

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

ДРОГОБИЦЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ
УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА

ЛЮДИНОЗНАВЧІ СТУДІЇ

**Збірник наукових праць
Дрогобицького державного педагогічного
університету імені Івана Франка**

Серія «Філософія»

ВИПУСК ТРИДЦЯТЬ ДРУГИЙ

ДРОГОБИЧ
ВИДАВНИЧИЙ ВІДДІЛ
ДДПУ ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА
2015

УДК 009+1+371

Л 93

Рекомендовано до друку вченою радою Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка
(протокол № 13 від 17.09.2015 р.)

Збірник наукових праць ДДПУ ім. Івана Франка «Людинознавчі студії» є фаховим виданням з педагогіки (перереєстровано і затверджено постановою президії ВАК № 1-05/5 від 1 липня 2010 р. // Бюлетень ВАК. – 2010. – № 7) та філософії (перереєстровано і затверджено постановою президії ВАК № 1-05/6 від 6 жовтня 2010 р. // Бюлетень ВАК. – 2010. – № 11).

Від 2004 року виходить за серійним принципом: педагогіка – у квітні, філософія – у жовтні. Для викладачів, науковців, студентів.

Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації КВ № 21253-11053Р від 16.02.2015 року Державного комітету інформаційної політики, телебачення та радіомовлення України.

Відповідальність за достовірність наведених у публікаціях фактів, дат, найменувань, прізвищ, імен, цифрових даних несуть автори статей. Наукові статті друкуються за авторськими варіантами. Думка редакційної колегії може не збігатися з думкою авторів.

Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія» / ред. кол. **Н. Скотна (головний редактор)**, О. Ткаченко (редактор розділу) та ін. – Дрогобич : Видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2015. – **Випуск тридцять другий**. – 258 с.

© Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка, 2015
© Здоровенко В., Опейда Л., Янко Ж. та ін., 2015
© Видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2015

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

Надія Скотна, ректор ДДПУ ім. Івана Франка, доктор філософських наук, професор, *головний редактор*; **Тетяна Біленко**, доктор філософських наук, професор, ДДПУ ім. Івана Франка; **Валентина Бодак**, доктор філософських наук, професор, ДДПУ ім. Івана Франка; **Володимир Возняк**, доктор філософських наук, професор, ДДПУ ім. Івана Франка; **Віра Лімонченко**, доктор філософських наук, професор, ДДПУ ім. Івана Франка; **Віра Мовчан**, доктор філософських наук, професор, ДДПУ ім. Івана Франка; **Олександр Ткаченко**, кандидат філософських наук, доцент, ДДПУ ім. Івана Франка, *редактор розділу «Філософія»*; **Жанна Янко**, кандидат філософських наук, доцент, ДДПУ ім. Івана Франка, *секретар розділу «Філософія»*.

УДК 801.73

Г 96

Петро ГУСАК

**ЩО ТАКЕ ІСТИНА?
ΤΙ ΕΣΤΙΝ ΑΛΗΘΕΙΑ;
ФІЛОСОФСЬКО-ГЕРМЕНЕВТИЧНЕ ДОСЛІДЖЕННЯ
НА ОСНОВІ ЄВАНГЕЛІЇ ВІД ЙОАНА**

У статті йдеться про проблему протиставлення істини у значенні «Хто» (особової, конкретизованої в особі Ісуса Христа) істині у значенні «що» – предметній істині речей, актів пізнання та суджень. Оскільки таке протиставлення здійснюють з покликанням на Євангелію від Йоана (зокрема, на вірш Йо 14, 6), то автор, використовуючи метод філософської герменевтики тексту, аналізує поняття істини (αληθεια) та похідні від нього у тих контекстах і значеннях, у яких воно вживається у грецькому тексті Євангелії від Йоана, класифікуючи їх як «онтологічну істину», «логічну істину» та «істину, визначену за наслідком» (або: «наслідкову істину»). На основі проведеного аналізу автор стверджує, що таке протиставлення – безпідставне: адже для того, щоби «дійти» до пізнання цієї особової Істини, потрібно спершу на пізнавальному шляху пройти попередні інстанції предметної істини. Пізнавальне «проходження» попередніх інстанцій істини необхідне також для зрозуміння понять, які складають судження: «Я [є] істина» (Йо 14, 6).

Ключові слова: істина, зміст судження, значення понять, безумовна значущість, насправді, достовірне знання, стан речей, відповідність дійсності, засаднича пізнаваність, Логос, повнота змісту, відкриття прихованого, епістемологічний погляд, пізнавальний шлях.

Постановка проблеми. У численних дискусіях, в яких мені доводилося й доводиться брати участь, знову і знову – як «топос» – звучить те саме твердження: це у Західній культурі (чи – у Західному світобаченні, сформованому під впливом Римо-Католицької та Протестантської релігійних традицій) **істина є «що»**, тобто – предметнена, речева, а «у нас, Східних» (тобто – адептів Східнохристиянської чи Візантійської релігійної традиції) **істина є «Хто»**, вона жива, особова і божественна, адже Сам Господь наш Ісус Христос сказав: «Я [є] дорога, і істина, і життя» (Йо 14, 6). Натомість, запитувати: «**“Що”** таке істина?», – означає ставити пілатівське запитання: саме так спитав Ісуса Понтій Пилат (див.: Йо 18, 38), і власне так, в унісон з Пилатом, запитують латиняни, протестанти і філософи «світу цього»...

Оскільки ніхто з тих, хто так стверджує, далі не пояснює, яке значення має (чи – який зміст передає) судження: «Я [є] істина», ані не роз'яснює, що означають поняття, з яких воно складене (бо з огляду на будову вираженого в тій чи іншій мові логічного судження, «Я» – суб'єкт, [є] – копула, що в українській мові чітко не виражена, а «істина» – предикат), то це судження залишається для адресатів незрозумілим, а його зміст – невідомим: адже для того, щоби зрозуміти зміст судження, потрібно знати значення понять, з яких воно складене, а воно, своєю чергою, не виводиться зі самого судження, а первинніше за нього й слугує йому за передумову. Бо виводити значення понять зі самого судження й пояснювати суб'єкт через предикат, а предикат через суб'єкт – означає потрапити в аналітичне порочне коло, яке нічого не пояснює й не має ніякого стосунку до якої-небудь змістовної дійсності, якої воно, за задумом мовця, все-таки мало б стосуватися.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Передовсім: чи дійсно Західна культура, для якої істина є «що», тобто – предметнена й речева, задає питання про неї й відповідає на нього так, як це робив Понтій Пилат? Звернімося до тексту: «λεγει αυτω ο πιλατος τι εστιν αληθεια» [11] – «Каже Йому Пилат: Що є істина?» (Йо 18, 38). Переважно цитують тільки до цього місця, однак там є про-

довження: «καὶ τοῦτο εἰπὼν παλὶν ἐξηλθεν πρὸς τοὺς ἰουδαίους» [11] – «І це сказавши, знову вийшов до іудеїв» (Йо 18, 38). Дивна річ: Пилат наче б то задає питання про те, «що» є істина, але *не слухає відповіді* – він *не очікує її*, а відразу виходить до іудеїв: цікава деталь, на яку мало звертають увагу ті, хто ототожнює «Західне» розуміння істини з пилатівським. Коментовані видання Біблії [1; 2; 5; 6; 7] здебільшого теж мовчать про цю деталь і не коментують її. Я знайшов тільки одне видання, яке подає на вірш Йо 18, 38 ось такий коментар: «The question reflects the speculative skepticism of the time»: «Це питання відображає спекулятивний скептицизм того часу» [9, 145]. Отож: Пилат – римлянин, який має тогочасну освіту і знайомий з філософією скептицизму, *не хоче знати*, «що» таке істина: він сумнівається в її існуванні, або й узагалі не визнає жодної істини. Отже, ототожнювати в питанні істини «Захід» із Пилатом – помилково. Однак, якщо ми *за формою звучання* захочемо взяти пилатове запитання: «Що є істина?» на озброєння й забажаємо пройти у пошуку відповіді на нього далі, ніж Пилат, то відповідь знайдемо не лише у вірші Йо 14, 6: «λέγει αὐτῷ ὁ ἰησοῦς ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀληθεῖα καὶ ἡ ζωὴ οὐδεὶς ἐρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ» [11] («Каже йому Ісус: Я є дорога, і істина, і життя. Жоден [не] приходить до Отця, якщо не через Мене»). В Євангелії від Йоана, окрім цього вірша, є ще 39 віршів (отже, усіх разом – 40), які містять слово *ἀληθεῖα* – істина, або похідні від нього: прикметники *ἀληθης* (*ἀληθη*) – істинний (істинне), *ἀληθινος* (*ἀληθινη*) – істинний, правдивий (істинна, правдива), та прислівник *ἀληθως* – істинно, справді. (В Євангелії від Йоана на означення істинності вживаються ще слова *ἀμην* – *амінь*, *направду*, та *οὕτως* – «*суццо*», *дійсно*, *справді*, однак я їх у цій статті не розглядаю, а зосереджуюсь винятково на *ἀληθεῖα* та похідних від нього словах).

Тому, застосовуючи метод філософської герменевтики тексту, маю на *мети* вяснити, що означає судження: «Я [є] істина», та які значення мають поняття, які його складають (передовсім – поняття предикату: «істина»).

Грецьке слово *αληθεια* етимологічно виводиться з *α-* («alpha privativum», що означає заперечення або відсутність) + *Ληθη* (Lethe: Лета) – так у грецькій міфології називалася річка в Підземному світі [8], яка покривала усе серпанком чи мороком забуття: хто, пливучи через неї у човні перевізника Харона, напився її води, або на кого лише впали бризки з харонових весел, той назавжди забував усе, що було в земному житті. Своєю чергою, назва річки *Ληθη* виводиться з дієслова *λανθανω* («я покриваю, приховую»), точніше – з його форми *Perfectum*: *λεληθα* – «я скрив, приховав» [3, 750]. На підставі цієї етимології *αληθεια* означає «те, що не прикрите, не приховане», тобто – явне, відкрите. Що ж може бути явним, відкритим? – Тільки те, що вже є «там» (пор. нім. *Da- Sein*: etwas ist *da*), й до того ж – є таким, яким воно є «саме по собі». Адже, коли ми запитуємо про що-небудь (й цим намагаємося *виявити, відкрити* те, що поки що для нас приховане), то ми в цьому запитанні вміщаємо ще глибші питання: «*Чи* воно є?» та: «*Що?* воно є?» [4, 53] – не тільки в умовній значущості «для мене», а й у безумовній: «*Як* воно дійсно є?» Здобувши відповідь на ці питання, ми перевищуємо наше перед-знання, яке спрямовувало й уможлиблювало ці запитання, й отримуємо достовірне, тобто – *істинне* знання, яке виражається в асерторичному (і/або аподиктичному) судженні: «*Це є так!*» – *насправді, істинно, в бутті*. Кожен, хто це заперечує, – помиляється [4, 54 – 56].

Ось що пише про це у трактаті «*Quaestiones disputatae de veritate*» св. Тома Аквінський: «Згідність буття з інтелектом виражає це ім'я: істина. Бо ж усяке пізнання здійснюється шляхом уподібнення того, хто пізнає, до пізнаваної речі, так, що уподібнення зветься причиною пізнання: так, як чуття зору, завдяки якому щось розрізняється за типом кольору, пізнає колір. Отож, перше порівняння буття з інтелектом таке: Чи буття відповідне інтелектові, – бо ж відповідність буття інтелектові зветься узгодженістю (*adaequatio*) інтелекту і речі. І в цьому формально здійснюється сутність істини. Оце те, що істина додає до буття, тобто, відповідність чи узгодженість речі та інтелекту. Пізнання речі просувається до [осягнення] цієї відповід-

ності. Отже, єство речі випереджує сутність істини, а пізнання – це наслідок істини. Відповідно, істину, або ж «правдиве» можна визначити потрійним способом: По-перше, тим, що випереджує сутність істини, і в чому істина ґрунтується: так визначає її Августин в *Книзі монологів* (Soliloquia): *Істинним є те, що є*. Авіценна ж у своїй *Метафізиці* каже так: *Істиною якоїсь речі є властивість її існування, яка їй встановлена*; і також: *Істиною є нероздільність існування і того, що є*. По-друге, її визначають за тим, у чому формально здійснюється сутність істини; і так каже Ісаак, що *істина є узгодженість речі та інтелекту*; а в *Книзі про істину* Ансельм говорить: *Істина є правильність, яку тільки ум здатний сприйняти*. Ця правильність зветься так відповідно до певної узгодженості, і філософ [Аристотель] в IV книзі *Метафізики* каже, що ми, визначаючи «правдиве», говоримо: «*Є те, що є*», і: «*Не є те, чого нема*». По-третє, «правдиве» визначають за наслідком, який з нього випливає; й таким чином Ілярій каже, що «*правдиве*» – *це існування, яке декларує й маніфестує себе*, а Августин в *Книзі про істинну релігію*: *Істина – це те, чим виявляється “те, що є”*; і в тій самій книзі: *Істина – це те, згідно з чим ми судимо про нижчі речі*». (Переклад мій – П.Г.) [10, q. 1, a. 1].

Істину, визначену за першим способом, звать **ОНТОЛОГІЧНОЮ**. Це – істина речей, суцхих, які являють себе (φαινοῦνται) *тими і такими, чим і якими вони є*: змістовними й тому засадничо пізнаваними (де «засаднича пізнаваність» не є необхідно *вичерпним* пізнанням) та здатними бути зрозумілими (інтелігібельними) [4, 147 – 148]. Істину, визначену за другим способом, звать **ЛОГІЧНОЮ**: якщо уточнити й передати сучасною філософською термінологією формулювання «*adaequatio intellectus et rei*», то воно означає узгодженість акту пізнання та судження зі сутністю речі чи станом речей в бутті. Судження, витворене на основі акту пізнання, проголошує: «*Це є так, або не так!*», й таким чином відповідає (*correspondit*), або не відповідає (*non correspondit*) сутності речі чи станові речей. У першому випадку судження істинне, в другому – хибне [4, 145]. За третім способом – **істина, визначена за наслідком**, не потребує

додаткових роз'яснень, й фактично збігається з онтологічною істиною, тільки – *в наслідках* свого вияву. Отож, я стосуватиму ці визначення для аналізу тих віршів (речень, словосполучень) Євангелії від Йоана, які містять поняття і слово *αληθεια* («істина») та похідні від нього слова (я користуватимусь при цьому власним перекладом). Для зручності вміщаю їх у таблицю:

Вірш	Речення або словосполучення [11]	Онтологічна істина	Логічна істина	Істина, визначена за наслідком
Йо 1, 9	το φως το αληθινον ο φωτιζει παντα ανθρωπων	«світло <i>істинне</i> » – тобто <i>таке, яке воно є</i> , та <i>яке повинно бути</i> за своєю суттю, <i>справжнє</i> (на противагу до несправжнього – фізичного світла).		«яке освітлює кожну людину» – тобто, <i>показує їй істинний стан речей</i> .
Йо 1, 14	και ο λογος σαρξ εγενετο ... και εθεασαμεθα την δοξαν αυτου ... πληρης χαριτος και αληθειας	«і Логос став плоттю ... й ми бачили славу Йоґо ... повного благодаті та <i>істини</i> » – тобто <i>того, чим Він є насправді</i> .	«й ми бачили славу Йоґо ... повного <i>істини</i> » – тобто <i>того, що Логос проголошує, стверджує</i> .	
Йо 1, 17	οτι ο νομος δια μωσεως εδοθη η χαρις και η αληθεια δια ιησου χριστου εγενετο	«бо Закон через Мойсея був даний, [а] благодать та <i>істина</i> сталася через Ісуса Христа» – істина як одкровення Божества.		«бо Закон через Мойсея був даний, [а] благодать та <i>істина</i> сталася через Ісуса Христа» – істина як <i>оправдання і праведність</i> : спосіб життя людей.

Йо 3, 33	ο λαβων αυτου την μαρτυριαν εσφραγισεν οτι ο θεος αληθης εστιν	«той, хто приймає Його свідчення, ствердив що Бог є <i>істинний</i> » – тобто Той, <i>Ким Він є насправді</i> .	«той, хто приймає Його свідчення, ствердив що Бог є <i>істинний</i> » – тобто <i>правдомовний</i> : свідчить так, як <i>є насправді</i> .	
Йо 4, 23	αλλ ερχεται ωρα ... οτε οι αληθινοι προσκυνηται προσκυνησουσιν τω πατρι εν πνευματι και αληθεια	«але надходить година ... коли <i>істинні</i> поклонники» – <i>справжні</i> , такі, <i>якими вони повинні бути</i> .	«поклонятиму-ться Отцеві в дусі та <i>істині</i> » – у <i>визнанні</i> власного буттєвого та морального стану <i>таким, яким він є</i> .	«поклонятиму-ться Отцеві в дусі та <i>істині</i> » – <i>чинячи</i> праведність та справедли-вість.
Йо 4, 24	πνευμα ο θεος και τους προσκυνουντας αυτον εν πνευματι και αληθεια δει προσκυνειν		«Бог [є] дух, й ті, хто Йому поклоняються, повинні в дусі та <i>істині</i> поклонятися» – тобто, <i>знаючи істину</i> .	«Бог [є] дух, й ті, хто Йому поклоняються, повинні в дусі та <i>істині</i> пок-лонятися» – <i>чинячи</i> праведність та справедли-вість.
Йо 4, 42	και οιδαμεν οτι ουτος εστιν αληθως ο σωτηρ του κοσμου ο χριστος	«і знаємо, що цей є <i>істинно</i> Спаситель світу Христос» – <i>справді, за Своєю суттю</i> .	«і знаємо, що цей є <i>істинно</i> Спаситель світу Христос» – <i>знаємо істинно, що так є</i> .	
Йо 5, 31	εαν εγω μαρτυρω περι εμαυτου η μαρτυρια μου ουκ εστιν αληθης		«якщо Я свідчу про Самого Себе, [то] моє свідчення не є <i>істинне</i> » – тобто, мої <i>словесні твердження</i> про Себе <i>не відповідають</i>	

			<i>дійсності – τόμου, ким Я є.</i>	
Йо 5, 32	αλλος εστιν ο μαρτυρων περι εμου και οиδα οτι αληθης εστιν η μαρτυρια ην μαρτυρει περι εμου		«Інший є, Хто свідчить про Мене, і знаю, що <i>істинним</i> є свідчення, яким Він свідчить про Мене» – тобто, Його <i>словесні</i> <i>твердження</i> про Мене <i>відповідають</i> <i>дійсності –</i> <i>τόμου, ким Я є.</i>	
Йо 5, 33	υμεις απεσταλκατε προς ιωαννην και μεμαρτυρηκεν τη αληθεια		«ви послали до Йоана і [він] засвідчив <i>істину</i> » – тобто, <i>висловився</i> відповідно до <i>реального</i> <i>стану речей.</i>	
Йо 6, 14	οι ουν ανθρωποι ιδοντες ο εποιησεν σημειον ο ιησους ελεγон οτι ουτος εστιν αληθως ο προφητης	«отож, люди, побачивши, який знак вчинив Ісус, казали, що цей є <i>істинно</i> пророк» – тобто, <i>справжній:</i> <i>такий, яким</i> <i>повинен бути</i> пророк за своєю суттю.	«отож, люди, побачивши, який знак вчинив Ісус, казали, що цей є <i>істинно</i> пророк» – тобто, <i>казали</i> <i>так, як є</i> <i>насправді.</i>	«отож, люди, побачивши, який знак вчинив Ісус, казали, що цей є <i>істинно</i> пророк» – <i>тому</i> вчинив знак, <i>що</i> Він є <i>істинно</i> пророк.
Йо 6, 32	ο πατηρ μου διδωσιν υμιν τον αρτον εκ του ουρανου τον αληθινον	«Отець Мій дав вам хліб <i>істинний</i> з неба» – тобто, <i>справжній:</i> <i>такий, яким</i> <i>повинен бути</i>		

		хліб за своєю суттю.		
Йо 6, 55	η γαρ σαρξ μου αληθως εστιν βρωσις και το αιμα μου αληθως εστιν ποσις	«бо ж плоть Моя є <i>істинно</i> їжа, і кров Моя є <i>істинно пиття</i> » – тобто, <i>справжні: такі</i> , якими повинні бути їжа та пиття за своєю суттю.		
Йо 7, 18	ο δε ζητων την δοξαν του πεμπαντος αυτον ουτος αληθης εστιν και αδικια εν αυτω ουκ εστιν	«Хто ж шукає слави Того, Хто послав Його, той є <i>істинний</i> , і немає неправедності в Ньому» – тобто, Він <i>справжній: такий</i> , яким повинен бути посланець від Бога.	«Хто ж шукає слави Того, Хто послав Його, той є <i>істинний</i> , і немає неправедності в Ньому» – тобто, <i>говорить</i> про Того, Хто Його послав, <i>так</i> , як Той є <i>насправді</i> .	«Хто ж шукає слави Того, Хто послав Його, той є <i>істинний</i> , і немає неправедності в Ньому» – <i>тому</i> , що Він <i>істинний</i> , <i>тому</i> немає неправедності в Ньому.
Йо 7, 28	και απ εμαυτου ουκ εληλυθα αλλ εστιν αληθινος ο πεμπας με ον υμεις ουκ οιδατε	«І від Себе Самого не сказав Я, але <i>істинний</i> є Той, Хто послав Мене, якого ви не знаєте» – тобто, <i>справжній: такий</i> , яким повинен бути Той, хто послав Ісуса.	«І від Себе Самого не сказав Я, але <i>істинний</i> є Той, Хто послав Мене, якого ви не знаєте» – тобто, Він <i>говорить так</i> , як є <i>насправді</i> , свідчачи про Ісуса.	
Йо 8, 13	ειπον ουν αυτω οι φαρισαιοι συ περι σεαυτου μαρτυρεις η μαρτυρια σου		«сказали Йому фарисеї: Ти про Себе Самого свідчиш – твоє свідчення <i>не є</i>	

	ουκ εστιν αληθης		<i>істинне</i> » – тобто, Твої <i>твердження</i> про Себе <i>не відповідають</i> <i>тόму, як є насправді</i> .	
Йо 8, 16	και εαν κρινω δε εγω η κρισις η εμη αληθης εστιν		«і якщо Я суджу, мій суд є <i>істинним</i> » – тобто, мій суд <i>відповідає реальному станові речей</i> .	
Йо 8, 17	γεγραπται οτι δυο ανθρωπων η μαρτυρια αληθης εστιν		«написано, що свідчення двох людей є <i>істинне</i> » – тобто, <i>відповідає реальному станові речей</i> .	
Йо 8, 26	ο πεμπας με αληθης εστιν καγω α ηκουσα παρ αυτου ταυτα λεγω εις τον κοσμον	«Той, Хто послав Мене, – <i>істинний</i> , і Я, що чув у Нього, те говорю у світ» – тобто, <i>справжній: такий, яким повинен бути Той, хто послав Ісуса</i> .	«Той, Хто послав Мене, – <i>істинний</i> , і Я, що чув у Нього, те говорю у світ» – тобто, <i>говорю так, як насправді чув від Нього</i> .	«Той, Хто послав Мене, – <i>істинний</i> , і Я, що чув у Нього, те говорю у світ» – <i>тому, що Він істинний, тому Я говорю так, як насправді чув від Нього</i> .
Йо 8, 31	εαν υμεις μεινητε εν τω λογω τω εμω αληθως μαθηται μου εστε	«якщо перебуватимете у слові Моєму – <i>істинно</i> [будете] моїми учнями» – тобто, <i>справжніми: такими, якими повинні бути учні</i> .		«якщо перебуватимете у слові Моєму – <i>істинно</i> [будете] моїми учнями» – <i>тому, що Моє слово – істинне, тому будете істинно</i>

				Моїми учнями.
Йо 8, 32	και γνωσεσθε την αληθειαν και η αληθεια ελευθερωσει υμας	«і пізнаєте <i>істину</i> » – тобто, <i>реальний стан речей</i> : як <i>є насправді</i> .	«і пізнаєте <i>істину</i> » – тобто, ваше <i>знання</i> <i>відповідатиме</i> реальному станові речей.	«і <i>істина</i> вчинить вас свобідними» – свобода є <i>наслідком</i> <i>пізнання</i> <i>істини</i> .
Йо 8, 40	νυν δε ζητειτε με αποκτειναι ανθρωπον ος την αληθειαν υμιν λελαληκα ην ηκουσα παρα του θεου		«тепер же шукаєте Мене вбити – чоловіка, що сказав вам <i>істину</i> , – як чув [її] в Бога» – тобто, <i>сказав</i> <i>так, як чув</i> .	
Йо 8, 44	εκεινος ανθρωποκτονος ην απ αρχης και εν τη αληθεια ουχ εστηκεν οτι ουκ εστιν αληθεια εν αυτω οταν λαλη το ψευδος εκ των ιδιων λαλει	«той був людиновбивця від початку, і в <i>істині</i> не встояв, тому що немає <i>істини</i> в ньому» – тобто, він <i>не є</i> (або: <i>перестав бути</i>) <i>тим, ким він</i> <i>повинен був</i> <i>бути</i> за своєю суттю.	«якщо говорить <i>неправду</i> , говорить зі свого власного» – тобто, говорить <i>те, що не</i> <i>відповідає</i> реальному станові речей.	«той був людиновбивця від початку, і в <i>істині</i> не встояв, тому що немає <i>істини</i> в ньому. Якщо говорить <i>неправду</i> , говорить зі свого власного» – <i>тому, що в</i> ньому немає <i>істини, тому</i> говорить неправду.
Йо 8, 45	εγω δε οτι την αληθειαν λεγω ου πιστευετε μοι		«Я ж, що говорю <i>істину</i> , [а] ви не вірите Мені» – тобто, <i>говорю так, як</i> <i>є, насправді, в</i> <i>дійсності</i> .	«Я ж, що говорю <i>істину</i> , [а] ви не вірите Мені» – пара- доксальний наслідок: Я говорю <i>істину</i> , <i>а ви не вірите</i> ,

