним у світовій філософській думці, а й розвиватися відповідно до тих парадигмальних змін, які відбувалися у сучасній світовій філософії [3, 87].

Наголосимо, що Василь Семенович був одним із перших сучасних філософів, хто розвивав в Україні політичну філософію. Його книги, статті та переклади є одними з перших праць у цій царині у сучасній вітчизняній філософській думці. У даному контексті відзначимо передусім розроблений ним спільно з О.Проценко проект видання серії «Політичні ідеології», до якої увійшли збірки, присвячені консерватизму, націоналізму, лібералізму та соціал-демократизму. Головною метою титанічної праці над даною серією було сприяння формуванню та розвитку політичної культури в сучасній Україні [3, 92–93].

Серед проблем політичної філософії В.Лісового особливо цікавили проблеми націотворення, оскільки він був палким патріотом і значну частину своїх зусиль спрямовував на розбудову української національної держави. Це була жертвна праця, головною метою якої був поступ України у сфері розвитку реальної демократії, а також позбавлення її обтяжливого та деструктивного постімперського та пострадянського спадку, які були та, на жаль, є й нині тими путями, які гальмують її розвиток. Наведемо лише деякі його праці, присвячені цій проблематиці, які були дуже корисними на початках незалежності України: Проблеми становлення політичного мислення в сучасній Україні // Україна в сучасному світі: матеріали наук. конф. Респ. асоціації українознавців. – К., 1990. – С.22–32; Драгоманов і Донцов // Філософська і соціологічна думка. – 1991. – №9. – С.83–101; Націоналізм // Політологічні читання. Українсько-канадський щоквартальник. – К. – Edmonton, 1992. – №3. – С.303–304; Нація – Етнос // Політологічні читання. Українсько-канадський щоквартальник. – К. – Edmonton, 1992. – №3. – С.304–306; Прогнози і міркування Джорджа Сороса з приводу розпаду радянської імперії. Передмова до статті Дж.Сороса «Національна диктатура versus відкрите суспільство» // Політологічні читання. – 1992. – №4; Поняття політичної культури і сучасний стан політичної культури в Україні // Розбудова держави. – 1993. – №3. – С.52–57; Націостановлення українців // Мала енциклопедія етнодержавознавства. – К., 1996. – С.121. Зауважимо, що зацікавлення політичною філософією у Василя Семеновича простежується ще з часів перебування у дисидентському русі. Промовисту характеристику В.Лісового та його захоплення знаходимо в його побратима Василя Овсієнка: «Василь Лісовий був для мене живим прикладом національно свідомої людини.

Здавалося б, не йому, кабінетному вченому, братися за політичні справи. Але він за них береться, бо нікому більше» [5, 23].

Значним внеском до дослідження історії філософії України є видання під його редакцією чотирьохтомника Дмитра Чижевського (Дмитро Чижевський. Філософські твори. У 4-х т. – К., 2005). Як свідчить А.Єрмоленко, «Василь Семенович започаткував чимало теоретично-практичних проєктів, підготовці й реалізації яких віддавав багато сил і здоров'я, вкладаючи душу і серце. Робота над деякими з цих проєктів триває й досі, вже після смерті філософа» [3, 91].

Ще однією важливою для становлення вітчизняної філософії сферою діяльності В.Лісового була перекладацька діяльність, зокрема переклад книги Карла Поппера «Злиденність історизму». В якості експерта достідник брав участь у роботі Лабораторії наукового перекладу при Фонді «Відродження», яку започаткували В.Єрмоленко і А.Кулаков. На переконання А.Єрмоленка, робота лабораторії була неабияким явищем у розвитку нашої філософії і у сходженні її до світового рівня. Адже вона стала одним із потужних осередків формування української школи наукового перекладу філософських праць та української філософської термінології, що є неодмінною умовою для розвитку національної філософської традиції [3, 94].

Отже, незважаючи на втрачені під час ув'язнення та заслання роки наукових студій, Василь Семенович здійснив вагомий внесок до української філософії. Результатом його наполегливої праці та видатного наукового хисту стала низка наукових та публіцистичних праць, які здійснили та продовжують здійснювати вагомий вплив на наукову спільноту та є корисними для українського суспільства загалом.