				що так є насправді. <u>Варіант:</u> « <i>тому, що Я говорю істину, тому ви не вірите</i> » – наслідок, який спонукає до питання про злу волю слухачів.
Йо 8, 46	τις εξ υμων ελεγχει με περι αμαρτιας ει δε αληθειαν λεγω δια τι υμεις ου πιστευετε μοι;		«хто з вас докорить Мені щодо помилки/хиби/гріха? Якщо ж <i>істину</i> говорю, – через що не вірите Мені?» – оскільки Я не маю помилки/хиби/гріха (αμαρτια), то <i>говорю так, як є насправді, в дійсності.</i>	«хто з вас докорить Мені щодо помилки/хиби/гріха? Якщо ж <i>істину</i> говорю, – через що не вірите Мені?» – парадоксальний наслідок: Я <i>говорю істину, а ви не вірите, що так є насправді.</i>
Йо 10, 41	παντα δε οσα ειπεν ιωαννης περι τουτου αληθη ην		«все, що сказав Йоан про Нього, було <i>істинне</i> » – Йоан <i>сказав про Нього так, як є насправді; яким Він дійсно є.</i>	
Йо 14, 17	το πνευμα της αληθειας ο ο κοσμος ου δυναται λαβειν οτι ου θεωρει αυτο ουδε γινωσκει αυτο υμεις δε γινωσκετε αυτο οτι παρ υμιν	«Дух <i>істини</i> , якого світ не може прийняти, тому що не бачить Його, ані не пізнає Його. Ви ж пізнаєте Його, тому що у вас перебуває і у	«Дух <i>істини</i> , якого світ не може прийняти, тому що не бачить Його, ані не пізнає Його. Ви ж пізнаєте Його, тому що у вас перебуває і у	

	μενει και εν υμιν εσται	вас буде» – Дух такий, яким Він є і повинен бути насправді, за свою суттю.	вас буде» – Дух, який звіщає істину, тобто – говорить так, як є насправді.	
Йо 15, 1	εγω ειμι η αμπελος η αληθινη και ο πατηρ μου ο γεωργος εστιν	«Я є істинна виноградна лоза, а Отець Мій – землероб [є]» – лоза справжня, яка повинна бути за своєю суттю: така, що приносить істинний плід і дає істинне пиття.		
Йо 15, 26	το πνευμα της αληθειας ο παρα του πατρος εκπορευεται εκεινος μαρτυρησει περι εμου	«Дух істини, що від Отця ісходить» – Дух такий, яким Він є і повинен бути насправді, за свою суттю.	«Дух істини, що від Отця ісходить, той свідчитиме про Мене» – Дух, який знає, як є насправді, і говоритиме так, як є насправді, в дійсності.	
Йо 16, 7	αλλ εγω την αληθειαν λεγω υμιν συμφερει υμιν ινα εγω απελθω		«Але Я говорю вам істину: [це] сприятливо вам, щоб Я відійшов» – говорю так, як є насправді, в дійсності.	
Йо 16, 13	οταν δε ελθη εκεινος το πνευμα της αληθειας οδηγησει υμας εις πασαν την αληθειαν ου γαρ	«якщо би прийшов той Дух істини» – Дух такий, яким Він є і повинен бути насправді, за	«якщо би прийшов той Дух істини, [то Він] поведе вас у всю істину, бо ж не говоритиме від	«якщо би прийшов той Дух істини, [то Він] поведе вас у всю істину, ... і сповістить

	λαλησει αφ εαυτου αλλ οσα αν ακουση λαλησει και τα ερχομενα αναγγελει υμιν	<i>свою суттю.</i>	Себе, але що би почув, [те] говоритиме» – Дух, який <i>знає</i> , як <i>є насправді</i> , поведе вас у <i>повне знання</i> <i>того, як є</i> <i>насправді</i> , і <i>говоритиме</i> так, як <i>є</i> <i>насправді</i> , в <i>дійсності</i> .	вам прийдешне» – <i>тому що Він</i> – Дух істини, <i>тому</i> Він поведе вас у повне знання того, як <i>є</i> насправді, і <i>тому</i> сповістить вам прийдешне.
Йо 17, 3	αυτη δε εστιν η αιωνιος ζωη ινα γινωσκωσιν σε τον μονον αληθινον θεον και ον απεστειλας ιησουν χριστον	«це є вічне життя: щоби пізнали Тебе – єдиного <i>істинного</i> Бога, і Того, [Кого] Ти послав – Ісуса Христа» – тобто, Бога <i>такого, яким</i> <i>Він є і повинен</i> <i>бути</i> <i>насправді, за</i> <i>свою суттю.</i>	«це є вічне життя: щоби <i>пізнали</i> Тебе – єдиного <i>істинного</i> Бога, і Того, [Кого] Ти послав – Ісуса Христа» – тобто, <i>пізнали</i> Бога <i>такого,</i> <i>яким Він є:</i> щоби їхне знання про Бога <i>відповідало</i> <i>тόму, яким Бог</i> <i>є насправді.</i>	«це є вічне життя: щоби <i>пізнали</i> Тебе – єдиного <i>істинного</i> Бога, і Того, [Кого] Ти послав – Ісуса Христа» – наслідком <i>істинного</i> <i>пізнання</i> Бога є вічне життя.
Йо 17, 8	οτι τα ρηματα α δεδωκας μοι δεδωκα αυτοις και αυτοι ελαβον και εγνωσαν αληθως οτι παρα σου εξηλθον και επιστευσαν οτι συ με απεστειλας		«бо ж ті слова*), які [Ти] дав Мені, Я дав їм, і вони прийняли [їх], та <i>істинно</i> пізнали, що від Тебе [Я] вийшов, і повірили, що Ти Мене послав» – тобто, <i>пізнали,</i> що <i>так є</i> <i>насправді.</i>	«бо ж ті слова*), які [Ти] дав Мені, Я дав їм, і вони прийняли [їх], та <i>істинно</i> пізнали, що від Тебе [Я] вийшов, і повірили, що Ти Мене послав» – <i>тому що</i> пізнали, що так є

				насправді, тому повірили.
Йо 17, 17	αγιασον αυτους εν τη αληθεια σου ο λογος ο σος αληθεια εστιν	«освяти їх в істині Твоїй: Твоє слово (Твій логос**)» є істина» – освяти їх в тόму, як є насправді; Твій розум, зміст – такий, яким він є і повинен бути насправді, за свою суттю.	«освяти їх в істині Твоїй: Твоє слово (Твій логос**)» є істина» – освяти їх таким чином, щоби вони знали, як є насправді; Твоє слово виражає дійсний стан речей.	«освяти їх в істині Твоїй: Твоє слово (Твій логос**)» є істина» – тому, що Твоє слово – істина, тому Ти можеш їх освятити в істині.
Йо 17, 19	και υπερ αυτων εγω αγιαζω εμαυτον ινα και αυτοι ωσιν ηγιασμενοι εν αληθεια	«і за них Я посвячую Себе, щоб і вони були освячені в істині» – освячені в тόму, як є насправді.	«і за них Я посвячую Себе, щоб і вони були освячені в істині» – освячені таким чином, що вони знатимуть, як є насправді.	«і за них Я посвячую Себе, щоб і вони були освячені в істині» – тому, що «Ти мене послав» (Йо 17, 8), й тому, що «Твоє слово є істина» (Йо 17, 17), тому й вони можуть бути освячені в істині.
Йо 18, 37	εγω εις τουτο γεγεννημαι και εις τουτο εληλυθα εις τον κοσμον ινα μαρτυρησω τη αληθεια πας ο ων εκ της αληθειας ακουει μου της φωνης		«Я на те народжений, і для того говорив у світ, щоби Я свідчив істину. Всякий, хто є з істини, слухає Мого голосу» – щоби Я говорив, як є насправді; кожен, хто знає, як є	«Всякий, хто є з істини, слухає Мого голосу» – тому, що він є з істини, тому слухає Мого голосу.

			<i>насправді (хоче пізнати, й має добру волю цьому слідувати), слухає Мого голосу.</i>	
Йо 19, 35	και ο εωρακως μεμαρτυρηκεν και αληθινη αυτου εστιν η μαρτυρια κακεινος οιδεν οτι αληθη λεγει ινα υμεις πιστευσητε		«і той, хто побачив, засвідчив; й <i>істинним</i> є його свідчення. І той знає, що [він] говорить <i>істинно</i> , щоби ви повірили» – його свідчення <i>відповідає дійсності: тому, що насправді сталося.</i> <u>Подвійна логічна істина:</u> 1. він <i>говорить так, як є насправді</i> ; 2. він <i>знає, що говорить так, як є насправді.</i>	«і той, хто побачив, засвідчив; й <i>істинним</i> є його свідчення. І той знає, що [він] говорить <i>істинно</i> , щоби ви повірили» – <i>тому, що</i> побачив, як сталося насправді, <i>тому</i> засвідчив. <i>Тому, що</i> він говорить <i>істинно, тому</i> ви можете повірити.
Йо 21, 24	ουτος εστιν ο μαθητης ο μαρτυρων περι τουτων και γραψας ταυτα και οιδαμεν οτι αληθης εστιν η μαρτυρια αυτου		«цей є учень, який свідчить про те, і написав те. Й ми знаємо, що його свідчення є <i>істинне</i> » – тобто, його свідчення <i>відповідає тому, що було насправді.</i>	«цей є учень, який свідчить про те, і написав те. Й ми знаємо, що його свідчення є <i>істинне</i> » – <i>тому, що</i> його свідчення – <i>істинне, тому</i> він свідчить і написав те.

*¹У грецькій граматиці το ρημα означає «дієслово». Тому можливий варіант перекладу: «ті дієві слова...».

*²) Ο λογος означає і «висказане слово», і «внутрішнє значення, поняття, підставу, розум, сенс» [3, 766 – 768].

Висновки. Залишається ще ключова цитата з Євангелії від Йоана, на яку покликаються ті, для яких «істина є “Хто”» – **на противагу** до всіх, для кого «істина є “що”»: λεγει αυτω ο ιησους εγω ειμι η οδος και η αληθεια και η ζωη ουδεις ερχεται προς τον πατερα ει μη δι εμου [11] («Каже йому Ісус: Я є дорога, і істина, і життя. Жоден [не] приходить до Отця, якщо не через Мене» – Йо 14, 6). Що у світлі здійсненого вище аналізу означає тут ключове твердження: «εγω ειμι ... η αληθεια» («Я [є] істина»), та яке значення має у ньому поняття «істина»? Якщо в Євангелії від Йоана Ісус Христос ототожнений з Логосом (εν αρχη ην ο λογος), а Логос – з Богом (και θεος ην ο λογος) (див.: Йо 1, 1), то це означає, що Він – Абсолютне Буття (адже «Бог», який не був би водночас Абсолютним Буттям, був би суперечністю в терміні (*contradictio in termino*)). Якщо «ο λογος» означає «внутрішнє значення», «розум», «сенс» [3, 766 – 768], то в цьому випадку це – *абсолютне* значення, розум і сенс, тобто, **безмежна повнота змісту**: того, «чим» Він є, та «чим» Він повинен бути за Своєю суттю. У тому значенні Він є *онтологічною істиною в найвищому сенсі* (κατ' εξοχην). Найвищою онтологічною істиною Він є ще й тому, що у Ньому Його зміст, сутність – те, «чим» Він є, не обмежене часом та контингентністю існування: воно сутнісно пов'язане з необхідною екзистенцією (*ens a se; ens necessarium*) та «здійснене» у вічності (*ens aeternum*). Тому Він – найвище та найістинніше «здійснення» сутності.

Як «розум», Він **знає Себе таким, яким Він є насправді**, – **як повноту змісту**, а як «висказане слово» [3, 766] – *висловлює її* (пор.: Йо 1, 18; 8, 26; 17, 8; 17, 17). В тому значенні Він є *логічною істиною в найвищому сенсі* (κατ' εξοχην). Інстанцію, у якій онтологічна істина та логічна істина у їх найвищому сенсі збігаються – як повнота змісту, знання цього змісту і його висловлення – звать *Безконечною Істиною* [4, 153 – 155]. Як «висказане слово», Логос –

Ісус Христос – є *αληθεια* в найвищому сенсі – *α-ληθη*: повним відкриттям усього прихованого, скритого й забутого, і в цьому розумінні – *αποκαλυψις* – *revelatio* – **одкровенням**. Так одкровенна істина чинить свободним, визволяє, *спасає*, й тому Він – *Σωτηρ*: Спаситель. Це – *найвища істина, визначена за наслідком*. Як Безконечна Істина, Він є началом (*αρχη*) та джерелом (*πηγη*) усякої онтологічної, усякої логічної, та всякої наслідкової істини. Це – *онтологічно*: з погляду буття. А з *епістемологічного погляду* – з позиції скінченного суб'єкта, котрий пізнає, – Безконечна Істина відкривається тільки **в кінці** пізнавального шляху: спершу потрібно «пройти» попередні інстанції онтологічної, логічної та наслідкової істини: як в речах контингентного світу, так і ті, котрі представлені у вищенаведеній таблиці. Тому протиставляти істину у значенні «*Хто*» істині у значенні «*що*» – безпідставно. Пізнавальне «проходження» попередніх інстанцій онтологічної, логічної та наслідкової істини необхідне також для усвідомлення значень понять суб'єкта і предиката в судженні: «Я [є] істина» (Йо 14, 6), а отже – для зрозуміння самого судження.

Література

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета, в русском переводе с приложениями. Учебное издание с общими и частными введениями, полными параллельными местами, подразделениями, кратким толкователем, аналитической Симфонией и географическими картами. – Брюссель : Изд. «Жизнь с Богом», 1973. – 2351 с.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические, в русском переводе с объяснительным вступлением к каждой книге Библии и примечаниями Ч.И. Скоуфилда с англ. издания 1909 года. – М. : ВСЕХБ, 1989. – 1460 с.
3. Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. [Репринт V издания 1899 г.] / А.Д. Вейсман. – М. : Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1991. – 1370 с.
4. Корет Э. Основы метафизики / Э. Корет. – К. : Тандем, 1998. – 248 с.
5. Святе Письмо Старого та Нового Завіту. Повний переклад о. Івана Хоменка, здійснений за оригінальними єврейськими, араміїськими та грецькими текстами. – Madrid : Editorial Verbo Divino, 1990. – 1422 с.
6. Archaeological Study Bible. An illustrated walk through biblical history and culture (New International Version). – Michigan : Grand Rapids, Zondervan, 2005. – XVII + 2306 с.

7. Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe. – Stuttgart : Katholische Bibelanstalt; Deutsche Bibelgesellschaft; Klosterneuburg : Österreichisches Katholisches Bibelwerk, 1980. – 1456 с.

8. Encyclopedia Britannica. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.britannica.com/>

9. New Testament. Confraternity Edition (A Revision of the Challoner-Rheims Version) // Saint Josef «New Catholic Edition» of the Holy Bible. – New York : Catholic Book Publishing Company, 1962. – 383 с.

10. Sancti Thomae de Aquino. Quaestiones disputatae de veritate / Sancti Thomae de Aquino [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.corpusthomaticum.org/iopera.html>

11. Ευαγγέλιον κατά Ιωάννην. Greek NT: Textus Receptus (1550/1894) // The Unbound Bible [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://unbound.biola.edu>

Гусак Петро. Что такое истина? ΤΙ ΕΣΤΙΝ ΑΛΗΘΕΙΑ; Философско-герменевтическое исследование на основании Евангелия от Иоанна. В статье речь идет о проблеме противопоставления истины в значении «Кто» (личностной, конкретизированной в личности Иисуса Христа) истине в значении «что» – предметной истине вещей, актов познания и суждений. Поскольку такое противопоставление совершается с посыланием на Евангелие от Иоанна (в частности, на стих Ио 14, 6), то автор, используя метод философской герменевтики текста, анализирует понятие истины (*αληθεια*) и понятия, исходные от него, в тех контекстах и значениях, в которых оно встречается в греческом тексте Евангелия от Иоанна, классифицируя их как «онтологическую истину», «логическую истину» и «истину, определенную за следствием» (или: «последственную истину»). На основании проведенного анализа автор утверждает, что такое противопоставление – безосновательное: то есть, для того, чтобы «прийти» к познанию этой личностной Истины, надо сначала на пути познания пройти предыдущие инстанции предметной истины. Познавательное «прохождение» предыдущих инстанций истины необходимо также для понимания понятий, которые составляют суждение «Я [есть] истина» (Ио, 14, 6).

Ключевые слова: истина, содержание суждения, значение понятий, безусловная значимость, в действительности, достоверное

знание, состояние вещей, соответствие действительности, принципиальная познаваемость, Логос, полнота содержания, открытие скрытого, эпистемологическая точка зрения, путь познания.

Husak Petro. WHAT IS TRUTH? ΤΙ ΕΣΤΙΝ ΑΛΗΘΕΙΑ; Philosophical-Hermeneutical Investigation on the Basis of the Gospels According to John. The article deals with the problem of opposition of the truth in the sense of «Who» (the personal Truth, concretized in the person of Jesus Christ) and the truth in the sense of «what» – the factual truth of things, acts of cognition and judgments. So far as this opposition is performed while appealing to the Gospels of John (especially, to the verse John 14, 6), the article's author uses the method of philosophical hermeneutics of text in order to analyze the notion of truth (αληθεια) and the notions, derived from it, in such contexts and meanings, as they are found in the Greek text of the Gospels according to John. The author classifies them as «ontological truth», «logical truth» and «truth, defined due to the consequence» (or «consequential truth»). On the basis of performed analysis the author states that such an opposition is unfounded, because, in order to «proceed» to cognition of this personal Truth, one needs at first to go on the way of knowledge «through» the previous instances of factual truth. A cognitional «going through» the previous instances of truth is also necessary for understanding of notions, making up judgments: «I am the truth» (John 14, 6).

Key words: truth, content of judgment, meaning of notions, unconditioned importance, indeed, certain knowledge, state of affairs, correspondence to reality, fundamental cognoscibility, Logos, fullness of sense, uncovering of the hidden, epistemological point of view, cognitive way.

УДК 791.44.071 (450)

Б 91

Андрій БУРИЙ

ВИХІДНІ ПОЛОЖЕННЯ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ В КІНОМИСТЕЦТВІ: ОНТОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА

Обґрунтовано положення про те, що кінематограф постає своєрідним способом філософування та індикатором духовних процесів у суспільстві, перебуваючи у синхронності з актуальними тенденціями філософської думки свого часу. Проаналізовано окремі положення онтологічного вчення екзистенціалізму крізь призму проблеми людського існування. Розглянуто простір і час як апіорні моменти нашого буття, встановлено можливість тлумачення буття як специфічної форми поневолення людини. Актуалізовано кінематографічні рецепції екзистенціалістської онтології. Зокрема, здійснено філософський аналіз тих форм кіномистецтва, у яких найбільш яскраво подавались ті риси й детермінанти людського існування, що вписуються у характерне для екзистенціалізму розведення онтичного й онтологічного статусу буття людини порівняно з іншими видами суцього.

Ключові слова: онтологія, екзистенціалізм, буття, час, простір, кіномистецтво.

Постановка проблеми. Хоча питання про специфіку й межі кінематографічного образу не має чіткої й однозначної відповіді, можемо впевнено констатувати той факт, що філософська природа екранного мистецтва давно перетворилася на органічну рису кінематографа. Сучасний теоретичний підхід до мистецтва кіно немислимий без філософської складової. Теоретична думка прагне виявити у суперечках про драматургію, композицію, сюжет, мову кінема-

тографа філософські погляди на життя й мистецтво. Досліджувати історію кіномистецтва означає, зокрема, необхідність спиратися на аналіз ходу суспільних – матеріальних та духовних – процесів, тобто на філософію, а з іншого боку, етапні фільми видатних майстрів кіно не лише складають благодатне підґрунтя для актуалізації філософських контекстів, але й дають вагомі підстави для полеміки з окремим напрямом філософської думки, змушують вдумливого глядача переосмислювати власні погляди на проблеми буття людства і – автоматично – своє місце й роль у світі загалом і в стосунках з іншими людьми зокрема. За А. Сенем, «кінематограф незгірш за філософію здатен поставити глядача віч-на-віч з проблемами його екзистенції» [23]. Філософія й кіномистецтво співвідносяться через феномен творчості: філософія, як і мистецтво, є творчістю, до того ж – подекуди – художньою¹. Тож запитання В. Пеймерло «Чи може кіно філософувати?» [22, 41] видається доволі риторичним маємо усі підстави послуговуватись словосполученням «кінематографічна рефлексія»².

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблема кінематографічної рецепції екзистенціалізму поставала у фокусі численних філософських та мистецтвознавчих досліджень. Зокрема, у нашому аналізі ми спираємося на підсумкову працю В. Пеймерло

¹ Відомо, що Ж.-П. Сартр, А. Камю, Г. Марсель однаково належать як філософії, так і літературі, так само як у випадку кіно в особах П.-П. Пазоліні чи Ф.Трюффо маємо справу не лише з режисерами, але й з визначними теоретиками, які у своїх доробках виходять на рівень філософської рефлексії.

² З філософської творчості, як і з художньої, неможливо усунути елемент живої присутності людини-творця, її власне світобачення. При цьому особистісне творче начало у філософії й у мистецтві спрямовані по-різному: у мистецтві – це самовираження художника через створення образу, у філософії – «авторське» занурення філософа у наукову традицію через створення концепції, системи розуміння, понять, що прагне до обґрунтованості, доказовості, істинності. Однак ХХ ст. змінило образ філософії, і видатна роль у цьому належить екзистенціалізму. Ф. Ніцше проголошував настання «естетичного століття», коли існування світу може бути виправдане лише з естетичних міркувань. «Смерть Бога», спростування традиційних цінностей культури й головних моральних постулатів, неможливість обґрунтування буття з точки зору універсальних божественних законів призводять до того, що лише глобальне естетичне світовідчуття здатне зберегти позитивність і життєвість. Відтоді філософію з мистецтвом споріднює те, що вона є творчістю і стихією свободи, а не підпорядкуванням «світовій даності». Зміна образу філософії та способів філософування у ХХ ст., зближення філософії з мистецтвом, зростання синкретизму культури зробили завдання розмежування й порівняння філософії й мистецтва складною справою.

«Екзистенціалістський кінематограф» [22], яка обґрунтовує доцільність використання міркувань екзистенціалізму в тлумаченні творчості окремих видатних постатей у кінематографі Європи і США. Однак серед європейських режисерів аналізуються світоглядні пошуки лише трьох – І. Бергмана, М. Антоніоні та Ф. Фелліні, що, на наш погляд, звужує філософський контекст західноєвропейського кінопроцесу, який у 1960 – 1980-ті рр. почав усебічно апробувати спадок екзистенціалізму. До того ж, автор неправомірно зводить увесь екзистенціалізм лише до Ж.П. Сартра, П. Тілліха, С. де Бовуар та їхніх попередників – С. К’єркегора, Ф. Ніцше й Е. Гуссерля. У своїй статті «Буття, критика й минуле» [23] А. Сен, посилаючись на дослідження В. Пеймерло, також наполягає на його неповноті й згадує імена інших режисерів європейського, радянського та східного кіно. Описаний недолік частково усувається С. Ферні [21], який розширює часові рамки екзистенціалістських кінорецепцій (від 1930 – 1940-х рр.), однак звужує їхню географію, при цьому навіть не згадує конкретних посилань на класиків екзистенціалізму, обмежуючись рефлексією екзистенційної «атмосфери».

Пропонована стаття є продовженням низки наших власних досліджень, опублікованих упродовж 2006 – 2014 рр. у фахових наукових виданнях України (зокрема, вивчення проблеми започатковано у наших публікаціях: «Ідеї екзистенціалізму у фільмі Бернардо Бертолуччі “Перед революцією”», «Деякі філософські аспекти семіотики святості П’єра-Паоло Пазоліні», «До проблеми антропологічних вимірів онтології екзистенціалізму» тощо – у цих статтях міститься розлогий аналіз інших публікацій).

З огляду на змістові рамки цих публікацій, ми не змогли сповна *реалізувати поставлену раніше мету* – здійснити філософський аналіз форм та засобів західноєвропейської кінематографії, в яких найбільш яскраво подавались ті риси й детермінанти людського існування, що вписуються у характерне для екзистенціалізму розведення онтичного та онтологічного статусу буття людини порівняно з іншими видами суцього, й довести, що ідеї екзистенціалізму найбільшою мірою сприяють розумінню смислового наповнення

образності й символіки етапних фільмів провідних режисерів Західної Європи 1960 – 1980-х рр. Реалізація цієї мети пов'язана з комплексною науковою темою кафедри філософії Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка «Діалектика духовних процесів» (державний реєстраційний номер 0110U003047).

Головним предметом екзистенціалізму є буття індивідуального людського суб'єкта, *«онтологія суб'єктивності»*. Пік впливу екзистенціалізму припадає на роки після Другої світової війни і триває до кінця 1960-х рр. Після того, як Європу сколихнула хвиля лівих молодіжних настроїв, вплив екзистенціалізму почав різко спадати, хоча й близькі до нього настрої залишались вельми впливовими³. А європейський авторський кінематограф цього періоду тоді посправжньому глибоко підступає до переосмислення уроків екзистенціалізму в новій духовній ситуації світу.

Історики філософії зазвичай не демонструють єдності у датуванні екзистенціалізму, ще більшою проблемою є зарахування того чи іншого мислителя до цього напряму філософської думки. Зокрема, факт віднесення до екзистенціалізму не лише напівлітературних, естетичних та етичних есе, але й власне літературних творів дає підставу припустити, що в особі екзистенціалізму маємо справу не так з філософією, як з філософуванням чи з деякою межовою сферою між тим та іншим. Але якраз тому, у випадку екзистенціалізму, стає зрозумілим функціонування філософського мислення як культурної форми суспільної свідомості – способу самовираження, самоусвідомлення і навіть самовизначення соціальної людини. Набуває воно теоретичної форми чи ні – для екзистенціалізму це питання другорядне: на відміну від феноменології, він не претендував на статус не те що стрункої науки, але навіть науки взагалі. «Філософія – ні наука, ні світоглядна проповідь» [19, 80], – писав М. Гайдеггер, а «філософувати означає запитувати про таке, що виходить за межі повсякденності» [12, 97].

³ У інтерпретації А. Зотова й Ю. Мельвіля – ці настрої не породжені екзистенціалістською філософією; радше навпаки: вони були підхоплені екзистенціалістами, перетворені, різною мірою, у філософські (як правило, не надто теоретизовані) конструкції і висловлені у них з високим ступенем концентрації [див.: 6, 267].

С. К'єркегор оцінюється більшістю істориків філософії як прототип мислителя-екзистенціаліста – як в особистому житті, так і у творчості. У ХХ ст. він набув такої широкої відомості, що навіть екзистенціалізм у період свого зародження отримав назву «відродження К'єркегора» [3, 5]. Екзистенціалізм перейняв основні поняття його світогляду: поняття екзистенції як власне людського існування, що протистоїть знеособленому світові суспільства чи безособовому мисленню науки; поняття страху як вихідного, універсального настрою людини; поняття турботи і смерті, істинного й несправжнього існування тощо⁴. При цьому варто не забувати тих суттєвих відмінностей, які свого часу означив М. Гайдеггер, аналізуючи світогляд С. К'єркегора у порівнянні з екзистенціалістською філософією. Зокрема, С. К'єркегор – передовсім релігійний письменник, і категорії його мислення найчастіше впливають з тлумачень основних фрагментів Біблії, хоч ці тлумачення і мають реальну прив'язку до соціальних завдань свого часу. Крім того, данський мислитель тлумачить свої основні поняття психологічно – як реальні стани душі, тоді як антипсихологізм, запозичений екзистенціалістами у Е. Гуссерля, не дозволяє їм безвідмовно прийняти «психологічні дослідження» чи «християнсько-психологічний виклад» датського філософа. Екзистенціалізм, претендуючи на створення онтології (і навіть «фундаментальної онтології»), повинен був шукати іншого методу⁵. Однак уже тут доречно наголосити, що

⁴ На противагу абстрактності гегелівської філософії (у 1840-і рр. вона сприймалась як синонім філософії загалом) С. К'єркегор висуває конкретне, окрему особистість: мислитель, який «екзистує», повинен мислити, виходячи з власної суб'єктивності, надаючи мислимому неповторних емоційних барв у світлі своїх особистих почуттів – страху і турботи, любові й трепету, відчаю та віри. Так данський мислитель відкидає думку філософського раціоналізму про те, що вихідним пунктом розуміння світу і людини є розум: не всезагальний, абстрактний розум, а неповторна, унікальна екзистенція визначає людину як особистість. Ця ідея і лексикон філософа складають вихідний пункт екзистенціалізму.

⁵ Суть феноменологічного методу в застосуванні до гносеологічної проблематики полягала у тому, що, відволікаючись від конкретного змісту пізнання, «редукуючи» його, філософ приходив до самої абстрактної структури свідомості, яка пізнає. Вона скерована на об'єкт, володіє чуттєвою «матерією» (гюле) й інтенційною «формою» (морфе) та має смисл взагалі (ноеза) й деякий предметний сенс (ноема). Тож знання є знанням лише тоді, коли воно скероване на певний об'єкт, має чуттєвий зміст та форму (зокрема, логічну) і є осмисленим. При цьому Е. Гуссерль проголошує виявлені ним

ідеї, закладені в окремих фільмах західноєвропейських режисерів-інтелектуалів (зокрема, П.-П. Пазоліні), будуть виразно дисонувати з таким вибором методів пізнання, складаючи антропологічну опозицію «феноменологізації» екзистенційних напрямів у філософії й мистецтві. У своїх «логічних дослідженнях» Е. Гуссерль вводить поняття «налаштованості» (*Zumutesein*), тобто певного емоційного ставлення, тип якого характеризує усяке пов'язане з ним переживання. Цей елемент «налаштованості» стає одним з головних в екзистенціалістській «структурі свідомості» та в онтології: на місце пізнавальної структури свідомості, що нібито визначає структуру об'єкта (традиційна позиція теорії пізнання в суб'єктивному ідеалізмі), ставиться емоційна структура свідомості, що набуває у зв'язку з цим нову назву – екзистенції.

Розвиток у філософії початку ХХ ст. позитивістських та неокантіанських шкіл, які вбачали сенс філософії у дослідженні логічної форми знання (пізнання), породило як свого антипода онтологічні концепції, до яких належить і екзистенціалізм. Екзистенціалізм ставить питання про онтологію як аналітику людського існування. Оскільки пізнання є людською діяльністю, то воно, за М. Гайдеггером, коріниться у способі буття людини, тобто в *Dasein*. «Людське буття (*Dasein*) володіє багатоплановим пріоритетом перед усім іншим сущим. По-перше, онтичним пріоритетом: це суще визначене у своєму бутті екзистенцією. По-друге, це онтологічний пріоритет: людське існування у собі є «онтологічним» на підставі своєї екзистенційної визначеності... По-третє, людське буття володіє пріоритетом як онтично-онтологічна умова можливості усіх онтологій» [11, 13]. Тож вихідний пункт онтології екзистенціалізму – людське існування. Приймаючи основну ідею феноменології Е. Гуссерля – розуміння феномена як того, в чому мають підставу видимість і явище, – М. Гайдеггер намагається феноменологічно викласти, тобто описати структуру людського існування, яке безпосередньо відкривається інтуїції. Вихідна характеристика цієї структури –

структурні елементи свідомості апріорними елементами, що констатують об'єкт пізнання й визначають собою «регіональні онтології».

«буття-у-світі» (*In-der-Welt-Sein*). Від неї неможливо відволіктись, вважає М. Гайдеггер. Однак це не означає, що людина перебуває у матеріальному світі, що означало б лише онтичне, тобто апостеріорне й таке, що підлягає емпіричному розглядові, відношення. Онтологічне філософське значення «буття-у-світі» полягає у тому, що воно – кореляція чи взаємозв'язок людського буття і світу, їхня принципова координація. «Буття-у-світі» є «буттям-з-(іншими)» і «буттям-самого-себе». «Екзистенційна філософія є висловлення (експресіонізм) моєї власної долі, але моя власна доля повинна висловлювати і долю світу та людини. Це не перехід від індивідуального до загального, а інтуїтивне розкриття універсального в індивідуальному» [2, 342], – повторює М. Бердяєв. Звідси, отже, можна сформулювати висновок про те, що таємниця буття осяжна лише в людському існуванні: за М. Гайдеггером, «екзистенцією людини робиться прорив у ціле суцього. ... На підставі розуміння буття людина постає тієї конкретно відкритістю (*Da*), чийм буттям здійснюється відкриття, прорив у суще – так, щоб воно могло надавати певної самості собі як такому» [15, 132 – 133]. У цьому сенсі екзистенціалізм – це не академічна філософія, яку викладають з кафедр й уточнюють за допомогою професорських слововишуків (хоч і їх тут чимало). Це радше спосіб фіксації певних настроїв, досить поширених у суспільстві. Отже, категорії екзистенціалізму «є категоріями самовисловлення, які мають на увазі певний душевний склад, емоційний комплекс особистості» [7, 151 – 152].

Як апіорні моменти людського існування тлумачить М. Гайдеггер простір і час. Простір як конститутивна особливість «буття-у-світі» означається так: «Простір не перебуває в суб'єкті, і суб'єкт не розглядає світ, як наче б він перебував у просторі, але онтологічно розглядуваний «суб'єкт», людське буття, – є просторовими» [11, 111]. Інакше кажучи, основа поняття простору – це «просторовість» (*Räumlichkeit*) людського буття. Просторові відношення, що визначаються людським буттям і визначаються ним, М. Гайдеггер означає поняттям «віддаленості» (*Entfernung*), тобто онтологічним поняттям, яке протистоїть «онтичній» дистанції – у тому

розумінні, що об'єктивно найкоротша дистанція, яка є «важким шляхом», може виявитися нескінченно далекою в сенсі «віддалення». Так само розглядає М. Гайдеггер і час. Вульгарне розуміння часу, вважає він, вбачає у часі міру просторового руху, яку фіксує годинник. Насправді час, який стосується людського існування, є «часовість»: людське існування часове. З одного боку, філософ хоче вказати на той загальновідомий психологічний факт, що сприймання часу залежить від суб'єкта, від його налаштованості: час, який відраховує годинник судді змагання, тягнеться безконечно для гравців команди, яка виграє з незначною перевагою, і летить нестримно для команди-супротивника; з іншого боку, М. Гайдеггер відрізняється від філософів, які перетворювали час на «світовий» час, на «тривалість», що належить світові загалом (зокрема, від А. Бергсона), – бо ця часовість означає скінченність нашого існування.

Прикладом такого розуміння часу може слугувати один з найперших фільмів Бернардо Бертолуччі «Перед революцією» (1964), герой якого промовляє у запалі теоретизування, що «час не існує», а набагато пізніше режисер підіб'є своєрідний підсумок. Його новела «Історія про воду», знята для збірки «На десять хвилин старший: Віолончель» (2002), відображає на сучасний манер і з сучасними персонажами давню індуську притчу. Мандруючи пустелею, Бог попросив людину принести йому води із ближнього села; прийшовши до села, чоловік тут оселяється, заводить родину, але одного разу під час грози втрачає її й знову опиняється в пустелі, де знову стрічає Бога. Бог дивується: чому так багато часу знадобилось, щоб принести води? Справді, час відносний і, тим не менш, дорогоцінний. Тому молодий режисер внутрішнім монологом свого героя (закадровий голос у фільмі «Перед революцією») зазначає: «У мене хвороба – ностальгія за теперішнім: я відчуваю, як спливають миттєвості, які я проживаю... Я не можу змінити теперішнє – я приймаю його таким, як воно є». Врешті, майже усі герої цього режисера прагнуть повернутися у дитинство, де можна почати все спочатку, або поводитися по-дитячому навіть на порозі небуття. Час рухається вільно в обидва боки, даючи ілюзію, що існує безсмертя.

«Формально-екзистенційна цілість онтологічного структурного цілого присутності має бути охоплена у такій структурі: буття присутності означає: попереду-себе-уже-буття-у-(світі) як буття-при (внутрішньо-світовому зустрічному суццюму). Цим буттям заповнюється значення титулу *турбота*, використовуваного чисто онтологічно-екзистенційно. Вилученою із цього значення залишається будь-яка онтично взята буттєва тенденція, як стурбованість, відповідно безтурботність» [11, 192]. Ця ускладнена словесна структура висловлює основну онтологічну структуру людського буття – себто турботу. Однак ж екзистенціал «турбота» вживається філософом не у звичному, побутовому (онтичному) сенсі (онтичне втілення турботи – уся земна, повсякденна стурбованість людини: тривога, смуток, клопіт) – онтологічно вона висловлює буттєву визначеність людини, причому таке розуміння турботи виникло у нього на підставі інтерпретації августинівської, тобто грецько-християнської антропології з урахуванням основних моментів Аристотеля [див.: 4, 82], але вже у міфології, за М. Гайдеггером, відображено онтологічний (буттєвий) сенс турботи, звідки він і перейшов до християнства (на підтвердження цього філософ посилається на стародавній міф, використаний Й.-В. Гете у «Фаусті», де «Турбота» створила людину).

Гайдеггерові дефініції буття не отримують всезагального прийняття у середовищі екзистенціалістів. Так, у пізніх роботах М. Бердяєва однією з провідних тем розмірковувань постає тема протилежності свободи й буття: «я», особистість, свобода протистоїть тепер не просто об'єктивації, не лише «світові феноменальному» – свобода протистоїть буттю як такому. «Саме буттю тепер оголошується війна в ім'я свободи» [5, 462], – зауважує П. Гайденко. Свобода непідвладна не лише природній чи соціальній необхідності, не лише світу об'єктивації, але й самому Богові, бо вона коріниться в «ніщо», у «безодні», яка передує буттю в небутті. А «Бог всемогутній стосовно буття, але це незастосовно до небуття» [1, 494]. Бунт проти всього, що не «я», набуває форми знаменитого афоризму: «Рабство у буття і є первинне рабство людини» [1, 498] –

не випадково «Екзистенційна діалектика божественного й людського» відкривається словами: «Макс Штірнер сказав: *“Ich habe meine Sache auf Nichts gestellt”* – я заснував свою справу на ніщо. Я скажу: я заснував свою справу на свободі. Свобода є ніщо у сенсі реальностей природного світу, не є щось» [2, 341]. Понад те, свобода не просто «раніше» всього дійсного, актуального, оформленого, свобода на лише передує буттю, вона визначає собою і шлях буття. «Філософія, яка кладе в основу поняття буття, є натуралістичною метафізикою. Мислити дух як буття – значить мислити його натуралістично, як природу, як об’єкт, але дух не є об’єкт, не є природа, не є буття, дух є суб’єкт, є акт, є свобода. Первинний акт не є буття, буття – застиглий акт. Містики глибоко й правильно навчали, що Бог не є буття, що до Бога незастосовне обмежене поняття буття. Бог є, але не є буттям. “Я є суцїй” – головний наголос на «я», а не на “суцїому”. “Я”, особистість, первин ніше від “буття”, яке постає результатом категоріального мислення. *Особистість передує буттю. ... Буття не має існування*» [1, 494]. Відтак «онтологічне зваблення», зваблення буттям стає для М. Бердяєва одним із джерел рабства людини: людина стає рабом буття, яке її повністю детермінує. Отже, онтологія може бути поневоленням людини.

М. Гайдеггер намагався досягнути «сенса буття» через розгляд буття конкретної людини, оскільки, на його думку, справжнє буття «відкриті» лише і тільки людині. Однак він одразу ж застерігає від абсолютизації людського чинника. Адже якщо метафізика є істиною про суще в цілому, то до сущого в цілому належить і людина. «Можна навіть визнати, що людина у метафізиці бере на себе особливу роль настільки, наскільки вона шукає метафізичного пізнання, розгортає його, обґрунтовує й зберігає, передає через традицію – і також спотворює. Попри те це ще ніяк не дає права вважати людину мірою усіх речей, виокремити її як осереддя всього сущого й поставити її паном над усім сущим» [14, 174]. Отже, не потрібно робити з виняткових випадків Протагора, Р. Декарта й Ф. Ніцше правила для визначення сутності метафізики та її історії. На цьому наполягав у своїх роздумах і Ж.-П. Сартр: «Екзистенціалізм ніколи

не розглядає людину як мету, адже людина завжди незвершена. Й тому ми не зобов'язані думати, що є якесь людство, якому можна поклонятись на кшталт Огюста Конта» [10, 343]. Отже, «культ людства» і своєрідне обожнення людини шляхом визнання її абсолютної унікальності, проголошення людини господарем всього суцього приводить до гуманізму О. Конта (Ж.-П. Сартр називає такий гуманізм замкнутим) і – гіпотетично та ймовірно – до фашизму.

У своїй концепції буття М. Гайдеггер відкидав усталене для західної традиції, починаючи ще від часів античності, розуміння «чистого» чи «справжнього» буття як чогось позачасового, що перебуває у сфері Вічності. Онтологічну основу людського існування складає, за М. Гайдеггером, його скінченність. «Скінченність – не властивість, надана нам, а фундаментальний спосіб нашого буття. Якщо ми бажаємо стати тим, що ми є, ми не можемо відкинути цю скінченність чи обманути себе стосовно неї. Скінченність існує лише в істинній спрямованості до кінця» [16, 120]. Скінченність – це в принципі те саме, що й тимчасовість, тому час постає найсуттєвішою характеристикою буття, а переживання тимчасовості призводить до висунення на передній план роздумів таких понять, як турбота, страх, рішучість, совість тощо, з допомогою яких провадиться опис структури екзистенції.

Ствердження скінченності як справжньої буттєвої основи людського існування концептуально означає спростування ідеї безсмертя індивідуальної душі – і тим самим глибокий внутрішній розрив з християнською традицією. Однак у філософській системі М. Гайдеггера це ще не означає повного відкидання виміру Вічності й Нескінченності у внутрішньому світі людини. Те, що здійснюється у цій зумовленості кінцем, є останнім усамітненням людини, коли кожен за себе як єдиний стоїть перед цілим. Оце «ціле» – не що інше, як Буття, яке, розкриваючи себе в людині, водночас аж ніяк не зводиться до людського існування. «Тому ми спочатку спробуємо мислити буття як буття. Це означає: *не пояснювати більше буття за допомогою чогось суцього*» [18, 120]. Але М. Гайдеггер не дає однозначної дефініції Буття. Виходить, що Буття за суттю

своєю – таємниця. Про Буття можна дати уявлення головним чином через негативні означення, тобто окресливши те, чим воно не є. Буття – не суще загалом, тобто «буття – це ніяка не річ» [13, 82], не сукупність предметів, конкретних речей світу. Можна припустити, що під цим поняттям приховується божественне начало. Однак М. Гайдеггер не залишає в цьому плані жодних сумнівів: «Буття – це не Бог і не основа світу» [17, 329]. Отже, Буття постає чимось безособовим і позаособовим; це таємниче начало визначає людину, виявляючись у ній. Та й саму суть філософування німецький мислитель розглядав як «захоплення» людини Буттям.

До творчості італійського режисера П.-П. Пазоліні усе це має безпосередній стосунок, який підкреслюється фінальним епізодом з його «Теореми» (1968), коли один з героїв – Паоло (це ім'я є алюзією біблійного порядку – перегук з одним із апостолів) – прийшовши до радикального рішення позбутися власності (він дарує свою фабрику робітникам), ніби зазнає переродження⁶, переосмислює пройдений життєвий шлях, який не витримує жодної критичної перевірки, перестає бути буржуа – усе це підкреслюється метафоричною сценою на залізничному вокзалі, де він скидає з себе весь одяг, ніби символізуючи оновлення, початок нової екзистенції – і потім ми бачимо його оголеного в пустелі, він блукає серед пісків і пагорбів, а потім видає із себе несамовитий крик. Паоло ніби опиняється в іншому вимірі – екзистенційність такої метаморфози героя не викликає жодного сумніву, адже в просторах нового буття він знову опиниться перед тими ж проблемами, дилемами й таємницями (у цій ситуації варто згадати слова інтуїтивіста А. Бергсона – одного з прямих провісників екзистенціалізму – про крик новонародженого, яким нова людина висловлює неусвідомлене невдоволення світом, в який прийшла). Отже, своїм лементом Паоло ніби заявляє про власне існування, про необхідність визнання факту цього існування з боку решти людей, про усвідомлення супереч-

⁶ За режисерською концепцією, після спілкування з таємничим Гостем, який втілює персоніфіковане божество, Паоло досягає святості (так зване «розслідування святості», до якого вдається П.-П. Пазоліні у цьому фільмі, як і в однойменній повісті, є предметом окремого аналізу).

ностей світу, до життя, в якому він переродився, та про принципову неможливість їхнього подолання і спростування.

*Мій лемент – щоб звернутися до вашого сумління
чи до чиєїсь допомоги, але, можливо, щоби облаяти когось із вас.
Мій лемент сповіщає
у цій безлюдній місцині,
що я існую, або ж що не лишень існую, але я є. Це лемент,
у якого в глибині нудьги жевріє легкодухий натяк на надію,
чи ж це лемент певності – цілком абсурдної –
у тому, що відповідь мені не повна безнадія⁷.*

А через три роки після «Теореми» у знаменитому початку фільму «Останнє танго в Парижі» (1971) Б. Бертолуччі услід за потягом метро у ранковому місті камера показує нам чоловіка середніх років з неприхованими слідами втоми й розчарування на обличчі, який, піднімаючи вгору очі, надривно кричить: «*Fuckin' God!*» – наче викреслюючи Бога зі свого світу (отже, світ – буття загалом і людська екзистенція зокрема – ні в чому не схожий на Бога і жодною мірою не дозволяє сподіватись, розраховувати, покладатись на нього). До проблеми трансцендентного у Б. Бертолуччі ми ще звернемось окремо, а зараз і сам факт появи персонажа «Останнього танго», і його вигук, на наш погляд, слід вважати фрагментами тієї загальної ідеї, що характерна для всіх філософій, які зазвичай класифікуються як екзистенціалістські, – це те, що існування передує сутності. За Х. Ортегою-і-Гасетом, «життя не вибирає світ» [8, 39]. Інакше кажучи, ми не маємо впливу на те, як народимось і будемо існувати, нас просто закинуто в існування, людина може своє життя лише визнати чи засудити. «...Філософське всеохоплююче поняття є захоплення людини, і саме людини в цілому, – вигнаної з повсякденності й загнаної в основу речей» [цит. за: 20, 255], – каже М. Гайдеггер, вводячи до філософського обігу категорію *Dasein*.

⁷ Повний текст рос. перекладу цього верлібру див.: [9, 47].

Висновки.

➤ Вихідні окреслення екзистенціалізму як аналітики людської суб'єктивності треба шукати в онтологічній проблематиці, тому кінематографічна рефлексія буття та його антропологічних вимірів постає основою для подальшого розгортання міркувань щодо конкретних рис і суперечностей людського існування.

➤ Тлумачення буття в його людському вимірі у фундаментальній онтології М. Гайдеггера та пов'язані з ним поняття простору й часу знаходять втілення у творчому спадку Б. Бертолуччі. У його фільмах простір і час також тлумачаться як апріорні моменти людського існування.

➤ Гайдеггерові дефініції буття не отримують всезагального прийняття у середовищі екзистенціалістів. У пізніх працях М. Бердяєва однією з провідних тем розмірковувань постає тема протилежності свободи й буття; ця проблема втілена у драмі «Останнє танго в Парижі». Кінематографічний образ будується на відкиданні усталеного розуміння буття як чогось, що перебуває у сфері Вічності.

Отже, **головним завданням** тепер постає з'ясування визначальних особливостей буття людини у світі, тих атрибутивних характеристик, які і дають підстави говорити про власне людський статус буття, тобто – **аналіз екзистенціалів людського існування**.

Література

1. Бердяев Н. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии / Н.А. Бердяев // Опыт парадоксальной этики / Н.А. Бердяев. – М. : ООО «Издательство АСТ» ; Х. : «Фолио», 2003. – (Philosophy). – С. 425 – 696.
2. Бердяев Н. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого / Н.А. Бердяев // Диалектика божественного и человеческого / Н.А. Бердяев. – М. : ООО «Издательство АСТ» ; Х. : «Фолио», 2003. – (Philosophy). – С. 341 – 498.
3. Богомоллов А. Основные течения современной буржуазной философии. Выпуск 3 / А.С. Богомоллов. – М. : Высшая школа, 1970. – 80 с.
4. Габитова Р. Человек и общество в немецком экзистенциализме / Р.М. Габитова. – М. : Наука, 1972. – 224 с.
5. Гайденко П. Проблема свободы в экзистенциальной философии Н.А. Бердяева / П.П. Гайденко // Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века / П.П. Гайденко. – М. : Республика, 1997. – (Философия на пороге нового тысячелетия). – С. 448 – 467.