Насамкінець зауважимо, що це дослідження жодною мірою не відтворює всієї багатогранності особистості Василя Семеновича, але я сподіваюся, що воно стане одним із кроків до вшанування та осмислення того вагомого спадку, який залишила нам ця людина як філософ, моральний авторитет, суспільний діяч, свідомий громадянин та палкий патріот України, талановитий публіцист та поет. Зауважимо, що дані іпостасі постаті В.Лісового слід розглядати лише в єдності, бо вони органічно переплелися в особистості дослідника і стали основою того незламного ментального стрижня, котрий дав йому змогу гідно витримати всі випробування, що випали на його долю, а випало їх чимало.

ЛІТЕРАТУРА

1. Кириченко С. Люди не зі страху. Українська сага: Спогади / Перед. сл. Ю.Бадзя. – К. : Смолоскип, 2013. – 920 с.
2. Грабовський С. Згадуючи Василя Лісового // Тиждень [електронний журнал, режим доступу // <http://tyzhden.ua/Columns/50/56266>
3. Єрмоленко А.М. Філософія Василя Лісового у контексті сучасних філософських досліджень // Філософська думка. – 2016. – № 6. – С. 87–98.
4. Лісовий В. Спогади. Поезії / Упор. Н.Вельбовець, В.Лісова, Л.Туровець-Лісова. – К. : Смолоскип, 2014. – 664 с.
5. Овсієнко В.В. Світло людей: Мемуари та публіцистика. У 2 кн. Кн.1 Упорядкував автор; Худож.-оформлювач Б.Є. Захаров. – 2-ге видання, доп. – Х. : Харківська правозахисна група; К.: Права людини, 2007. – 352 с.

Самчук Р.В. Василь Лісовий: «людина не зі страху».

Статтю присвячено вшануванню пам'яті видатного українського філософа, публіциста, поета, громадського діяча, дисидента, представника покоління шістдесятників, в'язня сумління – Василя Семеновича Лісового. У дослідженні робиться акцент на життєвому кредо Василя Семеновича: «відповідність життя і переконання», внаслідок чого він став справжнім прикладом мужності та людяності. Стверджується, що незважаючи на втрачені роки наукових студій під час ув'язнення та заслання, В.Лісовий здійснив вагомий внесок в українську філософію. Результатом його наполегливої праці та видатного наукового хисту стала низка наукових та публіцистичних праць і перекладів, які не лише вплинули та продовжують впливати на наукову спільноту, а й є корисними для українського суспільства загалом.

Ключові слова: Василь Лісовий, філософ, публіцист, громадський діяч, дисидент, представник покоління шістдесятників, в'язень сумління, життєве кредо, мораль, сила духу.

Samchuk R. Vasyl Lisovy: «The man without fear».

The article is devoted to honoring the memory of the outstanding Ukrainian philosopher, publicist, poet, public person, dissident, representative of the Sixties, prisoner of conscience – Vasyl Semenovych Lisovy. The study focuses on the life credo of Vasyl Semenovych: «the accordance between life and creeds», as a result he became a real example of courage and humanity. Despite the lost years of detention and exile years, V.Lisovy has made a significant contribution to Ukrainian philosophy. Many scholarly, journalistic works and

translations were published as a result of Vasyl Lisovy hard work and outstanding scientific experience. His works have exerted a significant influence not only on the scientific community but also its helpful for Ukrainian society.

Key words: Vasyl Lisovy, philosopher, publicist, public person, dissenter, representative of the Sixtiers prisoner of conscience, life credo, morality, fortitude.

З М І С Т

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

Усов Д.В.

СУЧАСНА ФІЛОСОФІЯ СВОБОДИ: КОНТРАКТУАЛІСТИЧНИЙ ВИМІР	3
---	---

Шевченко М.О.

ПРОГНОЗУВАННЯ ЯК ТЕХНОЛОГІЯ МАНІПУЛЯЦІЇ	15
---	----

Качинська І.П.