6. Зотов А. Западная философия XX века / А.Ф. Зотов, Ю.К. Мельвиль. – М. : Проспект, 1998. – 432 с.

7. Мамардашвили М. Категория социального бытия и метод его анализа в экзистенциализме Сартра / М.К. Мамардашвили // Современный экзистенциализм. – М. : Мысль, 1966. – С. 149 – 204.

8. Ортега-и-Гасет Х. Бунт мас / Хосе Ортега-и-Гасет ; [пер. з ісп. В. Бурггардт] // Вибрані твори / Хосе Ортега-и-Гасет. – К. : Основи, 1994. – С. 15 – 139.

9. Пазолини П.-П. Теорема / Пьер-Паоло Пазолини ; [пер. с ит. Л. Мельвиль] // Искусство кино. – 1992. – № 3. – С. 34 – 47.

10. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм / Жан-Поль Сартр ; [пер. с фр. А.А. Санин] // Сумерки богов / сост. и общ. ред. А.А. Яковлев. – М. : Политиздат, 1990. – (Б-ка атеист. лит.). – С. 319 – 344.

11. Хайдеггер М. Бытие и время / Мартин Хайдеггер ; [пер. с нем. В.В. Бибихин]. – М. : Ad Marginem, 1997. – 452 с.

12. Хайдеггер М. Введение в метафизику / Мартин Хайдеггер ; [пер. с нем. Н.О. Гучинская]. – СПб : НОУ – «Высшая религиозно-философская школа», 1998. – 304 с.

13. Хайдеггер М. Время и бытие / Мартин Хайдеггер ; [пер. с нем. А.С. Солодовникова] // Разговор на просёлочной дороге. Избранные статьи позднего периода творчества : Сборник / Мартин Хайдеггер / под ред. А.Л. Доброхотова. – М. : Высшая школа, 1991. – (Библиотека философа). – С. 80 – 101.

14. Хайдеггер М. Европейский нигилизм / Мартин Хайдеггер ; [пер. с нем. В.В. Бибихин] // Ницше и пустота / Мартин Хайдеггер / сост. О.В. Селин. – М. : Алгоритм ; Эксмо. – (Философский бестселлер). – С. 79 – 297.

15. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики / Мартин Хайдеггер ; [пер. с нем. О.В. Никифоров]. – М. : «Русское феноменологическое общество», издательство «Логос», 1997. – 176 с.

16. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики / Мартин Хайдеггер ; [пер. с нем. В.В. Бибихин, А.В. Ахутин] // Вопросы философии. – 1989. – № 9. – С. 116 – 157.

17. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / Мартин Хайдеггер ; [пер. с нем. В. Бибихин] // Проблема человека в западной философии. – М. : Просвещение, 1988. – С. 314 – 356.

18. Хайдеггер М. Положение об основании / Мартин Хайдеггер ; [пер. с нем. О.А. Коваль] // Положение об основании. Статьи и фрагменты / Мартин Хайдеггер. – СПб : Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ, 1999. – (Серия «Метафизические исследования. Приложение к адьманаху»). – С. 17 – 213.

19. Хайдеггер М. Что такое метафизика? / Мартин Хайдеггер ; [пер. с нем. В.В. Бибихин]. – М. : Академический Проект, 2007. – 303 с. – (Философские технологии).

20. Шемякин Я. История мировых религий / Я.Г. Шемякин. – М. : «РИПОЛ Классик», 2005. – 432 с.

21. Fernie S. Existentialism in the cinema / Stuart Fernie [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.stuartfernie.org/exist.htm>

22. Pamerleau W.C. Existentialist cinema / William C. Pamerleau. – London : Palgrave Macmillan, 2009. – 245 p.

23. Sen A. Being, Observations and Back / Arindam Sen [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://sayantangoswami.blogspot.com/2010/11/existentialism-in-cinema-by-arindam-sen.html>

Бурый Андрей. Исходные положения экзистенциализма в киноискусстве: онтологическая проблематика. Обосновано положение о том, что кинематограф является своеобразным способом философствования и индикатором духовных процессов в обществе, пребывая в синхронности с актуальными тенденциями философской мысли своего времени. Проанализированы некоторые положения онтологического учения экзистенциализма сквозь призму проблемы человеческого существования. Рассмотрены пространство и время как априорные моменты нашего бытия, установлена возможность трактовки бытия как специфической формы порабощения человека. Актуализированы также кинематографические рецепции экзистенциалистской онтологии. В частности, произведён философский анализ тех форм киноискусства, в которых наиболее ярко представлены черты и детерминанты человеческого существования, вписывающиеся в характерное для экзистенциализма разведение онтического и онтологического статусов бытия человека по сравнению с иными видами сущего.

Ключевые слова: онтология, экзистенциализм, бытия, время, пространство, киноискусство.

Buryi Andriy. Basic Notions of Existentialism in Cinematography: the Ontological Problems. The author states that the cinematograph is a particular form of philosophical thinking and an indicator of spiritual social changes, since it remains in synchronic relations with the topical tendencies in philosophy of the time. The author analyzes certain points of existential ontological doctrine from the perspective of human existence. The space and the time are considered as a priori moments of our existence, the possibility of interpretation of

existence is defined as specific forms of human enslavement. The cinematographic receptions of existential ontology have been emphasized. In particular, the author analyzes those forms of cinematographic art, in which the features and determinants of the human existence are presented most vividly, taking into account the existential division of ontic and ontological status of person's existence with other existing material kinds.

Key words: ontology, existentialism, being, time, space, cinematography.

УДК 7.011.3

Р 18

Костянтин РАЙХЕРТ

КОНЦЕПЦІЯ НЕОБХІДНОЇ СИМВОЛІЧНОЇ РОБОТИ П. ВІЛІСА

Згідно з П. Вілісом, культура – це поєднання необхідної фізичної та символічної роботи повсякденної людської діяльності. Необхідна фізична робота, насправді, це виробництво матеріальних об'єктів людської культури. Необхідна символічна робота – це природна потреба та необхідність людини виробляти та використовувати знаки і символи та значення і смисли, а також, необхідний символічний супровід необхідної фізичної роботи + виробництво ідентичностей і взаємних відносин між ними.

***Ключові слова:** символічна робота, символічна креативність, мистецтво, культура, естетика.*

***Актуальність проблеми та ступінь її розробки.** У книжці шотландського теоретика медіа Девіда Хезмондалша «Культурні індустрії» можна натрапити таке поняття, як «символічна креативність», з допомоги якого позначається процес, «загальний для усіх людських суспільств, – завдяки йому створюються символи – в основному тексти, звуки й образи» [3, 426]. У вказаній книжці Хезмондалш зізнається, що запозичив термін «символічна креативність» у британського соціолога та культуролога Пола Віліса. Віліс видав у 1990 р. роботу під назвою «Звичайна культура», в якій вперше запропонував поняття «символічна креативність». Пізніше низка дослідників підхопили цей термін: використання цього*

терміна можна натрапити у працях з культурології [10], соціології [4; 8], мовознавства та теорії дискурсу [12], економіки [7; 9]. До того ж використання поняття «символічна креативність» у цих працях завжди пов'язувалося з вивченням культури. Для того, щоб зрозуміти, наскільки поняття «символічна креативність» стало значущим у сучасних соціальних науках, достатньо вказати на той факт, що у хрестоматії з теорії повсякденного життя Бена Гаймора «The Everyday Life Reader» була розміщена компіляція з уривків із книжки «Звичайна культура» П. Віліса, спеціально присвячених символічній креативності. Розміщення компіляції у цій хрестоматії дуже важливе через те, що П. Віліс був у ній поставлений в один ряд із такими відомими вченими, як Зигмунд Фройд, Вальтер Беньямін, Мішель де Серто, П'єр Бурдьє та ін.

Водночас користувачі терміна «символічна креативність» зовсім проігнорували контекст, в якому П. Віліс увів в обіг словосполучення «символічна креативність». Річ у тому, що Віліс розглядав символічну креативність як необхідну частину повсякденної людської діяльності [14, 283] та пов'язав її з так званою «необхідною символічною роботою». Запропонована П. Вілісом концепція необхідної символічної роботи залишилася поза увагою дослідників символічної креативності та не отримала подальшого розвитку поза межами концепції самого Віліса. Проте треба відзначити, що концепція необхідної символічної роботи П. Віліса становить, як мінімум, інтерес для історії філософії (передусім для історії таких філософських дисциплін, як філософська антропологія, філософія культури та соціальна філософія) та соціальних наук (таких, як антропологія, культурологія, соціологія, економіка), як спроба пояснити схильність і здатність людини до створення знаків і символів, взагалі – до означування та символізації. Більше того, концепція необхідної символічної роботи може становити інтерес для прихильників соціології повсякдення та теорії практик, тому що в концепції Віліса йдеться саме про них.

Метою запропонованої розвідки є критичний огляд концепції необхідної символічної роботи, запропонованої Полом Вілісом.

Отже, П. Віліс розглядав символічну креативність як необхідну частину повсякденної людської діяльності [14, 283] та пов'язав її з необхідною символічною роботою (*necessary symbolic work*). За Вілісом, можна говорити про два види людської необхідної роботи (*humanly necessary work*). Через те, що перший вид Віліс ніяк не позначив, назву його «необхідною фізичною роботою»: «Необхідну роботу зазвичай розуміють як позначення для застосування людських здатностей, з використанням інструмента до сировини з метою виробництва товарів і послуг, які б задовольняли фізичні людські потреби (зазвичай мова йде про найману працю)» [14, 283].

Другий вид сам Віліс позначив як «символічну роботу» (*symbolic work*): «Це – застосування людських здатностей до символічних ресурсів і сировини (до набору знаків і символів – наприклад, до мови, текстів, пісень, фільмів, зображень і артефактів будь-якого виду) та з їхньої допомоги для виробництва смислів (*meanings*). Це – більше, ніж матеріальне виробництво, логічно йому передуює й є його умовою, хоча його “необхідність” призабута» [14, 283]. Проте, як стверджував Віліс, «необхідна символічна робота (*necessary symbolic work*) необхідна просто тому, що люди спілкуються (*communicating*), а не лише виробляють речі. Можливо, вони мають здатність спілкуватися (*communicative*) ще задовго до того, як вони мають здатність щось виробляти (*productive*). У той час, коли не все може бути вироблено, усе може бути передано через спілкування. *Усе*. Це – наша відмітна особливість як виду. І це – не просто формальні чи психічні якості, якими можна не користуватися. Лише через здійснення необхідної символічної роботи спілкування (= комунікація. – *уточнення моє. – К. Р.*) існує – і усі ми маємо змогу спілкуватися. Це – те, як ми виявляємо та виробляємо соціальну та динамічну природу нашої людяності» [14, 283 – 284]. Віліс вважав, що необхідна символічна робота пронизує усі галузі людської діяльності [14, 284]. Більше того, необхідна символічна робота є невід'ємною умовою людського повсякденного життя [14, 284]. Тут треба звернути увагу на те, що П. Віліс у своєму розумінні необхідної символічної роботи імпліцитно виходить із погляду на

людину (*Homo Sapiens* або *Homo Sapiens Sapiens*), як на *Homo Symbolicus* ('людина символічна' або 'людина, яка створює та користується символами') і *Homo Communicativus* ('людина, що спілкується' або 'людина, яка створює та користується комунікаціями'). Вочевидь для Віліса це є аксіомою, очевидністю, яка не потребує обґрунтування.

Є дещо, про що Віліс не говорить напямую, але можна вивести логічним шляхом: необхідна символічна робота нерозривно зв'язана з необхідною фізичною роботою, хоча би тому, що будь-який результат, рід чи вид, етап, елемент, процес фізичної роботи може бути в принципі пойменованим, приміром, з допомоги риторичних тропів і неологізмів. Так, наприклад, навіть просте забиття цвяха з допомоги молотка виявляється фізичним вираженням символічного за своєю природою бажання забити цвях з допомоги молотка, причому саме вміння забивати явно має символічний характер, тому що загалом саме це вміння ніяк зовні не виражене доти, доки людина не бере в руки молоток і цвях. Однак треба пам'ятати, що необхідна символічна робота не обмежена лише функцією супроводу необхідної фізичної роботи, хоча б тому, що людина має такі пізнавальні здібності, як пам'ять і уява, продукти яких (спогади та фантазії, наприклад) не завжди виражаються у зовнішніх для людини об'єктах.

П. Віліс виокремив чотири основні елементи необхідної символічної роботи:

- 1) мова як практика та символічний ресурс;
- 2) активне тіло (*the active body*) як практика та символічний ресурс;
- 3) драма як практика та символічний ресурс;
- 4) символічна креативність.

Кожний із цих названих елементів потребує пояснення. Першим елементом необхідної символічної роботи є мова: «Мова є основним інструментом, який ми використовуємо для комунікації. Це – найвищий спосіб упорядкування (*the highest ordering*) наших чуттєвих сприйнять світу та крайні засади наших очікувань і здат-

ностей їх контролю. Вона робить можливою взаємодію й спільність з іншими та дозволяє нам оцінювати наш вплив на інших та їхній на нас. Вона, таким чином, дозволяє нам ставати на місце іншого» [14, 284].

Другий елемент необхідної символічної роботи – це активне тіло: «Тіло – це місцезнаходження соматичного знання, а також набір знаків і символів (*a set of signs and symbols*). Воно – джерело продуктивної та комунікативної активності (*productive and communicative activity*) – означування, символізації та відчування (*signing, symbolizing, and feeling*)» [14, 284].

Третім елементом є драма (*drama*): «Комунікативна взаємодія з іншими не є автоматичною. Ми не вступаємо у комунікацію через дроти, які вкручені в наші черепи та протягнуті від голови до голови. Комунікація досягається завдяки ролям, ритуалам і діям, які ми робимо разом з іншими. Драматургічні компоненти символічного включають розмаїття невербальних комунікацій, чуттєві культурні практики та спільності. Вони включають танок, спів, жартування, розповідання, виконані в динамічних обставинах» [14, 284].

Для Віліса мова, активне тіло та драма є сировиною й інструментами [14, 284] – і це логічно, бо мова – це встановлена/прийнята система знаків і символів, драматургія – це встановлена/прийнята система дій у процесі комунікації, а тіло – це носій мови та драми й оператор комунікації. Тут сировина – це те, що раніше було названо «символічним ресурсом», а інструмент – це «практика». Але сировини й інструментів недостатньо для людської істоти; їй потрібно дещо більше – те, що об'єднало би усі згадані вище практики та символічні ресурси, а саме четвертий елемент необхідної символічної роботи, який Віліс назвав «символічною креативністю»: «Символічна креативність більше, ніж просто практика, діяння – чи та сутність, яка лежить в основі усіх практик. Вона – виробництво нових (якими незначними вони не були) смислів, в дійсності притаманних відчуттям, енергії, душевним хвилюванням і психічним поривам. Вона є основою впевненості у динамічній людській здатності – як реальної, так і потенційної, – діяти сві-

домо під час конкретних практик чи при активному посередництві (*mediation*); у якостях людської свідомості та в тому, як вона може бути у майбутньому розвинута з допомоги здійснення і застосування життєвих сил. Символічну креативність можна розглядати як приблизно еквівалентну тому, що всебічно й інклюзивно поняття прямих мистецтв може в себе включати (на противагу, звісно ж, теперішній винятковості “мистецтва”). Символічна креативність може бути індивідуальною та/чи колективною. Вона трансформує те, що забезпечує та допомагає виробляти специфічні форми людської ідентичності та здатності. Бути людиною – людське буття – означає бути креативним у сенсі перероблення світу для себе, як ми створюємо та шукаємо своє місце й ідентичність» [14, 284]. З наведених цитат можна зробити висновок, що символічна креативність є чинником самоактуалізації (самореалізації) особистості через створення значень і смислів, знаків і символів, способів їх розуміння та способів маніпулювання ними.

Тут треба зробити відступ від основного переказу концепції П. Віліса та зробити декілька зауважень. Перше зауваження стосується тих, хто займається символічною креативністю. Річ у тому, що П. Віліс у жоден спосіб не позначає тих, хто бере участь у символічній креативності, – зрозуміло, що це роблять люди. Проте у Д. Гезмондалша для позначення тих, хто залучений до символічної креативності, є спеціальне поняття: «творець символів» (*symbol creator*) [3, 426]. Використання цього поняття може бути корисним у тих випадках, коли треба підкреслити, що мова йде не просто про людей, а про тих, хто бере участь у символічній креативності.

Друге зауваження стосується самоактуалізації особистості. Самоактуалізація особистості може здійснюватися не лише завдяки символічній креативності, тобто створенню символів, але і завдяки символічному споживанню, тобто споживанню символів і знаків, значень і смислів, способів їх сприймати та розуміти. Символічне споживання виявляється не менш важливим, ніж символічна креативність, тому що символи та смисли для когось створюються.

Більше того, здатність і вміння споживати символи та смисли є також необхідним чинником для формування і вираження людської ідентичності, тому що людина здатна обирати, що вважати символом або смислом.

З другого зауваження випливає третє: по суті, символічна креативність і символічне споживання утворюють символічний обмін, тому що завжди під час комунікації є той, хто виробляє символи та смисли (комунікант), і той, хто споживає символи та смисли (комунікат). Причому тут дійсно здійснюється символічний обмін, тому що споживачеві так чи так потрібно включатися до символічної креативності, щоб розшифрувати символічне послання творця символів; споживач символів водночас є приймачем символів і смислів та творцем символів і смислів, бо він не завжди здатен точно відтворити символи й смисли, створені творцем символів.

Нарешті, четверте зауваження: у дійсності символічна креативність (як і символічне споживання, і символічний обмін, точніше – здатність до нього) – це сутність і здатність людини; вона робить можливою дієвість (дієву силу) мови, активного тіла та драми. У випадку мови символічна креативність дозволяє її використання як системи знаків і символів у конкретних ситуаціях (у термінології швейцарського лінгвіста Фердинанда де Соссюра це називається «мовленням», тобто конкретним використанням мови як знакової системи). Цей момент дуже важливий, адже дозволяє побачити, що символічні ресурсами, – це насправді системи знаків і символів, із яких у потрібний момент вибираються та використовуються ті чи ті знаки та символи для створення чи підтримки смислів, а символічна креативність – це конкретне використання цих знаків і символів і кінцевий результат. Тут можна провести таку аналогію: мова, активне тіло та драма – це синтаксис (звід правил, відповідно до яких робиться групування знаків і символів) і семантика (набір можливих значень знаків і символів), а символічна креативність – це прагматика (те, як у конкретних ситуаціях той чи той користувач створює знакові чи символічні ситуації відповідно до чинних правил групування знаків, виводячи на перший план кон-

кретне значення того чи того знака та, таким чином, утворюючи смисл). Отож, символічна креативність – це прагматична здатність, здатність до прагматики, сама собою здатність до дії.

Для Віліса було важливим розрізнення між «символічною креативністю» та «мистецтвом». Він уважав, що «ті, хто акцентує свою увагу на окремоті, піднесеності та зразковості (*quintessential*) “мистецтва”, насправді приймає та заохочує безглуздо вульгарний матеріалістичний погляд на повсякденне життя. Вони протиставляють свій погляд погляду “уявного” (*the imaginative*). Тому вони дивляться на повсякденне життя як на культурну пустелю. Уявлений символічний дефіцит (*the imagined symbolic deficit*) повсякденного життя у такому випадку, зі свого боку, відновлюється за допомогою звернення до безпричинного “уявного царства”, до “непотрібних речей”, до “мистецтва заради мистецтва”, до “соціальної надмірності”. Однак це не лише замкнено на самому собі, воно ще й нескладно. Це все одно, що намагатися змусити час рухатися швидше з допомоги прискорювання годинника. “Мистецтво” – це лише одна з галузей якісної символічної діяльності, один відсоток тих трансцендентальних цінностей, які оберігають людство. У той час, коли повсякденне життя вивільняється з допомоги її символічності, “мистецтво” гротескно набрякає, доки його пори пропускають чисту уяву (*imagination*). І лише від “мистецтва” може сходити культурна місія у банальність (*the humdrum*), приречена спроба врятувати маси. Ще раз: мистецтво виробляє культуру. Символічна культура починається, але не закінчується, в окремих артефактах. Уявне само собою легітимне» [14, 284]. Для Віліса було важливим, що уявне не є далеким від повсякденного життя, воно не залежить від вільного «мистецтва» [14, 284]. Уявне є «частиною “необхідності” повсякденної символічної та комунікативної роботи» [14, 284].

Віліс мав обережне та певною мірою марксистське розуміння поняття «мистецтво», тому що «мистецтво» мало справу з красою як якістю речей, а не з красою як якістю життєвої символічної діяльності (*living symbolic activities*) [14, 290]. Саме бачення краси

як якості речей робить «мистецтво» замкненою автономною галуззю, мабуть, яка формується експертами (мистецтвознавцями, знавцями чи критиками мистецтва) та потребує специфічного сприйняття творів мистецтва, яке має назву «смак», і тому здається занадто претензійною (звідси та пихата елітарна місія мистецтва з ушляхетнювання, освічення з допомоги прилучання до прекрасного та зі спасіння мас). Таке бачення «мистецтва» потребує особливої естетики. Починаючи з XVIII ст., поняття «мистецтво» й «естетика» розглядалися разом: під «мистецтвом» розумілися престижні, елітарні художні твори, а під «естетикою» – унікальний стан сприйняття цих творів [5, 43; 6; 11].

Мабуть, Віліс чудово розумів, що якщо мистецтво має свою естетику, то символічна креативність теж повинна мати свою. Тому він увів до обігу словосполучення «grounded aesthetics» «обґрунтована естетика». Віліс виходив з того, що «символічна креативність» «є абстрактним поняття, яке позначає людську здатність майже загальною. Вона існує, однак, у контекстах і, зокрема, в чуттєвих життєвих процесах (*sensuous living processes*). Для того, щоб ідентифікувати відокремлену динаміку символічної діяльності та трансформацію в конкретно названі ситуації, ми пропонуємо термін “обґрунтована естетика”» [14, 289 – 290]. Далі Віліс пояснив, що обґрунтована естетика – це «креативний (= творчий, *creative*) елемент у процесі, з допомоги якого смисли (*meanings*) приписуються символам і практикам і в якому символи та практики вибираються, перевибираються, висуваються на перший план і перегруповуються для того, щоб резонувати у подальшому з прийнятими відокремленими смислами. Така динаміка емоційна, але й пізнавальна (*cognitive*). Естетик існує стільки, скільки існує засад для них та їхньої роботи. Обґрунтована естетика – це дріжджі звичайної культури» [14, 290]. Обґрунтована естетика була потрібна Вілісу для того, щоб підкреслити, що символічна креативність відноситься до того, що Віліс сам називає «звичайною культурою» (*common culture*), у той час, коли мистецтво, пов’язане з «традиційною» естетикою, стосується до того, що Віліс називає «незвичайною культурою»

(*uncommon culture*) [14, 290]. Обґрунтована естетика – це конкретне сприйняття в конкретних ситуаціях реалізації символічної креативності. На відміну від мистецтва, символічна креативність не потребує заздалегідь заданої естетики, тобто заздалегідь сформованого сприйняття: «традиційна» естетика заздалегідь формує сприйняття твору мистецтва, – власне, завдяки цьому дещо і сприймається як твір мистецтва, а символічна креативність цього не потребує, – обґрунтована естетика має ситуаційний характер.

У зв'язку зі сказаним, виникає потреба прояснити, що Віліс розумів під поняттям «культура». За Вілісом, «культура» «позначає матеріально-символічні зразки (*materially symbolic patterns*) та пов'язані з ними практики людського смислу (*human meaning*), що виробляється в контексті, який не може бути зведений до відображення чогось іншого (*a reflex of something else*) – індивідуальної психології, “дискурсів” чи економіки» [15, 145]. Ось ці «матеріально-символічні зразки» дають припустити, що культура, насправді, це поєднання необхідної фізичної та символічної роботи, яка включає символічні ресурси та практики (мова, активне тіло, драма) та символічну креативність. Власне, це і є звичайна культура, тобто культура у найширшому сенсі цього слова. Мистецтво же має справу з незвичайною культурою, тобто з культурою у вузькому сенсі цього слова: фактично «культура» тут виявляється синонімом слова «мистецтво».

Віліс не обмежувався лише розкриттям змісту понять, які він сам же і створив. Він також намагався показати, що конкретно необхідна символічна робота та символічна креативність виробляють. Віліс виокремив три головні продукти необхідної символічної роботи та символічної креативності: «Перше та найбільш значуще це – те, що вони < необхідна символічна робота та символічна креативність. – *вставка моя.* – *К. Р.*> виробляють і відтворюють індивідуальні ідентичності – хто та що таке “Я” та ким і чим “Я” може стати» [14, 285]. Це уможлиблюється саме завдяки тому, що людина проробляє надзвичайну символічну роботу з допомоги

символічної креативності в процесі зіставлення «Я» з «Іншим» і відрізнення «Я» від «Іншого» [14, 285].

Другий продукт: «Символічна робота та креативність розміщують ідентичності серед великого цілого. Ідентичності не стоять окремо над історією чи поза історією. Вони співвіднесені у часі, просторі та речах. Це – символічна робота та креативність, які реалізують структурований колективізм індивідів так само, як їхні відмінності, які реалізують матеріальність контексту так само, як свій власний символізм» [14, 285]. Цим великим цілим можуть виступати раса, клас, гендер, вік тощо, взагалі соціальні групи, спільноти та суспільство в цілому.

І, нарешті, «третє, й останнє, символічна робота й особливо креативність розробляють і встановлюють наші активні почуття наших особистих життєвих можливостей, своїх здібностей, те, як вони можуть бути застосовані в культурному світі. Це – те, що робить діяльність та ідентичність минуцями та суто людськими. Це – динамічна та, тому, скріпна частина ідентичності. Це, на хвилиночку, очікування можливості застосування своїх здібностей у світі, щоб змінити його. Це – людська впевненість у майбутньому, в тому, що спільності можуть формуватися, незважаючи на розбіжності, а зразки поведінки (*patterns*) – незважаючи на відсутність кореляцій. Це – те, що уможливорює судження про те, хто друг, а хто – ворог; коли говорити, а коли – мовчати; коли йти, а коли – стояти. Однак це також пов'язано з формуванням (і сприяє цьому) взагалі стилів міркування, які передвіщають знаходження смислу життя особисто для тебе. Це також культурний смисл символічних форм – мов, образів, музики, стрижок, стилів, одягу – “труда”, найбільш економічно вигідного та креативного. Почуття культурної обізнаності про свої здібності та можливості – це те, що пов'язує “Я” з іншими та зі світом взагалі» [14, 285].

Як можна бачити, важливість необхідної символічної роботи, як і символічної креативності, полягає у тому, що саме завдяки їй формується людська ідентичність, її причетність до стосунків з

іншими ідентичностями та її поведінка в моменти взаємовідносин з іншими ідентичностями.

Висновки. Культура – це поєднання необхідної фізичної та символічної роботи повсякденної людської діяльності. Необхідна фізична робота, насправді, є виробництвом матеріальних об'єктів людської культури. Необхідна символічна робота – це природна потреба та необхідність людини виробляти та використовувати знаки/символи та значення/сенси; це необхідний символічний супровід фізичної роботи + виробництво ідентичностей і взаємовідносин між ними. Необхідна символічна робота як свої символічні ресурси («сировина») та практики («інструментів») використовує мову, активне тіло та драму (драматургію). Використання мови, активного тіла та драми уможливлується завдяки символічній креативності, тобто здібності людини виробляти та використовувати знаки/символи та значення/сенси взагалі. Певною мірою символічна креативність виявляється подібною до мистецтва. Лише символічна креативність має більш загальний і універсальний характер і бере участь у виробництві культури загалом; мистецтво виробляє свою, автономну культуру, яка є частиною культури взагалі. Так само, як мистецтво, символічна креативність потребує власної естетики – обґрунтованої естетики, яка, на відміну від «традиційної» естетики, не формує сприйняття твору мистецтва заздалегідь, а має ситуаційний характер (формується безпосередньо в конкретних життєвих ситуаціях).

Література

1. Боровинская Д.Н. Экономические и культурные основания креативности / Дарья Николаевна Боровинская // Вестник Томского государственного университета. – 2014. – № 388. – С. 47 – 53.

2. Пархоменко И.И. Экономика культуры как предметная область исследования практической культурологии / И.И. Пархоменко // Гілея : науковий вісник. – 2015. – № 95. – С. 205 – 209.

3. Хезмондалш Д. Культурные индустрии / Дэвид Хезмондалш ; пер. с англ. И. Кушнарёвой. – М. : Изд. Дом Высшей школы экономики, 2014. – 456 с. – (Исследования культуры).

4. Bennett A. Researching Youth Culture and Popular Music: a Methodological Critique / Andy Bennett // *The British Journal of Sociology*. – Vol. 53. – 2002. – № 3. – P. 451 – 466.

5. Brown S., Dissanayake E. The Arts are more than Aesthetics: Neuroaesthetics as Narrow Aesthetics / Steven Brown, Ellen Dissanayake // *Neuroaesthetics: Foundations and Frontiers in Aesthetics* / ed. M. Skov, O. Vartanian. – Austin : Baywood Publishing Company, 2009. – P. 43 – 57. – (Foundations and Frontiers in Aesthetics).

6. Davies S. The philosophy of art / Stephen Davies. – Malden, MA : Blackwell, 2006. – 252 p.

7. Elliot R. Symbolic Meaning and Postmodern Consumer Culture / Richard Elliot // *Rethinking Marketing: Towards Critical Marketing Accountings* / ed. D. Brownlie, M. Saren, R. Wensley, R. Whittington. – London : SAGE Publications LTD, 1999. – P. 112 – 125.

8. Glăveanu V.P. Creativity as Cultural Participation / Vlad Petre Glăveanu // *Journal for the Theory of Social Behaviour*. – Vol. 41. – 2011. – № 1. – P. 48 – 67.

9. Hesmondhalgh D. Cultural Industries / David Hesmondhalgh. – Thousand Oaks : SAGE Publications Ltd., 2012. – 480 p.

10. Jackson P. Towards a Cultural Politics of Consumption / Peter Jackson // *Mapping the Futures: Local Cultures, Global Change* / ed. J. Bird, B. Curtis, T. Putnam, L. Tickner. – London, New York : Routledge, 1993. – P. 207 – 228.

11. Shiner L. The invention of art: A cultural history / Larry Shiner. – Chicago : University of Chicago Press, 2001. – 352 p.

12. Thurlow C. Determined Creativity: Language Play, Vernacular Practice and New Media Discourse / Crispin Thurlow // *Discourse and Creativity* / ed. R. Jones. – London, New York : Routledge, 2014. – P. 169 – 190.

13. Willis P. Common Culture: Symbolic Work at Play in the Everyday Cultures of the Young / Paul Willis. – Boulder : Westview Press, 1990. – 165 p.

14. Willis P. Symbolic Creativity / Paul Willis // *The Everyday Life Reader* / ed. B. Highmore. – London, New York : Routledge, 2002. – P. 282 – 292.

15. Willis P. Twenty-Five Years on: Old Books, New Times / Paul Willis // *Learning to Labor in New Times* / ed. N. Dolby, G. Dimitriadis, P. Willis. – New York, London : Routledge Falmer, 2004. – P. 144 – 168.

Райхерт Константин. Концепция необходимой символической работы П. Уиллиса. Согласно П. Уиллису культура – это сочетание необходимой физической и символической работы повседневной человеческой деятельности. Необходимая физическая работа, по сути, это производство материальных объектов человеческой культуры. Необходимая символическая работа – это естественная потребность и необходимость человека производить и использовать знаки и символы и значения и смыслы. Необходимая сим-

волическая работа – это необходимое символической сопровождение физической работы + производство идентичностей и взаимоотношений между ними.

Ключевые слова: символическая работа, символическая креативность, искусство, культура, эстетика.

Raykhert Konstyantyn. P. Willis' Conception of Necessary Symbolic Work. According to P. Willis culture is a combination of necessary physical and symbolic work of everyday human activity. In fact, the necessary physical work lies in producing material things of human culture. The necessary symbolic work is a natural need and person's necessity to product and use signs, symbols and meanings as well as necessary follow-through of physical work plus production of identities and mutual relations between them.

Key words: symbolic work, symbolic creativity, art, culture, aesthetics.

УДК 141.319.8

Ф 43

Галина ФЕСЕНКО

ЛАНДШАФТИ ПАМ'ЯТІ У МІСЬКОМУ ПРОСТОРИ: КУЛЬТУРФІЛОСОФСЬКИЙ ДИСКУРС

Статтю присвячено філософському осмисленню «культурної територіальності» міста. Проаналізовано культурний ландшафт міста крізь призму мнемотехнічних топосів. Пропонується нове розв'язання проблеми ідентифікації міських просторів в урбаністиці через експлікацію меморіальних практик (місць пам'яті). Окреслюються культурні параметри міського простору на основі концепції «культурної пам'яті». Обґрунтовано евристичні можливості неомеморіалістичної парадигми для урбаністики.

Ключові слова: топос, коммеморація, культура пам'яті, міський ландшафт, культурна спадщина.

Постановка проблеми. Міста утворюють безліч вимірів (політичних, соціальних, мистецьких тощо), які знаходять своє відображення у різноманітних просторових формах. Зокрема, своєрідний меморіальний ландшафт, що утворюється завдяки «пам'ятним місцям». Меморіальний контекст різноманітних форм «втілених просторів» історії міста є важливим чинником окреслення культурної ідентичності міста. Через особливі взаємозв'язки пам'яті та ідентичності, місто і його урбан-тканини відіграють важливу роль у формуванні колективних ідентичностей. Через рухливість кордонів між минулим і сьогоденням актуальними для урбаністики стають звернення до ціннісних культурно-історичних смислів міста та

своєрідне перетлумачення простору. У фокусі уваги урбаністів перебувають й питання певної «ревізії пам'яті», виявлення актуальної історії/пам'яті у ландшафті міста. Це, зі свого боку, породжує нові ракурси гуманітарних дискусій про часо-простір «культурного ландшафту» та потребує культурфілософської концептуалізації. Актуальності набувають епістемологічні розвідки «пам'ятного ландшафту», бо саме вибудовування пам'яті міста дає можливість доторкнутися до його смислоутворювальних форм.

Утім у вітчизняній культурфілософії дотепер недостатньо приділено уваги осмисленню нових підходів до розгляду «ландшафтного» виміру міських просторів й досі підтримується культурний холізм, що був властивий індустріальній концепції міста. Поодинокими залишаються розвідки міста як «спільного продукту» вчора і сьогодні, зокрема новим дослідницьким завданням для вітчизняної гуманітаристики є питання мнемотехнічності міських топосів.

«Ландшафтні» дискурси міста набувають значимості не тільки на теоретико-методологічному рівні, а й у зв'язку із важливими практичними завданнями. Оскільки суспільство є тим, що пам'ятає про себе, то актуальними для теперішньої України стають, зокрема, культурні реконструкції міських просторів. «Культурні ландшафти» українських міст потребують оновлення відповідно до трансформації локальної, національної ідентичності. Зокрема, існує нагальна потреба у розробці відповідних концептуальних підходів до формування місць пам'яті. Набувають необхідності переосмислення наявних репрезентацій історії та колективної пам'яті, а також обґрунтування рішень місцевих громад щодо культурно-історичної спадщини, формування іміджу міських ландшафтів та перетворення їх на «символічний капітал» (за П'єром Бурдьє).

Аналіз останніх досліджень і публікацій засвідчив, що проблема культурно-історичних просторів практично не розроблена у вітчизняних філософсько-урбаністичних дослідженнях. Та й для західноєвропейської дослідницької традиції ця тема є відносно новою. Моніка Спірідон відзначає, що у культурології за останні десятиліття відбулися методологічні зрушення: від традиційної

уваги до часу та його аналітичних характеристик до просторової феноменології [13]. У дискусіях щодо культурної, соціальної ідентичності усе частіше оперують категоріями: «місце», «ландшафт», «топографія», «мапування», «локація» тощо. Дослідниками пропонується терміном «культурна територіальність», що працює на концептуальному перехресті, де культурно оцінюється простір. Одним із перших прихильників такого підходу був Анрі Лефевр, який змінював традиційну опозицію «простору» й «ментальності».

Завдяки такому методологічному баченню у культурній урбаністиці відбувається вихід у міждисциплінарну артикуляцію антропології, філософії, соціології та ін. Розуміння міських просторів через архітектуру, планування, дизайн дає змогу культурфілософам розширити власний концептуальний інструментарій, що враховує специфічність виміру. Місто, його архітектурно-просторові форми, стають предметом політики ідентичності та пам'яті, їх «міцями пам'яті».

До пам'яті, локалізованій в окремому місці, і такій, що «значно виходить за межі людської пам'яті» [1, 317], дослідники почали активно звертатися у 80-х рр. ХХ ст. Саме у той період формується Memory Studies, що зацікавилися тематикою колективної пам'яті через зміну політичних і культурних кордонів у всьому світі [6, 17 – 18]. У концепції культурної пам'яті (Алейда та Ян Ассман) зазначається, що міські топоси можуть постати чужими, загубленими у вирі історії, й водночас можуть «ожити» у вимірі пам'яті, пригадавши те, що забрав і зруйнував час. На значимості концепту «місце пам'яті» (мнемотоп), через згасання живих традицій у сучасному суспільстві, наголошує П'єр Нора [4]. У фокусі культурної пам'яті – не окремі автобіографічні спогади, а ставлення до минулого, яке спільно формується великими групами людей (наприклад, міською громадою), на такій часовій відстані від минулих подій, що не мають особистих спогадів про них. За Астрід Ерл, «культурна пам'ять» визначає взаємодію минулого і сьогодення в соціально-культурних контекстах» [11, 2].

Завдяки такій дослідницькій позиції щодо особливостей конструювання меморіального простору, історико-культурний ландшафт міста стає об'єктом спеціальної уваги істориків, літературознавців, культурологів, культур-антропологів та ін. Так, у світлі філософії простору Патрік Гаттон розглядає «місце» як «частину ідентичності суб'єкта, який запам'ятовує» [9, 160 – 167]. Моріс Галльбвахс окреслив «механізми запам'ятовування», досліджуючи взаємозв'язки колективної та історичної пам'яті [8]. Для нього важливою стає комеморація (створення спільних спогадів), способи, за допомогою яких у суспільстві зберігається пам'ять про минуле. Важливо, що соціальна пам'ять міста у концепції міської комеморації відкриває епістемологічні перспективи для висвітлення культурних практик ландшафтного запам'ятовування. Адже у міських топосах не лише містяться образи індивідуальної та колективної пам'яті, а закодована та культурна інформація. Російська дослідниця І. Соломіна, оперуючи терміном «соціальна пам'ять міста» як невід'ємним елементом будь-якого суспільства та його культури, експлікує досліджувану проблематику на конкретну локацію (місто Самара), у якій втілюються різні форми запам'ятовування та забуття [7, 163]. У вітчизняних дослідженнях простір пам'яті осмислюється Л. Буряк [2], А. Киридон [3], Б. Полярушем [5], Б. Черкесом [10]. Проте й дотепер проблема тегоу-просторів залишається недостатньо дослідженою. Актуальними залишаються теоретичні розвідки з включення параметрів культури пам'яті до філософії міста.

Метою пропонованого дослідження є філософське осмислення простору міста в концептуальних параметрах культури пам'яті. Для досягнення поставленої мети пропонується розв'язати такі **завдання**: по-перше, проаналізувати культурний ландшафт міста крізь призму мнемотехнічних топосів; по-друге, окреслити можливі «координати присутності» пам'яті у просторі міста.

Осмислення культури міста як специфічної просторової локації, потребує спеціальної уваги до різноманітних способів буття і «становлення разом», у яких «розміщуються» як особистісні, колективні смисли, так і загальнокультурні. Посилений наголос на

зв'язках суб'єкта і простору висвітлює особливості топології соціо-культурної реальності міста, у тому числі історико-культурний «масштаб присутності». Живий, екзистенційний зв'язок з минулим виявляється у пам'яті (у той час, як історія виступає простим уявленням минулого). Тому для культурного простору важливими є місця пам'яті, де відбувається своєрідне об'єднання соціальної пам'яті та історії.

Розміщення матеріальних об'єктів або їх образів у просторі є традиційним виявом мнемотехніки. Французький культуролог П'єр Нора констатує згасання живих традицій у сучасному суспільстві, де залишилися лише релікти («архівні форми») пам'яті, які можна віднайти у незвичних для повсякденного життя «ізолюваних місцях» (ці місця є останніми втіленнями меморіальної свідомості). Такими ізолюваними місцями є «пам'ятники», «музеї», «заповідники». Вони можуть «випадати» з живих структур культурно-історичної пам'яті, можуть перестати бути основою «живої пам'яті» локальної спільноти [4].

Місця пам'яті необхідні для кожного суспільства і культури, зокрема, через суспільну потребу «жити згідно з власною історією». Це «ті місця, в яких ніби зосередилася локальна, національна пам'ять. Місця пам'яті відрізняються за символічним потенціалом. Це означає, що саме місце пам'яті є знаком чогось, що стоїть за ним, вказує на певну історичну подію, поняття або предмет і символізує його, стаючи його конвенціональним знаком для певної спільноти. Отже, міський ландшафт включає пам'ять у вигляді культурно-історичних об'єктів, що узагальнюють пам'ять про певні групи чи окремих осіб, а також спогади про певні події та періоди. Дуже часто сама місцевість, де розміщується знак (пам'ятник), може бути простором пам'яті культури.

Міський простір, формуючись під впливом різноманітних життєвих форм культури, записує еволюцію своєї ідентичності і водночас набуває значення спадщини. Процеси збереження спадщини демонструють різні стратегії: від захисту міських історичних будівель та їхнього середовища на основі естетичних цінностей

до захисту усіх історичних міських ареалів культурного значення, монументального і немонументального походження, що ґрунтується на соціально-культурній цінності місця [12].

У модерністських візіях культурно-історичний ландшафт міста постає специфічною універсальною реальністю «об'єктно значимою для усіх». Для модерного міста властива традиційна практика культурного збереження, передовсім архітектурних пам'яток міста. Сьогодні є розуміння того, що для збереження культурної ідентичності міста потрібен ширший підхід до міських цінностей та їх ідентифікації. Йдеться про естетичні, історичні, наукові, соціальні чи духовні цінності для минулих, нинішніх чи майбутніх поколінь [12]. Культурне значення може виявлятися у самому місці, його структурі, середовищі, способі використання, асоціаціях, смислових аспектах, архівах, сполучених місцях і предметах. Місця можуть становити коло різних цінностей для окремих осіб і груп людей. [12, 6]. Такі місця включають не тільки місця географічні (пам'ятники, музеї), але також події (фестивалі, річниці, святкування). Саме тому формується підхід, що зміщує акцент з монументальної архітектури на збереження міських цінностей, які покладені в життя міста.

Варто зазначити, що пам'ятники, які встановлюються в певних місцях, є завершальним елементом не тільки ландшафту, а й сенсу, який сконцентрований в пам'ятнику. Наприклад, публічний простір міста часто привласнюється пам'яттю про «великих людей» різних епох. Водночас минуле не дає себе «законсервувати», воно постійно опосередковується теперішнім. Те, як відбувається це опосередкування теперішнім, є виявом духовних потреб та інтелектуального потенціалу сучасності. Культурно-історичний ландшафт стає об'єктом переосмислення (у т.ч. «героїв» та «антигероїв»), що впливає на оцінювання культурної спадщини у часі та просторі, у потоці культурної свідомості.

Одна з культур-філософських проблем – як пам'ять буде сприйнята і як вона «працює» у міському ландшафті, який режим її темпоральної взаємодії. Німецький культуролог Алейда Ассман

пропонує такі поняття культурної пам'яті, як накопичувальна (простір «невикористаних» спогадів, не пов'язаних із сучасністю) та функціональна (аксіологічна спрямована, така, що породжує смисл і орієнтована на майбутнє) [1, 144 – 154]. Авторка пропонує розглядати ці моделі як «переднє» та «заднє» тло, де накопичувальна, латентна пам'ять постає заднім тлом і водночас резервуаром майбутньої пам'яті, живої, функціональної, де народжуються змісти та (де)конструюються значення, формуються ідентичності, утворюються цінності і орієнтири. Місця часто є «німими свідками» минулих подій й треба змусити їх заговорити та повернути їм втрачений голос [1, 330].

Отже, культура пам'яті в системі міських просторів не зводиться до здатності матеріального зберігання, а й відтворення минулого досвіду. «Новий тип історичного простору», що перебуває у світі, що швидко змінюється, не може бути акцентований на минулому. Центральною функцією пам'яті стає просторово-часова (хронотопна) організація внутрішнього світу людини, координація з динамікою смислів, цілей, які розгортаються в актуальному, реальному просторі і часі.

Тоді місто постає не застиглим історико-культурним ландшафтом, а динамічною структурою. Мовиться про конструювання метогу-параметрів міських просторів, у яких можливо бути. Розвиток міського середовища може виглядати як наповнення його новими культурними цінностями. У часи історичних випробувань спостерігається й радикальне відокремлення, відчуження від домінуючого «меморіалу». Постає проблема граничності просторів в історико-архітектурних інтерпретаціях [10]. «Міські пейзажі пам'яті» у часи історичних зламів можуть постати «німі свідки» травматичного та насильницького минулого. Так, меморіали антигероїв стають небезпечною територією, джерелом семантичного насильства. Воно може виявлятися у графіті як виду соціальної практики й в умисному знищенні об'єктів спадщини (стирання пам'яті).

Донедавна традиційна практика збереження міської спадщини зосереджена головню, а іноді й винятково, на архітектурних па-

м'ятках міста. Сучасний підхід до міста, на відміну від традиційного, визначається як «чутливий місце-орієнтований» (responsive place-oriented), що виходить за рамки універсальних орієнтирів, і не обов'язково шукає «матеріального свідка». Наголошується, що цінність міської спадщини може визначатися чимось, що знаходиться в процесі старіння [12]. Містяни спостерігають за тим, як речі (історичні події) змінюють пам'ять. Актуальним залишається розуміння реальності як те, що «є» і реальності як те, що «було». Міський ландшафт, презентуючи виміри минулого часу, має бути здатен утворювати платформу для ревіталізації життєвих просторів, визначаючи смислові структури, «історичні коди» буття. У такій перспективі «культурна рамка» міста набуває конкретних обрисів.

Висновки. Проведений філософсько-урбаністичний аналіз засвідчив, що культурний вимір міста відзначається своєрідністю просторових форм. Меморіальний простір може бути ідентифікованим через окреслення різноманітної взаємодії між минулим та теперішнім, оскільки минуле не дає себе «законсервувати» та постійно опосередковується теперішнім. Те, як відбувається це опосередкування теперішнім, є виявом духовних потреб, інтелектуального потенціалу (тобто культури) сучасної спільноти міст. У такому сенсі культурно-історичний ландшафт міста є результатом генерації не лише певної інформації, а й форм пам'яті.

Культурфілософське відтворення мему-моделей простору міста, на нашу думку, потребує подальшого поглибленого дослідження просторових зв'язків. *Перспективи подальших розвідок* можуть бути пов'язані з осмисленням Мему-континууму міста в рамках комунікативної парадигми (як місце, діалогу, партисипативності, творення культурного капіталу).

Література

1. Ассман А. Простори спогаду. Форми та трансформації культурної пам'яті / Алейка Ассман ; пер. з нім. К. Дмитренко, Л. Доронічева, О. Юдін. – К. : Ніка-Центр, 2012. – 437 с. – (Серія «Зміни парадигми»; Вип. 15).
2. Буряк Л.І. Пам'ять у культурному просторі міста (київський контекст) / Л.І. Буряк // Національна та історична пам'ять : збірник наукових праць. – К. : Пріоритети, 2013. – Вип. 8. – С. 94 – 102.

3. Киридон А.М. Простір пам'яті: експлікація поняття / А.М. Киридон // Національна та історична пам'ять : збірник наукових праць. – К. : Пріоритети. – Вип. 8. – С. 25 – 32.
4. Нора П. Теперішнє, нація, пам'ять / П'єр Нора ; пер. з франц. А. Рєпи. – К. : ТОВ Видавництво «Кліо», 2014. – 272 с.
5. Поляруш Б. Людина та міський простір: наслідки взаємотворення / Б. Поляруш // Вісник Львівського університету. Сер. Філософсько-політологічні студії. – 2013. – Вип. 3. – С. 55 – 62.
6. Сарапіна Є.В. Пам'ять-слід: зворотний бік політики пам'яті / Є.В. Сарапіна // Наукові записки НаУКМА. – Т. 140. Теорія та історія культури. – К. : НУКМА, 2013. – С. 16 – 19.
7. Соломина И.Ю. Социальная память города: формы запоминания и забвения / И.Ю. Соломина // Город и время : в 2 т. – Т. 1 : Международный научный альманах «Life sciences». – Самара : Самарское книжное издательство, 2012. – 208 с. – С. 162 – 167.
8. Хальбвакс М. Коллективная и историческая память [Электронный ресурс] / М. Хальбвакс // Неприкосновенный запас. – 2005. – № 2 – 3 (40 – 41). – Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ha2.html>
9. Хаттон П. История как искусство памяти / П. Хаттон ; пер. с англ. В.Ю. Быстрова. – СПб. : Владимир Даль, 2003. – 424 с.
10. Черкес Б.С. Національна ідентичність в архітектурі громадських центрів столичних міст в умовах ідеологічної детермінації : дис. ... д-ра архіт. : 18.00.01 – теорія архітектури, реставрація пам'яток архітектури / Богдан Черкес. – К., 2006. – 402 с.
11. Cultural Memory: an International and Interdisciplinary Handbook / edited by Erll Astrid, Nunning Ansgar. – Berlin : Walter de Gruyter GmbH & Co, 2008. – 441 p. – (Media and Cultural Memory).
12. Recommendation on the Historic Urban Landscape, adopted by the General Conference at its 36th session Paris, 10 November 2011 [Electronic recourse] / United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization. – 55 p. – Mode access : <http://www.historicurbanlandscape.com/themes/196/userfiles/download/2014/3/31/3ptdwdson3eihfb.pdf>.
13. Spiridon M. Spaces of Memory: The City-Text [Electronic recourse] / Monica Spiridon. – Mode access : http://www2.lingue.unibo.it/acume/sb/Spiridon_Spaces_of_Memory.htm.