ДИНАМІКА ЦІННІСНИХ ОРІЄНТАЦІЙ УКРАЇНСЬКОЇ МОЛОДІ	24
--	----

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

Любимий Я.В.

ПОДОЛАННЯ МЕТОДОЛОГІЧНИХ ЗАСАД ФІЛОСОФІЇ ПОСТМОДЕРНІЗМУ (У.БЕК)	35
--	----

Львіна А.В.,

ОСОБЛИВОСТІ ТЕМАТИЗАЦІЇ ПРОБЛЕМИ ІДЕНТИЧНОСТІ В ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНІЙ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ ТА В ДЕКОНСТРУКЦІЙНІЙ ФІЛОСОФІЇ	54
--	----

Львіна Г.В.

ВІЗУАЛЬНІ СТУДІЇ В ПАРАМЕТРАХ ІСТОРИКО- ФІЛОСОФСЬКОГО ПІЗНАННЯ І ФОРМУВАННЯ МИСЛЕННЯ	75
---	----

Беркаль М.Д.

РЕЦЕПЦІЯ ІДЕЙ НІЦШЕ В «АНТИ-ЕДИПІ» ЖИЛЯ ДЕЛЬОЗА ТА ФЕЛІКСА ГВАТТАРІ	86
--	----

Артемчук М.Д.

ЛОКАЛІЗАЦІЯ ПРИРОДНОПРАВОВОГО ДИСКУРСУ ПІД ВПЛИВОМ СОЦІО-КУЛЬТУРНИХ ВИКЛИКІВ СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА РИЗИКУ	104
---	-----

Кіхно О.В.

ДИХОТОМІЯ ІСТОРІОСОФСЬКИХ ТА ЕВОЛЮЦІОНІСТСЬКИХ ВИМІРІВ У ЄВРОПЕЙСЬКІЙ ТА ІНДІЙСЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ	114
--	-----

Горбань Р.А.

АКТИВНО-ТВОРЧА СПІВПРАЦЯ БОГА І ЛЮДИНИ У ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЙНОМУ ТЛУМАЧЕННІ ФЕНОМЕНУ ОСОБИ ЧЕСЛАВОМ СТАНІСЛАВОМ БАРТНІКОМ	132
---	-----

Клочков І. В.
ФЛОРЕНТІЙСЬКИЙ НЕОПЛАТОНІЗМ МАРСІЛІО ФІЧІНО 146

Снівак В. В.
УЯВЛЕННЯ ПРО ЗАДОВОЛЕННЯ В МОРАЛЬНО-ЕТИЧНІЙ
СКЛАДОВІЙ УКРАЇНСЬКОЇ ЦЕРКОВНОЇ ПРОПОВІДІ XVII СТ ... 160

Шеремета О. Ю.
ІСТОРИК ФІЛОСОФІЇ – о. МИКОЛА КОНРАД:
НОТАТКИ ДО ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОЇ БІОГРАФІЇ 169

Білецька В. В.
ОСНОВНІ АСПЕКТИ РАНИХ ПРАЦЬ ІВАНА МІРЧУКА 184

НА ВШАНУВАННЯ ПАМ'ЯТІ

Самчук Р. В.
ВАСИЛЬ ЛІСОВИЙ: «ЛЮДИНА НЕ ЗІ СТРАХУ» 197

.....

ПРАВИЛА ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ (нагадування для авторів)

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

1. Статті подаються українською мовою.

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

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

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

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

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

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

Таблиці подаються у книжній орієнтації

6. До статті на окремих носіях додаються:

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

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

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

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

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

ЗРАЗКИ ПОСИЛАНЬ НА ЛІТЕРАТУРНІ ДЖЕРЕЛА

На книги:

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

На статті з журналів і газет:

Жулай В. Аналіз створення контексту у С. 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 1–2 (159–160)

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

Підписано до друку 21.03.2017.
Формат 60х90 1/16. Папір офс.
Друк офс. Гарнітура Times.
Ум.-друк. арк. 13. Обл.-вид. арк. 11,25.
Наклад 300 прим. Ціна договірна.

КИЇВ-2017