Фесенко Галина. Ландшафты памяти в городском пространстве: культурфилософский дискурс. Статья посвящена философскому осмыслению «культурной территориальности» города. Проанализирован культурный ландшафт города сквозь призму мнемотехнических топосов. Предлагается новое решение проблемы идентификации городских пространств в урбанистике через экс-

пликацию мемориальных практик (мест памяти). Выявляются культурные параметры городского пространства на основе концепции «культурной памяти». Обоснованы эвристические возможности неомемориалистической парадигмы для урбанистики.

Ключовые слова: топос, коммеморация, культура памяти, городской ландшафт, культурное наследие.

Fesenko Halyna. Landscapes of Memory in the Urban Space: Cultural and Philosophical Discourse. The article is devoted to the philosophical reflection of the city «cultural territoriality». The city cultural landscape through a prism of mnemotechnical toposes is analyzed, the new solution to the problem of urban spaces identification in the urban studies through the explication of memorial practices (memory locations) is proposed. The cultural parameters of the urban space based on the concept of «cultural memory» have been identified. Heuristic means of the neomemorialistic paradigm for the urban studies are pointed out.

Key words: topos, commemoration, the culture of memory, urban landscape, cultural heritage.

УДК 1(091) «19»

К 56

Юлія КОВАЛЬЧУК

ПОНЯТТЯ ШЛЮБУ У ЛЮБОВНОМУ ДИСКУРСІ СЬОРЕНА К'ЄРКЕТОРА

У статті здійснюється філософський аналіз поняття шлюбу в творчій спадщині данського релігійного мислителя – Сьорена К'єркегора. Розглянуто діалектичний характер любові, за якого вона мислиться як єдність свободи і обов'язку, особливого і загального, минулого і вічного. У контексті шлюбної проблематики досліджується диференціація любові на три види: рефлектуюча, романтична, подружня. Через призму естетичного та етичного начал, здійснено розгляд «першої любові».

Ключові слова: любов, шлюб, перша любов, естетична стадія, етичне та релігійне начала, рефлектуюча любов.

Постановка проблеми. Актуальність любовної проблематики, а тим більше шлюбної тематики, сьогодні очевидна: ХХІ ст., що має досвід війн, екологічних катастроф, масових терористичних актів, зазнало «дефіциту» любові. Можна із впевненістю констатувати, що таке звичне, усталене для нас слово, як «любов», не має підстав для свого розуміння у сьогоденні. Любовна максима редукується, знецінюється, стає дешевим доступним товаром, запаморочливим пристрасним інстинктом, що не має метафізичного підґрунтя. За таких умов шлюб мислиться як вигідне партнерство, яке має за мету вигоду, а не любов. Подружжя, що мало б стати осердям духовних цінностей, «колискою» любові, у якій плекати-

муть молоде покоління нації, стає фарсом. Важливість філософського дослідження шлюбу та подружньої любові полягає у виявленні етичного і релігійного аспектів, що відкривають духовний бік любові.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. В екзистенційній філософії дослідженню феномену любові присвятили свої творчі доробки такі філософи, як предтеча екзистенціалізму – Сьорен К'єркегор, Альбер Камю, Сімона де Бовуар, Жан-Поль Сартр, Карл Ясперс, Микола Бердяєв, Габріель Марсель, Мігель де Унамуно та інші. На любовну тематику написали праці такі відомі мислителі, як Паскаль Брюкнер, Дені де Ружмон здійснив ґрунтовне дослідження феномену любові у європейській філософії, Ален Бадью, Віктор Малахов, Олександр Бальхаус та ін. Ян Клочовський здійснив великий внесок у філософію любові своєю книгою «Філософія діалогу», у якій провів філософський аналіз над концепцією любові Франца Розенцвайга. Ксаверій Кноц описав відносини християнського подружжя у своїй праці «Секс якого не знаємо». У сфері християнської любові важливою є така праця сьогодення, як Енцикліка Венедикта XVI «Deus caritas est».

Метою статті є філософський аналіз поняття шлюбу у любовному дискурсі данського релігійного мислителя Сьорена К'єркегора, і дослідження подружньої, а також першої любові, на естетичній та етичній стадіях.

У філософській рефлексії над феноменом любові чільне місце посідає і «данський Сократ» – Сьорен К'єркегор. Філософ віртуозно відшліфовує у своїй творчості кожен грань любові, відшуковуючи у ній то естетичний, то етичний, то релігійний елементи. Любовна ситуація – ситуація К'єркегора, в якій «одичний» постає витонченим звабником, що впивається митями насолоди, або релігійним мислителем, який рефлектує над суттю любові «діючого обличчя». Ця контраверсійність яскраво виражена у структурі відомої праці Сьорена К'єркегора – «Або-або», текст якої складається із двох рівноцінних частин: філософських досліджень естетичного начала та листів к'єркегорівського Етика. «Щоденник звабника», який інте-

грований у структуру «Або-або» як складова першої частини, становить унікальне дослідження феномену любові, що розкриває поетику зваблення та еротичний горизонт чуттєвості. Йоганнес-естетик – пристрасний спокусник на кшталт Дон Жуана, любовепоклонник, сповідник ідеї першої любові, яка знаходить свою кінецьність там, де починається шлюб. Для К'єркегорівського Етика шлюб якраз стає центральною категорією у рефлексіях над феноменом любові. Щодо шлюбу Естетик завжди залишався спостерігачем, тоді як Етик стає у шлюбі «діючим обличчям», підтверджуючи квінтесенцію екзистенціалізму: не можна сповідувати істини, які є не прожитими особисто. На естетичній стадії шлюб допускається лише як момент гри, тоді як на етичній стадії він є реальною дією окремішньої індивідуальності, зберігаючи свій естетичний елемент.

Виходячи із біографічних реалій «нащадка Гамлета», шлюб і К'єркегор – «несумісні поняття», проте його творча спадщина стверджує протилежне: сторінки твору Сьорена К'єркегора «Естетична значущість шлюбу» – апологетичний лист судді Віллема, етично мотивованого одруженого чоловіка, що рефлектує над поняттям шлюбу. Не варто розцінювати «перевтілення» «данського Сократа» у суддю Віллема як маніпулятивний прийом чи літературний експеримент: апологетика шлюбу від холостяка – екзистенційний досвід індивіда, який рефлектує над різними проявами своєї екзистенції, навіть потенційними. Людина – «проект», який відбувається внаслідок вибору між такими потенціями. Звідси, і поняття шлюбу Сьорен К'єркегор розглядає крізь призму метафізики: на етичній стадії шлюб є духовним актом, що зумовлює становлення неповторної індивідуальності та єдність її з іншою неповторною індивідуальністю за участі Особи небесного порядку – Бога. На естетичній стадії шлюб не матиме жодного значення, оскільки вважатиметься лише гарною церемонією, обрядом, що є кульмінацією романтичної любові. Після цієї кульмінації, як стверджує Естетик, любов загине і будь-яке метафізичне підґрунтя втрачає сенс. Естетична стадія розглядає шлюб лише як один із різновиду союзу, в який вступають задля реалізації чітко визначеної мети.

Мета буває різною: шлюб задля виховання характеру; через дітонародження; задля набуття дому; через бажання володіти іншим; через фінансові справи. За таких обставин, одруження стає взаємовигідною угодою, а подружжя перетворюється на партнерство. Варто зауважити, що таке явище характерне і нашому сьогоденню. Шлюб, який укладається внаслідок вигоди – капітуляція любові.

У контексті шлюбної тематики Сьорен К'єркегор розрізняє такі види любові, як романтична, релігійна та рефлектуюча. Послуговуючись античною термінологією щодо феномену любові, еротична чи романтична любов, визначається як ерос, а релігійна – як агапе. Як зауважує Наталя Ісаєва, філософ мислить агапе та ерос як концентричні круги з єдиним центром, яким є вічність. Рефлектуюча любов є ексцентричним кругом, центр якого «в іншому» – раціональних та прагматичних причинах. «Релігійна любов вміщує любов еротичну, романтичну, оскільки виходить за всю можливу світову єдність» [3, 473]. Згідно із Сьореном К'єркегором, на місце романтичної приходять рефлектуюча любов, яка нейтралізує чуттєвість і залишається осторонь від релігійної любові. Рефлектуюча любов бере за осердя раціональний вибір та задоволення статевого бажання, упускаючи справжню суть феномену любові, яка є духовною, ірраціональною. Втрата безпосередності у любові зумовлює аморальність та неестетичність шлюбу. Як стверджує «данський Сократ», подружня любов, суттю якої є рефлектуюча любов – необхідність, не здатна таїти у собі всю еротичку першої любові: «... дуже багато шлюбів продовжують створюватись без відчуття цієї глибокої еротички, яка по-істині є прекрасною стороною суто людської екзистенції» [3, 474]. Еротична любов є субстанційним елементом подружньої любові, а відтак, романтична любов цілком може співіснувати зі шлюбом і шлюб є її преображенням. Оскільки істинна любов завжди несе у собі визначення вічності, а еротична любов сама у собі ще не має дійсності, то репрезентативною формою відносин між чоловіком та жінкою в еротичній любові є заручини. «Романтична любов сама по собі не знає відносин з Богом» [3, 486]. Преображенням еротичної любові, яка б була направлена на

вічність, є шлюб, що містить етичний та релігійний елемент. Такий шлюб засновується на самовіддачі.

Любов мислиться філософом як випробування особистості, як дар, для прийняття якого людина має бути готовою. Окремішній індивід повинен здолати примари сумніву, що ведуть до внутрішньосуперечливої боротьби. «Індивід бореться не проти зовнішніх ворогів, він бореться із середини самого себе, виходячи із своєї любові» [3, 581]. Пристрасні спокуси, яким радо віддається Естетик, впиваючись кожною миттю насолоди, стають випробуванням для Етика, вектор любові якого спрямований на вічність. «Шлюб дає дозріти всій душі, повідомляючи їй відчуття значущості, – а водночас, він надає їй також тягар відповідальності, від якого не можна позбутися з допомогою софістичних аргументів, оскільки тут людина дійсно любить» [3, 508]. Відповідальність та самовіддача потребують від особистості виходу із самого себе, спрямованості на іншого, що теж є неповторною екзистенцією. Естетик не спроможний розгледіти неповторність іншої екзистенції, оскільки центром Всесвіту є він сам, тоді як Етик прагне розділити із коханою людиною вічність. Любов потребує від людини показати своє справжнє обличчя, постати перед тим, кого вона кохає, такою, якою вона є: у всій відвертості та відкритості. К'єркегорівському Естетику, до обличчя якого маски приросли, це випробування не під силу. Без етичного та релігійного елементу, засновуючись на одній лише еротичній любові, шлюб знаходить своє вираження у соціальній площині, але не в метафізичній. Безперечно, любов як єдність протилежностей: чуттєвості та духовності, свободи і необхідності, відбувається у моменті «зараз», але є у вічності. Для Йоганнеса-звабника час терпіння був нестерпним, тоді як Етик через терпіння, що має протяжність у часі, утверджує свою особистість. Вірність, яка має у собі сталість і на яку присягає Етик у шлюбі, дратує Естетика, який захоплюється мужністю, що триває у моменті. Шлюб викликати у персонажа естетичної стадії пригнічення, бо подружжя любов – це буденність, яка йде «протоптаними стежками». Любов Естетика обирає ще ніким незвідані дороги, що ведуть до прис-

трасті, поезії, нових та непередбачуваних любовних пригод. Буденність шлюбу потребує терпіння та самопожертви, але прийнявши цю буденність, можна пізнати її божественність. Естетик прагне лише особливого, неповторного, зневажаючи всезагальне, нехтуючи ним, але любов – це єдність всезагального та особливого. «Що більше пронизують один одного всезагальне та особливе, то прекрасніша любов» [3, 531]. Велич якраз полягає у тому, щоб в особливому володіти всезагальним, що стає можливим лише на естетичній стадії.

Цікавого трактування набуває земна любов, яку релігійний мислитель відділяє від духовної. Земна любов, як стверджує К'єркегор, починається любов'ю до багатьох і закінчується любов'ю до однієї людини. Духовна ж любов спрямована до всіх, бо істина її полягає у любові до всіх. Земна любов може мислитись як кохання, будучи спрямованою на єдину неповторну екзистенцію у всьому Всесвіті і лише раз. «Така істина любові: вона спрямована тільки до одного і тільки раз» [3, 503]. Це твердження знівельовує усі стратегії зваблення закоханого Естетика, палкі поетизовані монологи щодо любові, оскільки справжня любов йде лише однією протоптаною стежиною один раз у житті. Шлюб не ув'язнює любов, нав'язуючи їй моногамність: люблять тільки раз, сталість апріорно закладена у любові. Як влучно стверджує Бенедикт XVI: «Образові монотеїстичного Бога відповідає моногамне одруження» [1, 19]. Безперечно, статеві відносини не корелюються із попереднім твердженням, бо їх треба розглядати на рівні інстинкту. Аналогічно і з закоханістю: протягом свого життя людина може переживати безліч закоханостей, тоді як справжня любов відбувається лише раз. Варто підкреслити, що закоханість людина переживає, а любов – відбувається. Закоханість є почуттєвим станом людини, певною невіддільністю від людської екзистенції, тоді як любов має суть сама в собі, є феноменом який існує незалежно від людини: людина або входить в нього та екзистує у ньому, або залишається осторонь, не змігши досягнути того духовного стану, у якому б розгорнулась ця апріорна даність. Звідси маємо підтвердження того, що одні люди

зустрічають та розпізнають тих, кого кохають упродовж усього життя і між ними діється справжня любов, а інші – блукають у тенетах закоханостей, самотності, чи вступають у шлюбні партнерства. Любов потребує цілковитої самовіддачі, відкритості й відвертості, як вже вище зазначалось, і якщо людина не може віддати всю себе іншому, якщо не може повідати якусь таємницю, довірившись іншому, то тоді їй краще не одружуватись: вона не вміє, або ще не готова любити всім своїм серцем. Любити істинно – любити всім своїм серцем, а любити в самому внутрішньому русі серця, згідно з Сьореном К'єркегором, – обов'язок. Обов'язок, який любляче серце здійснює у своїй свободі. Любов, будучи єдністю свободи та обов'язку, всезагального і особливого, що розуміє та приймає свою діалектику, долає парадокси. Таємниця шлюбу наповнена глибоким філософським підґрунтям, яку люблячі серця мають не пізнати, а, як вважає Бенедикт XVI, увірувати в неї.

Відтак справжня любов відбувається лише раз, і вона є першою любов'ю. «Адам і Єва зберегли любов безпосередню, першу, бо там не було кого любити» [3, 472]. У цій ситуації відсутність альтернативи у любові зумовлена зовнішніми обставинами, тоді як у подружньому житті чоловіка та жінки, які не є Адамом та Євою, відсутність альтернативи зумовлена особистісним вибором. Шлюб є виявом безповоротної любові, яка знайшла того, кого шукала. Дружина для чоловіка, як і чоловік для жінки, стає єдиним, кого вони кохали, першими і останніми один для одного. Перша любов, яку з відчаєм оплакував Естетик, кожного разу повертаючись до неї у спогаді, стає теперішнім для Етика як подружня любов, що триває у моменті «тепер» впродовж усього його життя. Перша любов, яка ніколи не набуває внутрішнього змісту, бо рухається у зовнішньому середовищі, внаслідок етичної і релігійної рішучості стає подружньою любов'ю, набуваючи можливість внутрішньої історії. «Подружня любов несе в собі апріорність, однак разом з тим, вона має і деяку внутрішню постійність, і силою цієї постійності є якраз те, що задає внутрішній закон руху, іншими словами – це рішучість» [3, 540]. Рішучість, що долає сумнів. Даючи історичну вір-

ність, одруження показує, що лише той хто любить, має істинне уявлення про те, ким він є і на що здатний. Для того, щоб проявити ту істинну вірність, як стверджує «данський Сократ», потрібне втручання волі. Окремішній індивід стає «діючим обличчям». Шлюб є завоюванням, що тягнеться усе життя, тому, першу любов можна проживати протягом усього життя якщо мислити її в якісному, а не нумеричному значенні. Відновлення першої любові стає реальною дією, за якої вона набуває своєї дійсності. Коли перша любов стає у відношення до Бога, за якого люблячі дякують Господу за один одного та свою любов, любов, яка є естетичним началом, набуває етичне і релігійне начало.

Висновки. Здійснивши філософський аналіз поняття «шлюб» у філософських рефлексіях над феноменом любові предтечі екзистенціалізму Сьорена К'єркегора, можна прийти до висновку, що подружня любов, яка містить у собі естетичне начало, потребує етичного і релігійного начал. Саме релігійне та етичне начало здійснює преображення романтичної любові у подружню любов, що наповнена внутрішнім змістом, направлена на вічність. Романтична любов, яка сягає сфери ідеального, немає у собі дійсності, а тому не може бути реальною дією. Її значущість для Естетика якраз і полягає у націленості на ідеальне: як тільки вона зануриться у буденність подружнього життя, то одразу ж втратить сенс. Можна з впевненістю констатувати, що і рефлектуюча любов, яка має раціональні та прагматичні причини, позбавлена будь-якого значення для Естетика. Його вабить перша любов – неповторне п'янке сновидіння, що приносить нову радість. Якщо перша любов не буде преображена шлюбом, то перетвориться на любов-спогад. Отож, лише набуття етичного та релігійного елемента дає можливість першій любові відбуватися знов і знов.

Тому на естетичній стадії шлюб позбавлений свого метафізичного значення і мислиться лише як угода, за якої подружжя стає партнерством. Любов і шлюб для Естетика несумісні поняття: там де починається шлюб – гине любов. Для Етика ж шлюб є великою таємницею, за якої двоє стають одним, внаслідок преобра-

ження першої любові через вінчання. Релігійний аспект відкриває містерію любові перед люблячими серцями і надає шлюбу метафізичного значення. Момент звернення тих, хто любить, до Бога, стає моментом «освячення» еросу через агапе: любов стає спрямованою на трансцендентне.

Перспективи подальших розвідок. Отримані висновки внаслідок філософського аналізу таких понять, як «шлюб» та «подружня любов» у екзистенційній філософії данського релігійного мислителя Сьорена К'єркегора, потребують подальшого дослідження у теоретичній та практичній площинах. Актуальність таких розвідок засвідчує малодослідженість філософії любові «данського Сократа» у сучасному філософському дискурсі.

Література

1. Венедикт XVI. Deus caritas est. / Венедикт XVI ; пер. с італ. З. Курдіні. – Львів : Місіонер, 2008. – 57 с.
2. Дахній А. Людина ХХ століття крізь призму філософії К'єркегора / А. Дахній // Сьорен К'єркегор і його роль в інтелектуальному житті Європи. Доповіді міжнародного семінару. Переклади. Матеріали. – Львів, 1998. – С. 25 – 30.
3. К'єркегор Сьорен. Эстетическая значимость брака / Сьорен К'єркегор // К'єркегор Сьорен. Или-или. Фрагменты из жизни. – М. : Академический проект, 2014. – С. 449 – 595.
4. К'єркегор Сьорен. Первая любовь / Сьорен К'єркегор // К'єркегор Сьорен. Или-или. Фрагменты из жизни. – М. : Академический проект, 2014. – С. 247 – 291.
5. Керкегор Серен. Повторение / Серен Керкегор // Керкегор Серен. Несчастнейшей. Сборник сочинений / Серен Керкегор. – М. : Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2011. – С. 29 – 102.
6. Суховой А. Репетиция. Подражание. Повторение / А. Суховой // Керкегор Серен. Несчастнейшей. Сборник сочинений / Серен Керкегор. – М. : Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2011. – С. 7 – 17.

Ковальчук Юлия. Понятие брака в любовном дискурсе Сьорена К'єркегора. В статье осуществляется философский анализ понятия брака в творческом наследии датского религиозного мыслителя – Сьорена К'єркегора. Рассмотрен диалектический характер любви, при котором любовь мыслится как единство свободы и обязанности, особенного и общего, проходящего и вечного. В кон-

тексте брачно́й проблематики исследуется дифференциация любви на три вида: рефлектирующая, романтическая, супружеская. Через призму эстетического и этического начал, осуществлено рассмотрение «первой любви».

Ключевые слова: любовь, брак, первая любовь, эстетическая стадия, этическое и религиозное начала, рефлектирующая любовь.

Kovalchuk Yuliya. Concept of Marriage in Soren Kierkegaard's Love-Discourse. The article deals with the philosophical analysis of the concept of marriage, as it's seen in Dutch religious thinker, Soren Kierkegaard's creative heritage. The dialectical nature of love is analyzed, being interpreted as the unity of freedom and duty, special and general, passing and endless. The love differentiation is discussed in context of marriage problems, with consequent division of love in three kinds: reflective, romantic and marital. Investigation of «first love» is given through the prism of both aesthetic and ethical origins.

Key words: love, marriage, first love, aesthetic stage, ethical and religious origins, reflective love.

УДК 141.1.130.11

Т 48

Олександр ТКАЧЕНКО

**М.О. ЛОССЬКИЙ ПРО ЄДНІСТЬ
МІФОЛОГІЧНОГО І НАУКОВОГО СВІТОГЛЯДУ:
ДО ПРОБЛЕМИ ОДУХОТВОРЕНОЇ РАЦІОНАЛЬНОСТІ**

«Однако нам хорошо уже известно,
до какой степени поверхностно было
«просвещение» XVIII века, и потому не удивительно,
если в наш ум закрадывается подозрение,
не поверхностно ли также и «просвещение» XX века»
Н.О. Лосский

Розмірковуючи про сутність одухотвореної раціональності, автор звертається до філософського спадку М.О. Лосського, який на основі ідеал-реалістичної філософії прагнув подолати обмеженість сучасної «науковості». Усвідомлюючи, що міфи можуть ввести в оману і можуть бути свідомо використані на зло, ми переконані в тому, що поетичність, уявність, фантазія глибоко вкорінені в сутність людського духу і міфологічний світогляд не обмежує, не притупляє як буденну свідомість, так і наукове знання, уможливаючи зв'язок з Абсолютом.

Ключові слова: *Абсолют, міф, міфологічна свідомість, наукове знання, одухотворена раціональність, розум, раціональність, релігія.*

Постановка проблеми. Актуальність запропонованих роздумів і завдання, яке ставив перед собою російський релігійний філософ Микола Онуфрієвич Лосський, аналізуючи зіставлення міфологічного і сучасного наукового знання, я в стислій формі спро-

бував відобразити в епіграфі. Справді, сьогодні, як і на початку ХХ ст. у простодушної православної людини, і не тільки, є глибокі, правильні підстави з підозрою ставиться до сучасного «просвітництва» [9], тобто тих тенденцій, які мають місце в системі науки і освіти. А ситуація склалася так, що онтологічно притаманна людині мудрість розуму (універсальне самопізнання духу) стає відчуженою формою і вкотре на авансцені історії починає панувати головний герой – зіпсутий «натуралізмом» і «об'єктивізмом» раціоналізм. Трагізм цієї іронії посилюється у ситуації, коли сучасне суспільство, маючи захист в системі освіти, як потенційної умови звільнення свідомості людини від «розрахункового мислення» (М. Гайдегер), ігнорує таку можливість.

Важливим і продуктивним у розв'язанні цієї проблеми є звернення до філософського спадку М.О. Лосського, який на основі ідеал-реалістичної філософії прагнув подолати обмеженість сучасної «науковості», діагноз якої (із суб'єктивних і об'єктивних причин) – «*невиліковна сліпота*» (М.О. Лосський) до вищих сфер буття, всезагального *блага*¹, *доброчесності*². Ми акцентуємо увагу на тому, що мірою доброчесності є міра наближення людини до божественної мудрості, внаслідок чого процес пізнання набуває характеру моральної дії. Мовиться про моральну силу людського розуму, який здатний дотримуватися цієї міри і наповнювати життя людини сенсом³. На жаль, сьогодні абсолютне із елемента життєвої мудрості перетворюється на силу, ворожу життю (В. Петрушенко).

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Як зазначає В.Ю. Даренський, ідея *воцерковлення* розуму є однією з головних у росій-

¹ Не сила, не могутність, хоча все це є наявним, а Благо як вищий принцип.

² Пригадаємо Платона, для якого доброчесність – це, по-перше, знання про добро, яке твориться тільки за допомогою розуму, по-друге, результат божественного подарунку, який людина отримує незалежно від знання.

³ Погодимось з Г Батіщевим, що мудрий той, хто у всій простоті любові «не звабившись, долає будь-яке поцейбічне мудрування будь-якого замкнутого в собі світу, будь-якого самовдоволеного буття, що випало з безберегої взаємності, позбавивши себе перспектив-спрямувань до зустрічі зі світами інакшими і власною таємничою глибиною. Мудрий – хто завше свідомий не мудрості своєї проти на сьогодні негідних завдань – космічно велетенських і найменших, хто, навіть здобувши найліпше досягнення, не зіб'ється з ритму становлення вічного, не втратить сумирності Дитини-Спадкоємця Безмежної Діалектики Універсуму» [1].

ській філософській традиції. «Критика європейського раціоналізму – ключова і “знакова” тема православного любомудрія, тому вона завжди тією чи тією мірою присутня у всіх представників російської філософської класики» [4, 571]. «Одухотворена раціональність», а під цим поняттям ми розуміємо передовсім *міру* розумності розуму (С. Возняк)⁴ є головною у методології В.С. Соловйова як *теологічно центрований одухотворений раціоналізм*. [Серед останніх досліджень див. 5]. Духовна визначеність розуму набуває надзвичайної глибини і смислової наповненості у «філософії серця», в якій серце постає символом метафізичної основи людини (ідеальна сутність) та онтологічною реальністю. І найголовніше – «вразумление» розуму можливе тільки на основі *любові*.

Особливого значення для розуміння сутності одухотвореного раціоналізму, на наш погляд, набуває виявлення креативних можливостей моралі для самозбереження людства у працях В.С. Мовчан [6]. Разом з українською дослідницею ми боляче усвідомлюємо негативні наслідки цілеспрямованого усунення морального чинника з наукової діяльності.

Метою статті є спроба показати, на основі ідей М.О. Лосського, що онтологічна природа раціональності в її духовних вимірах нерозривно пов’язана з символічно-релігійними вимірами міфологічного світогляду.

Значною мірою позиція М.О. Лосського ґрунтується на розумінні розуму як таких форм діяльності і взагалі тих сторін буття, в яких присутній вищий смисл, «високе надіндивідуального, тобто більшою або меншою мірою світове значення» [8]. Такий смисл і значення можливі тільки там, де є всезагальні цілі, які надають індивідуальним речам надіндивідуальне значення. «Відповідно словом *розум* потрібно позначати *здатність* ставити і здійснювати *такі вищі, тобто світові цілі*. Володіння цією здатністю в її вищих рівнях надає своєрідного піднесеного і значущого (тобто широко

⁴ «Розум є здатністю до універсального (тобто за законами Істини, Добра і Краси) трансцендування своєї обмеженості, здатністю до подолання себе. Розум має увійти в режим “вразумления”» [2, 336].

доцільного) характеру усім діяльностям, між іншим, також пізнання...» [8].

В основі такої здатності розуму лежить онтологічна властивість світу – *його абсолютна єдність*. «Ця єдність можлива не інакше, як у тому випадку, коли в основі світу лежить надіндивідуальний світовий розум, який координує між собою усі сторони світового життя» [8].

Відповідно до цього, М.О. Лосський підкреслює єдність різноманітних форм об'єктивації і наголошує, що міфічний світогляд «не є випадковим, минулим явищем: він глибоко вкорінений в сутність людського духу і задовольняє найважливіші його потреби» [7].

Для людини символіка міфів (і, ширше, будь-які символи культури) виступає як закарбовані пам'яттю моменти прозріння і утворює певну культурну реальність, в якій особистість здатна подолати всі умови, які обмежують її людське існування (навіть свою тілесну обмеженість), реалізувати свій свободний і творчий потенціал, досягти духовного спасіння.

Саме міф наділяє глибиною наш досвід, спонукаючи в глибинах цього досвіду побачити певні ієрархічні структури. «Розповідаючи про історичне походження того чи іншого ладу, він забезпечує людині ту саму “вкоріненість”, про яку писала відома французька дослідниця Симона Вейль (звернення до минулого продиктовано також бажанням переконатися, що ми належимо до сталої спільноти, цілі якої не є плінними» [3, 191]. Цінність міфу полягає в тому, що він повертає світові смислому насиченість, яка часто прихована від людей буденністю.

З певної точки зору може здатися, що актуалізація міфологічної свідомості є зреченням від свободи творчості, запереченням прогресивного розвитку, страх перед новим, відмова приймати відповідальність за реальне та історичне існування. Навпаки, навіть людина примітивних суспільств, як показують різноманітні дослідження, покладає у свої обов'язки формування свого власного світу, співучасть у творенні Космосу, забезпечення життя Природи. Мовиться про інший тип відповідальності, ніж це уявляє собі лю-

дина секуляризованого суспільства: відповідальність космічного плану. Власне М.О. Лосський і розуміє моральну відповідальність людини як космічну функцію людини.

Наголошуючи, що риси міфологічного світогляду притаманні релігійному і художньому знанню про світ, М.О. Лосський ставить запитання: чи не втратила сучасна раціональність головну здатність своєї онтологічної природи – бачити і сприймати фундаментальні основи буття? «Наше завдання... полягає в тому, щоб усвідомити, чи не сталося це лихо саме в сучасному науковому мисленні». [7]. І чи не руйнує дух часу, за словами П. Юркевича, глибоку ідею знання, яка потребує, щоб спеціальна вченість розвивалася на основі *цілісної раціональності* і щоб здобутки сучасного наукового знання були співзвучні, точніше невіддільні від змісту вищих ідеалів особистості?

На жаль, констатує М.О. Лосський, така обмежена «науковість», яка ігнорує вищі сторони світу, є реальністю, «нормою»⁵ ХХ ст. «Усі найглибші основи світу, Бог, субстанціональні діячі, які творять реальне буття, їх творча діяльність, обумовлені ними внутрішні надпросторові і надчасові зв'язки реального буття, його ціннісна і осмислена сторони зовсім випали із обрії науки. Отже, у сучасному науковому світорозумінні світ “обезбожен, обездушен, обезжизнен, обессилен (лишен динамического момента), обесценен и обессмыслен”» [7].

Одна із головних причин – це ігнорування науковим мисленням творчого органічного начала, зокрема, міфологічного світогляду, протиставлення раціонального та ірраціонального.

Осмислюючи тенденції наукового світогляду, російський філософ звертається до ідей Е. Кассіра, для якого також важливою була проблема співіснування у свідомості, в «єдиному духовному житті двох різних систем категорій, двох систем апріорних форм, із яких кожна по-своєму задовольняє різні функції духу» [7]. Для Е. Кассіра міф, релігія, мистецтво, наука є формами універсаль-

⁵ На жаль, патологічні стани в сучасному суспільстві стають переважальними, а норми – винятком.

ного пізнання духу і наукове знання стає систематичним тільки завдяки тому, що воно наважується стати символічним.

Полемізуючи з Е. Кассіером, М.О. Лосський абсолютизує методологічний потенціал інтуїтивізму і деякою мірою англо-американського реалізму, який здатний поєднати міфологічне і наукове світосприйняття. «Кто согласен с тем, что принципы мифического миропонимания, опознанные идеал-реалистической философией, действительно выражают глубочайший состав и строение мира, тот вместе с тем должен признать, что распространенное в наше время понимание научности крайне не научно: во-первых, оно произвольно ограничивает состав мира или, по крайней мере, выбор предметов, годных для научного исследования; во-вторых, оно абсолютирует методы, основанные на содержании выбранных им предметов исследования, считая их единственно научными» [7].

Така обмежена «науковість», що ігнорує вищі сторони світу, на думку Лосського, може і була корисною як певний етап розвитку духу, але «подальше її панування є загрозою того, що у більшості людей з'явиться невиліковна сліпота до вищих сфер буття, які колись були такими близькими душі наївної людини» [7]. І зовсім не потрібно повертатися до міфологічного світосприйняття первісних культур. «В составе самой европейской культуры от древней Греции до наших времен были и есть лица, опознавшие принципы мифического мировосприятия и умело, методически использовавшие их в составе идеалреалистических философских систем» [7]. «Натуральне функціонування наук» (П. Юркевич) може бути подолане знанням того абсолютного, про що сповіщає філософське знання.

Отже, «важнейшая задача современной мысли состоит в том, чтобы, вживаясь в эти системы, богатые многозначительными понятиями и принципами, осторожно вводит их в состав специальных наук и таким образом расширять кругозор науки» [7]. В. Петрушенко, розмірковуючи про ставлення до факту іманентності абсолютного людській свідомості передбачає можливість повернення до того культурно-історичного досвіду, в якому абсолютне сприймалось у статусі іманентного не лише людській свідомості, а й

будь-якому буттю взагалі. «Осмислення цих питань має привести нас до думки про надзвичайно згубну роль емпіризму та позитивізму не лише щодо людській духовності, а й щодо загальних орієнтацій науки, адже саме сповідування позиції відмови від глибини, зосередження всіх інтелектуальних потенцій на поверхневому постають родовими характеристиками і того, і іншого...» [10].

Висновки. Міфологічний світогляд глибоко вкорінений у сутність людського духу. Природний потяг розуму людини, мудрість розуму як дійсно універсальне самопізнання духу, одухотворена раціональність знаходить своє вираження не тільки у логічних структурах, але і в міфологічному світогляді як рівні екзистенційному і метафізичному. Адже міф цілком справедливо можна зіставити з метафізикою (як остаточним запитуванням). «Назагал міф і сприймається як первинна метафізика, а метафізика – як вторинна міфологія» [3, 161]. Близькість міфу та метафізики полягає не лише у присутності в них надчуттєвого. «Міф як і метафізика, є граничним запитуванням про світ, скінченність, смерть» [3, 161]. Позитивній моделі цілісного духовного розуму притаманний особливий, вищий тип рефлексії – «це рефлексія не “калькулятивного” типу, який направлений тільки на практичні цілі (в тому числі і наукові), а рефлексивність у сфері глибинних запитів людського духу, в здатності логічно ясно осмислювати сутність Буття як такого і призначення людського буття. Зокрема цей тип можна назвати духовно-екзистенційною рефлексією» [4, 573 – 574]. Одухотворена раціональність – це пошуки вищого смислу існування людини, коли відкривається її особисте відношення до Абсолюту і який повинен бути тією єдиною головною *мірою* відношення людини до себе і до будь-яких форм буття.

Література

1. Батіщев Г.С. Діалектичні рядки / Г.С. Батіщев // Філософська і соціологічна думка. – 1993. – № 4. – С. 84 – 85.
2. Возняк В.С. Співвідношення розсудку і розуму як філософсько-педагогічна проблема : монографія / В.С. Возняк. – Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені І. Франка, 2008. – 357 с.

3. Гатальська С.М. Філософія культури : підручник / С.М. Гатальська. – К. : Либідь, 2005. – 328 с.

4. Даренський В.Ю. Воцерковление разума (парадигмальный принцип русской классической философии) / В.Ю. Даренський // Колізії синтезу філософії і релігії в історії вітчизняної філософії (до 180-річчя Памфіла Юркевича та 130-річчя Семена Франка). Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 7. – Полтава : АСМІ, 2007. – С. 567 – 581.

5. Игумен Вениамин (Новик). Некоторые трудности восприятия философии В.С. Соловьёва в России [Электронный ресурс] // Сайт «Библейско-богословский институт св. апостола Андрея». – Режим доступа : <http://www.standrews.ru/index-ea=1&ln=1&shp=1&chp=showpage&num=377>

6. Мовчан В.С. Глобалізація: до проблеми морального критерію процесу / В.С. Мовчан // Людинознавчі студії : збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету ім. І. Франка. – Дрогобич : Науково-видавничий центр ДДПУ ім. І. Франка, 2008. – С. 43 – 53.

7. Лосский Н.О. «Мифическое» и современное научное мышление. [Электронный ресурс] / Н.О. Лосский // Путь. – 1928. – № 14. – С. 31 – 55. – Режим доступа : <http://omiliya.org/article/mificheskoe-i-sovremennoe-nauchnoe-myshlenie-n-losskii.html>

8. Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма [Электронный ресурс] / Н.О. Лосский // Сайт «ЛитМир – Электронная Библиотека». – Режим доступа : <https://www.litmir.co/br/?b=82420>

9. Лосский Н.О. Техническая культура и христианский идеал [Электронный ресурс] / Н.О. Лосский // Путь. – 1928. – № 9. – С. 3 – 13. – Режим доступа : <http://www.odinblago.ru/path/9/1/>

10. Петрушенко В. Абсолютне як іманентне свідомості: людські надбання чи втрати? [Електронний ресурс] / В. Петрушенко. – Режим доступу : <http://7promeniv.com.ua/naukovi-doslidzhennia/mizhdystsypinaryi-zhurnal/202-2013-vipusk-1/1117victor-petrushenko-absoliutne-iaak-imanentne-svidomosti.html>

11. Юркевич П.Д. Разум по учению Платона и опыт по учению Канта / П.Д. Юркевич // Юркевич П.Д. Философские произведения / П.Д. Юркевич. – М., 1990. – С. 466 – 526.

Ткаченко Александр. Н.О. Лосский о единстве мифологического и научного мировоззрения: к проблеме одухотворенной рациональности. Размышляя о сущности одухотворенной рациональности, автор обращается к философскому наследию Н.О. Лосского, который на основе идеал-реалистической философии стремился преодолеть ограниченность современной «науки». Осознавая, что мифы могут быть обманчивы и могут сознательно использоваться во зло, мы убеждены в том, что поэтичность,

воображение, фантазия глубоко укоренены в сущность человеческого духа и мифологическое мировоззрение не ограничивает и не отупляет как обыденное сознание, так и научное знание и делает возможным связь с Абсолютом.

Ключевые слова: Абсолют, миф, мифологическое сознание, научное знание, одухотворенная рациональность, разум, рациональность, религия.

Tkachenko Alexander. N.O. Lossky about the Unity of Mythological and Scientific Conceptions of the World: the Problem of Spiritual Rationality. Thinking about the nature of spiritual rationality, the author refers to Lossky's philosophical heritage, who aimed at overcoming the limitedness of modern «scientificity» on the basis of the philosophy of ideal realism. Realizing, that myths can be misleading and can be deliberately used for evil, we are convinced that poetry, imagination and fantasy are deeply rooted in the nature of human spirit; the mythological world outlook does not limit or dull everyday consciousness as well as scientific knowledge, making possible the connection with the Absolute.

Key words: the Absolute, myth, mythological consciousness, scientific knowledge, spiritual rationality, reason, rationality, religion.

УДК 130.2:821.161.1-1Волошин1/7.07

Р 618

Мария РОДЯН

МИФОЛОГЕМА СТРАННИЧЕСТВА В ТВОРЧЕСТВЕ М. ВОЛОШИНА

Грааль скорбей несем по миру мы –
Изгнанники, скитальцы и поэты!

М.А. Волошин

В статье рассматривается мифологема странничества в творчестве Максимилиана Волошина. Выявляются различные мотивы, сюжеты, легенды и сказания, связанные с особенностями реализации и эволюции данной мифологемы в свете религиозно-философского контекста. Автор показывает, что мифологема странничества в произведениях М. Волошина расширяется вплоть до неустанного поиска смысла жизни, индивидуального пути и предназначения.

Ключевые слова: мифологема странничества, путь поэта, Каин, Вечный жид.

Постановка проблемы. Обращаясь к творчеству поэта или писателя, и в частности к ключевым мотивам тех или иных произведений, исследователи осуществляют свои разыскания чаще всего в сфере литературоведческой, лингвистической, культурно-исторической. Однако мотивы творчества такого мастера художественного слова, как Максимилиан Волошин, понуждают нас задействовать и контекст религиозно-философского плана, и особенно это касается мотивов пути, изгнанничества, мятежа, нищеты, странничества и других, близких им по значению, которые воз-

можно условно объединить под знаком мифологемы странничества. В области философско-культурологической мысли данные мотивы уже давно образовали устойчивый философский контекст, непрекращающаяся трансформация которого говорит о его значимости применительно к пониманию сущности и назначения художника и самого искусства. Данный контекст обретает глобальное значение в истории мировой культуры благодаря непрерывному мифотворческому процессу. Его постоянное расширение, углубление и модификация отдельных элементов свидетельствует о том, что служители искусства каждый раз находятся в поисках своего жизненного пути, в поисках своего индивидуального, личностного ответа на вопросы: каков мой путь, что я могу сказать миру и как я могу в ходе своего пути повлиять на судьбы мироздания.

Анализ последних исследований и публикаций. Путь художника, и особенно поэта, чаще всего понимается как отречение или, по крайней мере, уход от общепринятого, размеренного, надежного существования. Художник не подчиняется времени, он ищет такой путь, такой способ жизни и творчества, чтобы, находясь во времени, тем не менее, служить вечным, а не временным идеологическим или политическим идеалам. И поэтому путь его во времени чаще всего оборачивается непрерывным странничеством. Именно в таком философско-культурологическом и религиозном аспектах развивается мифологема странничества в творчестве Максимилиана Волошина. Один из известных современных философов Эрик Соловьев подчеркивает, что «творчество М.А. Волошина – одна из интереснейших страниц отечественной философии» [6].

Цель статьи – выявление различных мотивов, сюжетов, легенд и сказаний, которые задействованы в реализации и эволюции мифологемы странничества в поэзии М. Волошина.

Каждый человек, несмотря на время и место его проживания, в той или иной степени является странником, и потому такими привлекательными кажутся повествования, связанные с данной тематикой, будь они фантастическими или реальными. Странником всю свою жизнь был и М. Волошин. Размышляя на эту тему и расс-

казывая о событиях своей жизни, он опирался на знакомые ему с детских лет различные сюжеты античной мифологии, библейские сказания и средневековые легенды. И в связи с данной тематикой это, в первую очередь, библейское сказание о Каине и средневековая легенда о Вечном жиде. Именно они постоянно фигурируют в его поэтических текстах то в качестве целостных сказаний, то лишь в качестве отрывков, аналогий и намеков.

Как известно, библейское сказание о Каине и средневековая легенда о Вечном жиде тесно связаны между собой, поскольку Каин как раз и был первым человеком, обреченным на вечные скитания за убийство своего брата Авеля. Каин был проклят Богом, на него, говорится в Священном писании, было наложено знамение, чтобы никто, встретившись с ним, не убил его [Быт. 4:15]. Изучение легендарного сказания о Вечном жиде, которое появилось значительно позже, вызывает определенные трудности, поскольку в различных текстуальных версиях Вечный жид упоминался под разными именами. Исследователи данной легенды называют нескольких персонажей: Иоанн Буттадеус, Иосиф Картафилус, Исаак Лакедем, Малкус, Самирин и, наконец, Агасфер. Последнее из имен является наиболее известным. Согласно одной из самых распространенных версий легенды, во время страдальческого пути Иисуса Христа на Голгофу Агасфер отказал ему в отдыхе возле своего дома, поскольку и сам был изнурен тяжелым, непрерывным трудом. За этот свой проступок он и был осужден на скитание по земле вплоть до Второго пришествия Христа. Вопросом о происхождении легенды занимались главным образом Г. Пари и А.Н. Веселовский. Обобщая выводы, сделанные Г. Пари, А.Н. Веселовский пишет, что легенда «не встретила ни в греческих, ни в славянских апокрифах, ни в преданиях восточного христианства, ни в легендах латинского запада» [2, 85]. К подобному выводу приходит и А. Пресс: «Этой легенды нет ни в апокрифах, ни в творениях Отцов церкви; она позднейшего происхождения; но установить время ее возникновения нельзя» [7]. Кроме того, А. Пресс отмечает: «...образ вечного скитальца, несомненно, – плод средневековой фантазии»

[7]. Но, как представляется, дело не только в чистой, необоснованной фантазии, поскольку множество религиозно-мифологических представлений указывают на то, что некоторые люди не подчиняются закону человеческой смертности [1].

Однако литературный контекст легенды сформирован, и М. Волошин сыграл в его формировании далеко не последнюю роль. Живший в крайне противоречивые и тревожные времена, он, как человек и художник, понимал особость этих времен, ощущал приближение катастрофы и часто находился в состоянии духовного одиночества, внутреннего беспокойства и растерянности перед лицом предстоящих испытаний. Уже в раннем творчестве отразились его раздумья о вечно блуждающих по земле изгнанниках и скитальцах, принявших в душу свою зло мира, все страдания и муки. В автобиографии, написанной, как полагают исследователи, в начале 1925 года, он писал: «Моё отношение к миру – см. “Corona astralis”» [3].

Так, в венке сонетов «Corona astralis» (1909) к пути изгнанников и скитальцев приравнивается путь поэтов. Это путь одиночества, своеобразного отчуждения от мирских забот, путь постоянных сомнений и неизъяснимой тоски, который, тем не менее, приносит радость, творческий экстаз и «глубинные прозренья».

*И никогда – ни счастье этой боли,
Ни гордость уз, ни радости неволи,
Ни наш экстаз безвыходной тюрьмы*

*Не отдадим за все забвенья Леты!
Грааль скорбей несем по миру мы –
Изгнанники, скитальцы и поэты! [4, 123]*

Поэты, как неоднократно подчеркивает М. Волошин, именно обречены на вечное скитание, это их судьба, жребий, доставшийся им в момент рождения, их проклятие, подобно тому

*...кому погибель не дана,
Кто, встретив смерть, в смущеньи клонит взоры,
Кто видит сны и помнит имена [4, 125].*

А здесь, думается, имеются в виду и Каин, и Агасфер одновременно. Поэты обречены на вечное странствие по земле уже по той причине, что их сомнения и тревоги, их встречи, любовь, расставания запечатлены в стихах и отданы на суд миру. Именно они запечатлевают в своих произведениях решающие события прошлого и настоящего и помнят всё, что не в состоянии сделать обычные люди. «...В нас тлеет боль внежизненных обид!» – своеобразный возглас всех скитальцев, несущих в себе скорбь мировую, «горький стыд» и боль памяти вечной. Более того, Волошин отмечает, что

*...Мы правим путь свой к солнцу, как Икар,
Плащом ветров и пламени одеты.*

*Но – странные, – его коснувшись, прочь
Стремим свой бег: от солнца снова в ночь –
Вдаль, по путям парабол безвозвратных... [4, 120].*

Упоминание древнегреческого мифа об Икаре, говорит о мятежном и дерзком духе скитальцев, которые, даже достигнув солнца, не чувствуют окончательного успокоения и вновь пускаются на поиски новых, ранее неизвестных путей и уже никогда не возвращаются на пути пройденные. Скитаясь по земле, поэты-странники не предаются гордыне и высокомерию, равным счетом как блаженству и обычным мирским уладам. Они избирают «темные восторги расставанья», «пространства вечной тьмы», лунный, полночный свет, а не свет дневного Солнца. Следуя такому жизненному пути, они не могут быть крещены в «глубоких водах Леты», реки расположенной в подземном царстве, испив воду, которой умершие забывают земную жизнь.

*Ах, не крещен в глубоких водах Леты
 Наш звездный дух забвением ночей!
 Он не испил от Орковых ключей,
 Он не принес подземные обеты [4, 122].*

В завершение Волошин говорит о том, что поэты-скитальцы и странники являются зрячими, но ослеплены при этом «светом дня», именно они живы и непредсказуемы в своих духовных и жизненных странствиях, однако брошены в «темный склеп» тела. И хотя так обстоит дело не только с поэтами, но и другими людьми, именно поэты во всей полноте ощущают брэнность и тяжкие узы земного бытия. Соответственно, странничество понимается автором как неустанное внутреннее беспокойство, а не просто скитание по миру в поисках земного, человеческого счастья.

*Тому, кто зряч, но светом дня ослеп,
 Тому, кто жив и брошен в темный склеп,
 Кому земля – священный край изгнанья,*

*Кто видит сны и помнит имена, –
 Тому в любви не радость встреч дана,
 А темные восторги расставанья! [4, 126].*

Более фундаментальный, философский смысл мифологемы странничества раскрывается также в поэме «Путями Каина» (1915 – 1926), где М. Волошин интерпретирует различные известные, но, однако, не поддающиеся рассудочному пониманию библейские истины. И ветхозаветное предание об убийстве Каином Авеля истолковывается им как раз в таком нетрадиционном ключе, становясь при этом повествованием о первом бунте против кровного родства:

*Каин первый
 Нашел пристойный жест для выраженья
 Родственного чувства, предвосхитив,*

*Слова иных времен: «Враги нам близкие,
И тот, кто не оставит
Отца и мать, – тот не пойдет за мной».
Он понял истину,
Что первый встречный
Нам больше брат, чем близкие по крови [5, 17].*

«Порвавши узы кровного родства», Каин обречен на страдания и вечные скитания по миру, но именно в страданиях и постоянных поисках очищается его душа. Путь Каина и его последователей – это своеобразное шествие с крестом, со знаменем на челе, принятие зла в себя и его преодоление посредством «пересоздания самого себя». Человек, согласно Волошину, должен исполнять единственную заповедь: «ГОРИ!». Страдания очищают от скверны, поиски Бога понуждают человека обратиться к поискам своего подлинного «я», которое есть не что иное, как любовь, коренящаяся в душе каждого из нас:

*Твой Бог в тебе,
И не ищи другого
Ни в небесах, ни на земле:
Проверь
Весь внешний мир:
Везде закон, причинность,
Но нет любви:
Ее источник – Ты! [5, 36]*

Выводы. М. Волошин на собственном опыте знает, что миссия поэтов-скитальцев непроста, но культурная традиция как вечная хранительница памяти всех поколений без осуществления такого пути не будет полноценной. Путь поэтов – это не только их путь, но и неотъемлемая часть нашей творческой жизни. И, обращаясь к творческому наследию такого неординарного, разностороннего и глубокого поэта, как М. Волошин, который ориентировался на ми-

ровой философско-культурологический и религиозный контекст, мы видим, что мифологема странничества разрастается в его произведениях вплоть до неустанного поиска смысла жизни, индивидуального пути и предназначения. И вне зависимости от обстоятельств того или иного времени, той или иной эпохи эти поиски в равной степени свойственны каждому человеку.

Литература

1. Аверинцев С.С. Агасфер / С.С. Аверинцев // Мифы народов мира : энциклопедия : в 2 т. – Т. 1. – М. : Советская Энциклопедия, 1987. – 721 с.
2. Веселовский А.Н. Легенды о Вечном жиде и императоре Траяне / А.Н. Веселовский // ЖМНП. – № 7 – 8, ч. 210. – 1880. – С. 85 – 97.
3. Волошин М. Автобиография [Электронный ресурс] / М. Волошин. – Режим доступа : http://lingua.russianplanet.ru/library/mvoloshin/mv_biograf.htm
4. Волошин М. Собрание сочинений. Стихотворения и поэмы 1899 – 1926 / М. Волошин ; сост. и подгот. текста В.П. Купченко, А.В. Лаврова ; коммент. В.П. Купченко. – Т. 1. – М. : Эллис Лак 2000, 2003. – 608 с.
5. Волошин М. Собрание сочинений. Стихотворения и поэмы 1891 – 1931 / М. Волошин ; сост. и подгот. текста В.П. Купченко, А.В. Лаврова ; коммент. В.П. Купченко. – Т. 2. – М. : Эллис Лак 2000, 2004. – 768 с.
6. Соловьев Э.Ю. Благослови свой синим окоем (космоперсонализм и историософская ирония Максимилиана Волошина) [Электронный ресурс] / Э.Ю. Соловьев. – Режим доступа : http://az.lib.ru/w/woloshin_m_a/text_0080.shtml
7. Пресс А. Вечный жид [Электронный ресурс] / А. Пресс // Еврейская энциклопедия Брокгауза и Ефрона. – Режим доступа : https://ru.wikisource.org/wiki/ЕЭБЕ/Вечный_жид.

Родян Марія. Міфологема мандрівництва у творчості М. Волошина. У статті розглядається міфологема мандрівництва у творчості Максимиліана Волошина. Виявляються різні мотиви, сюжети, легенди і сказання, пов'язані з особливостями реалізації та еволюції даної міфологеми у світлі релігійно-філософського контексту. Автор показує, що міфологема мандрівництва у творах М. Волошина розширюється аж до невпинного пошуку сенсу життя, індивідуального шляху і призначення.

Ключові слова: міфологема мандрівництва, шлях поета, Каїн, Вічний жид.

Rodyan Mariya. Mythologema of Wandering in M. Voloshin's Works. The article deals with mythologema of wandering in Maximilian Voloshin's creative work. The different motives, stories and legends associated with the peculiarities of the implementation and evolution of this mythologema in the light of the religious and philosophical context are pointed out. The author shows that the mythologema of wandering in Maximilian Voloshin's works extended up to the endless search for the meaning of life, an individual path and destiny.

Key words: mythologema of wandering, poet's path, Cain, the Wandering Jew.

УДК 230.111:165.0

€ 78

Тетяна ЄРОШЕНКО

НАУКОВА РАЦІОНАЛЬНІСТЬ НОВОГО ЧАСУ ЯК ТРАНСФОРМОВАНИЙ ХРИСТИЯНСЬКИЙ СХОЛАСТИЧНИЙ ДИСКУРС

Стаття присвячена особливостям схоластичної теорії істини, які зумовили під час секуляризаційних процесів перехід від християнського схоластичного дискурсу до наукової раціональності Нового часу. Розглядаються такі риси, як принципова пізнаваність істини, незмінність законів функціонування світу, фіксація істини конциліарним шляхом на соборах тощо. Автор стверджує, що наукова раціональність постала завдяки розгалуженню схоластичної теології на два річища і поступовому зосередженні тільки на природній теології.

Ключові слова: наука, раціональність, схоластика, теорія істини, собор, трансценденталії, дискурс.

Постановка проблеми. Наукова раціональність базується на певній кількості аксіом, які стають підставою для визначення предмета дослідження, обрання відповідної методології і загалом для розбудови наукових теорій. Самі ці аксіоми здебільшого не аналізуються всередині наукового знання та сприймаються як дещо само собою зрозуміле. Такими аксіомами можна назвати існування об'єктивного світу, незмінних фізичних законів, можливості істинного пізнання цих законів людиною, бажаність чи навіть необхідність для людини займатися пізнанням закономірностей світу тощо. Водночас сучасне постмодерне ставлення до науки вже не дає

підставу говорити про якісь абсолютні аксіоми, що не піддаються сумніву, і актуальним є питання про те, звідки та як постає наукова раціональність.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Якщо загальне розуміння того, що наукова раціональність є результатом розвитку раціональності середньовічної, тобто християнської *par excellence*, є поширеним, то власне механізм перетворення християнської раціональності на наукову підлягає експлікації. Варто зазначити, що означений напрям останнім часом є предметом дослідження як українських, так і світових вчених. Варто відзначити роботи А. Ахутіна, О. Білокобильського, Т. Бородай, В. Візгіна, П. Гайденко, М. Заковича, В. Катасонова, М. Киссея, Т. Куна, Б. Латура, У. Луц, М. Марчука, С. Месяц, С. Неретіної, В. Петрова, Г. Смирнова, М. Стадника, Ю. Шичалина та ін. Важливим моментом, який необхідно дослідити окремо, є постання християнської теорії істини, яка в схоластиці перетворилася на науковий дискурс, а згодом позбавилася концепту божественного одкровення, який на першому етапі слугував їй як обґрунтуванням.

Мета статті – простежити, які саме зміни у схоластичній теорії істини порівняно з ранньохристиянською зробили можливим появу окремої, секуляризованої наукової раціональності. *Об'єктом* дослідження є схоластична теорія істини, а *предметом* – риси цієї теорії, що сприяли перетворенню християнського дискурсу про пізнання світу на науковий дискурс новочасної раціональності.

Після закінчення патристичної доби західна церква пережила певний занепад, пов'язаний із невизначеністю загальної ситуації у регіоні, падінням Західної римської імперії, постійною боротьбою варварських держав тощо. Втім, з X – XI ст. починається новий розквіт західної цивілізації, виникає кілька більш-менш стабільних державних утворень, відбувається перший сплеск культурного відродження у Каролінгській імперії, церква переживає کلунійську реформу та знову включається в інтелектуальне життя, виходячи з монастирів і готуючись до проникнення до університетів. Зрештою, постає європейський культурний простір, який А. Ахутін називає

«форумом світу» [1]. І коли християнство на цьому форумі отримує слово, питання про істину знову стає одним з центральних, хоча його промовляння здійснюється тепер не стільки платонівською, скільки аристотелівською мовою.

За схоластичної доби вчення про істину розвивається у контексті більш загального парадигмального вчення про трансценденталії, яке сходить до Аристотеля та арабських перипатетиків. Під трансценденталіями розуміються «найбільш загальні характеристики будь-чого суцього, які виходять за межі десяти аристотелівських категорій як вищих родів буття» [5, 92]. Тобто трансценденталії, зокрема й істина, притаманні суцшому не як предикат, а як сутнісна характеристика, без якої про суще говорити взагалі не можна. Спочатку йшлося зазвичай про три такі трансценденталії, а саме про істинне, блага та єдине. Варто згадати, що ці характеристики з деякими відмінностями застосовувалися також патристичними неоплатоніками як божественні атрибути та приписувалися трьом Особам Трійці. У різних схоластичних системах додаються інші трансценденталії, чи розкриваються в кількох деякі з цих трьох. Зокрема, в системах Роберта Кремонського та Фоми Аквінського додаються такі трансценденталії, як річ і дещо, які розкривають трансценденталію суцього. Згодом, особливо після Франциска Суареса, схоластична думка повертається до трійчастої системи трансценденталій, і істинне залишається однією з них. Фома також, як і богослови доби патристики, співвідносить трансценденталії з божественними Особами, і ще більше на тому, що трансценденталії властиві тільки божественній природі, наполягає Іоганн Екхарт [11, 49, 62]. Загалом же у схоластиці трансценденталії є сутнісними характеристиками всього суцього, хоча з іншого боку абсолютним суццим також є лише Бог.

Окрім такого онтологічного вчення про істину, в схоластичному християнстві розвивається також гносеологічне вчення. Ансельм Кентерберійський не був першим, хто розвивав схоластичне вчення про істину. Наприклад, ще Іоанн Скот Еріугена у своїх творах надавав значної уваги істині, пізнанню істини, хоча неоплатонізм

Еріугени був засуджений церквою, разом із його містичним способом пізнання істини через об'єднання з божественною природою [9, 119 – 120]. Вже після Ансельма починається широке обговорення проблематики істини не стільки в платонічному, скільки в перипатетичному ключі. Так, істині присвячує кілька своїх творів Роберт Гроссетест. У трактаті «Про істину» він встановлює дуже важливу річ, яка згодом стане фундаментом для розділення природної та одкровенної теології, а саме те, що існує істина, яка не тотожна вищій Істині. Безумовно, вища Істина належить божественній сутності, але тварні речі також мають свою сутність, і відповідність мислення сутності цих речей також є істиною [7, 12 – 13]. Ця нижча істина є досяжною для людини, навіть для грішної людини, тоді як лише чисті серцем, святі можуть долучитися до споглядання Істини божественної, а в повноті вона не досяжна для жодного створіння. Також Роберт приділяє увагу концепції подвійної істини, коли вища Істина надається людині в спогляданні духовних сутностей, а істина створених речей виводиться людиною в судженні. Створені істини речей не є істинними самі собою, онтологічно вони залежать від вищої Істини, втім інструментально це вже не так однозначно, оскільки людина може пізнати ці партикулярні істини створених речей, навіть не пізнавши повноти вищої Істини, адже до цього створений людський розум не в змозі дійти. Гроссетест порівнює партикулярні істини з кольорами, які можна бачити в сонячному світлі [7, 20]. Він наділяє партикулярні істини властивістю незмінності, навіть стверджує, що такий вислів, як «сім плюс три дорівнює десяти» є вічним, не стаючи від цього божественною сутністю (хоча вічність партикулярним істинам надає якраз те, що їх знає вічний Бог). Отже, природні закони, які людина може пізнати, мають також статус незмінних універсальних законів, а оскільки вони не належать до божественної сфери, то пізнання їх також належить до сфери іманентного.

Учень Роберта Гроссетеста, Роджер Бекон також вважає, що створені істини досяжні для людей, навіть для неосвіченої юрби, якщо керівники цього натовпу будуть добрим прикладом і втіле-

нням істини [8, 92]. Він не вважає за неправильне звертатися до філософських творів у пошуку тварної істини, оскільки вважає, що всі античні філософи, передовсім Аристотель, прямо чи опосередковано брали мудрість із того ж одкровення, яке було записане в Біблії. Втім, лише християнське вчення він визнає повнотою розкриття Істини, в чому повторює патристичних богословів. Пізніше вчення про істину і можливість її пізнання в Англії розвинув один з найбільших оксфордських схоластів Вільям Оккам у межах своєї концепції природної теології, або природного знання. Під природним знанням Вільям Оккам розуміє філософію, раціональне пізнання, яке не може досягати тих самих висновків, що досягаються у теології, але також важливе для досягнення повноти знання, і навіть може розглядати під певним кутом теологічні предмети, хоча й не так, як це робить теологія [10, 145 – 153]. Важливо зазначити, що власне в цій оксфордській схоластичній філософії поступово складається природничий напрям, який не тільки виокремлював природне, навіть природниче знання, а й намагався ставити природниче, а не умоглядне знання на чолі пізнавального процесу, коли йдеться не про теологічну, а про природну істину. Деякі дослідники вважають такий поворот початком секуляризації та постановки наукового знання Нового часу [2, 6 – 8]. Так, неотоміст Е. Жільсон завершує розгляд вчення Вільяма Оккама такими рядками: «Якщо все ще не достатньо очевидно, що оккамізм був витокom сучасної науки, варто визнати: його радикальний емпіризм, що спирається на абсолютну, не зв'язану жодною природною необхідністю всемогутність Бога ... створює дуже сприятливий ґрунт для розвитку експериментальних наук. Пробабілізм у природній теології, метафізичний скептицизм, орієнтація на дослідження вже чисто наукового характеру – такі (незалежно від власне теологічної області, яка залишиться обширною) основні ознаки впливу Оккама» [4, 496]. Відповідно, у творах послідовників Оккама одкровення та природна теологія розходилися в методах пізнання істини все більше. Втім, принциповою відмінністю середньовічної постановки питання про природне знання від новочасної є, безумовно, те, що

середньовічні теологи, визнаючи наявність природного та одкровенного як двох способів легітимного пізнання, зазвичай ставили на перше місце саме теологію, а наукою, або філософією займалися з метою вдосконалення власних теологічних навичок, тоді як секулярна наука займається переважно природною сферою, навіть якщо той чи інший вчений визнає можливість теологічного пізнання певних трансцендентних істин.

Паралельно розвитку британської схоластики, з її ідеєю природної теології, на континенті розвивалася концепція «подвійної істини», фундаторами якої стали ще в XII ст. Жільбер Порретанський та Іоанн Солсберійський, що жили та працювали в Шартрі. Згідно з концепцією «подвійної істини», теологія та філософія (до останньої зараховувалося також наукове знання) мали цілком різні метод і предмет, тому і філософське знання може також бути цілком істинним, навіть якщо не виводиться з одкровенних джерел, якщо тільки воно не протистоїть прямо теологічному знанню, яке базується на божественному одкровенні та неістинним бути не може. Природне знання, отже, набуває пошани серед деяких гілок християнських мислителів (хоча не можна говорити про це як про загальне місце для XII ст., але невдовзі така концепція поширилася), а згодом концепція «подвійної істини» обґрунтовувалася навіть Фоною Аквінським. Іншою гілкою прихильників цієї концепції були латинські аверроїсти, які, можливо, і поставили насправді питання про співвідношення істин філософських та істин теологічних.

Зрештою, аверроїзм було засуджено наприкінці XIII ст., і це змусило частину теологів відвернутися від концепції «подвійної істини» та зосередитися на суто богословських студіях, тоді як інші мислителі почали надавати більше уваги оккамістському розведенню наукової та одкровенної істин, схилившись до рефлексії щодо першої. Одним з найбільш яскравих діячів цього напрямку став паризький сучасник і, можливо, послідовник Оккама, і також номіналіст, Жан Буридан. У своїх міркуваннях про істину він розділяє істинність висловлювань про Бога, які є абсолютно істинними, а також істинність висловлювань про природу (наприклад, «вогонь

гарячий»), які можуть виявитися хибними лише у випадку прямого божественного втручання, яким зазвичай нехтують під час побудови теорії [12, 690]. Отже, істини наукові так само тверді на своєму рівні, як і істини теологічні – на своєму. Внесок Буридана та його учнів у розвиток експериментального природознавства є великим і, за деякими версіями, вплинув на фізику Галілея та Декарта [4, 514]. Отже, концепції «подвійної істини» та природної теології стали причиною для виокремлення наукового, світського знання як легітимного способу осягнення істини, до того ж ішлося вже не про християнську Істину одкровення, а про істинний стан природних речей.

Отже, якщо християнські богослови часів патристики поставили питання про істину як одне з найбільш важливих питань для рефлексії, а також визначили такі положення, як наявність розкритої людині повноти істини (завдяки втіленню Христа); необхідність постійного наближення до істини через практику та рефлексію; існування легітимного способу фіксації істинних положень шляхом консенсусу церковних діячів тощо, то схоластична традиція західноєвропейського Середньовіччя ніби повторює найголовніші характеристики вчення про істину на новому колі. По-перше, питання істини знову і знову повторюється в християнських трактатах, і статус істини знову пов'язується з тим, що Істиною у вищому сенсі володіє як атрибутом (трансценденталією) божественна сутність. Бог як Істина відкриває людині можливість також отримати доступ до істини, попри обмеженість створеного розуму й нездатність дійти повноти істини самотужки. Втілення божественної сутності в особі Ісуса Христа розкриває створеному людському розуму повноту істини, яку залишилося тільки осягнути, систематизувати й зафіксувати у церковному вченні.

По-друге, це питання потребує постійної рефлексії, внаслідок якої людина наближається до вищої Істини, пізнаючи конкретні істини в створених речах. Схоласти звертають увагу на те, що вища Істина та істини тварних речей відрізняються між собою, останні залежать від першої. Якщо створена істина й не дорівнює за онто-

логічним статусом вищій Істині, то все ж вона є твердою на своєму рівні, а отже, закони розвитку створеної природи незмінні за умови відсутності прямого божественного втручання шляхом здійснення дива. Незважаючи на те, що теологи, виокремлюючи наукову (природну) істину та відділяючи її від теологічної, здебільшого продовжували займатися пошуками істини теологічної, виникає легітимний шлях, що пов'язаний із пошуком іманентної істини речей шляхом іманентної раціональної рефлексії та висновків з чуттєвих та експериментальних відомостей.

По-третє, західне богослов'я схоластичних часів має змогу періодично звертатися до того механізму легітимної фіксації істини, який мала нерозділена церква доби патристики. А саме, йдеться про вселенські собори, під час яких повнота церкви уповноважена говорити від імені повноти Істини. Незважаючи на те, що рефлексія над принципом колегіальності та соборності призвела до певних змін у механізмах проведення соборів та способах проголошення істини, закріпленої в догматах, все ж західноєвропейське християнство, на відміну від східного, протягом Середніх віків неодноразово проводило собори зі статусом вселенських. Окрім того, відмінністю західних соборів ще з патристичних часів було те, що на них розглядалися не стільки питання умоглядного богослов'я, скільки більш земні питання церковного права, адміністрування, що надало приклад розв'язання практичних питань та фіксації істинних відповідей завдяки колегіальному авторитетові церкви.

Зрештою, це також стане важливим для науки, оскільки консенсус фахівців щодо певного питання є способом фіксації наукової істини, так само як і християнської. Річ у тому, що специфіка наукового пошуку потребує аксіоматично існуючої онтології, тобто уявлень про всесвіт і його закони, які визнаються як об'єктивні повнотою наукової спільноти, а отже, дає змогу визначати предмет дослідження, планувати його мету й імовірні результати, спираючись на знання про ці закони (пресуппозиції). Таке консенсусне визначення меж наявного, предмета й об'єкта, а також суб'єкта наукового пошуку створює рамки наукового світогляду, а надалі допома-

гає створити наукову картину світу. Окремий учений не зобов'язаний щоразу доводити загальновизнані наукові аксіоми, починаючи своє дослідження з того місця, де закінчили його попередники.

До наукового пошуку перейшла також така виплекана в християнській думці характеристика, як принципова можливість пізнання істини. Християнські теологи з перших століть виборювали таку парадигму під час протистояння з елліністичними філософами-скептиками, наполягаючи, що після реалізації у Христі повноти одкровення істина стала повністю доступною, розкритою. Водночас античний погляд завжди бачив істину як одкровення потаємного, а отже, залишав місце для потаємного. Середньовічна думка, повторюючи вчення про пізнаваність істини, спеціально наголосила також на пізнаваності партикулярних істин, які вже не мають безпосереднього спасительного статусу. Звідси походить і новочасна парадигма пізнаваності істини, яка дається вченому через рефлексію щодо наукових експериментів. Принципова і повна пізнаваність світу у науковому дискурсі відрізняється від середньовічного християнського тим, що новочасна наука не говорить про творця і створеність Універсуму, хоча цілком може визнавати його початок у часі, чого не визнавала антична натурфілософська думка. Певною мірою можна говорити про те, що Універсум, Природа секулярної науки ввібрали до себе риси, притаманні в християнській науці Богові.

Порівнюючи положення про істину та можливість її пізнання, з яких виходить наука Нового часу, з тими положеннями, які існували в середньовічному християнстві, можна зауважити таке. Наука виходить з певних онтологічних аксіом, які імпліцитно їй притаманні, хоча й не потребують експлікації в науковому дискурсі. По-перше, існує об'єктивна дійсність, що не прив'язана у своєму функціонуванні до надприродних сутностей і залежить лише від природних законів. По-друге, закономірності, за якими відбувається розвиток природи, принципово можуть бути розкриті й досліджені. Віра в існування об'єктивної дійсності пов'язана у християнстві з тим, що світ дійсно створений Богом, і, як мінімум, Бог має абсо-

лютну повноту існування. А оскільки Бог утілювався в людському тілі та в матеріальному світі, відповідно, це буття отримало доступ до повноти існування. У новочасній науці повторюється думка про те, що людина існує у світі повноти буття, має доступ до повноти істини та може пізнавати навколишній світ. Більше того, якщо людина відмовляється від пізнання, то вона, з християнської точки зору, відмовляється від спасительної істини, і ставлення до істини як до чогось, що має термінальну цінність, зберігається у новочасній науці. Пізнання іманентного світу ще схоластами зводилося до іманентного світові інструментарію, а саме, до раціональної рефлексії та чуттєвого досвіду, і це було розвинене в науці Нового часу.

По-третє, за вказаними закономірностями розвивається весь світ, і поза ними нічого не існує. Історики науки нерідко приходять до висновку, що ставлення до природних законів як до чогось вічного та незмінного насправді походить від схоластичного вчення про створену природу. Як пише П. Гайденко, вчення Беди та Жана Буридана стали підставою для вчень Декарта і Галилея [3, 51]. Вчені Нового часу, задовольнившись дослідженням вічних законів існування всесвіту, поступово все менше уваги приділяють творцеві цього всесвіту, а також усьому тому, що перебуває поза дією цього іманентного світу. Декартові такий підхід ще не властивий, але він здобуває легітимний статус під час розповсюдження просвітницьких ідеалів.

По-четверте, наука є шляхом до істини, оскільки пізнає ці об'єктивні закономірності, і такого ж легітимного шляху до пізнання істини, яким є наука, більш не існує. З іншого боку, не існує такого стану речей, яке б визнавалося істинним, і доводилося іншими способами, аніж наукові. Така позиція наукового способу пізнання як єдиного релевантного щодо явищ іманентної реальності є насправді секуляризованим тлумаченням концепції «подвійної істини» в ситуації, коли з двох істин зберігається увага лише до однієї.

По-п'яте, якщо закономірності функціонування всесвіту розкриті завдяки експериментам та прийнятті експертним співтовариством, вони визнаються об'єктивними та необхідними до засвоєння і виз-

нання іншими учасниками наукового дискурсу, а також звичайними людьми. Відповідно, якщо постає нова загальна теорія певної закономірності існування всесвіту, вона має бути обговорена компетентними фахівцями відповідної галузі, і більшість нововведень так і не отримує загального визнання, залишаючись гетеродоксальними гіпотезами. Можна навіть сказати, згідно з теоріями науки доби кінця модерну, що в нормальній ситуації більш істинною визнається наукова гіпотеза, яка ухвалюється фахівцями та не протистоїть аксіоматичним положенням про закономірності розвитку всесвіту, ніж теорія, що аргументована певними результатами експериментів, але не вкладається у загальну наукову картину світу, що існує на теперішній момент.

Зокрема, теорія наукових революцій Т. Куна стверджує, що науковий дискурс у нормальному стані існує як конкретна парадигма (те, що в теорії І. Лакатоса перетворюється на дослідницьку програму), яка охоплює, з одного боку, способи постановки питань, а з іншого, способи пошуку відповідей на ці питання [6]. Певний час більшість учених працюють у межах такої парадигми, визнаючи вголос її картину світу, а мовчки – онтологічні засади, які сприймаються на віру, і з яких виходить відповідна загальнонаукова картина світу. Якщо людина намагається розвивати власну парадигму, яка не звертає увагу на загальновизнані закони функціонування реальності, її теорія не визнається науковою, навіть якщо всередині себе не має суперечностей. У цьому контексті можна порівняти відсікання таких ненаукових теорій із відсіканням єретичних богословських теорій, що також могли бути не суперечливі всередині себе, але натикалися на несприйняття через несумірність із загальновизнаною богословською парадигмою. Водночас під час експериментів постійно накопичуються аномалії, які не можна пояснити, спираючись на закономірності, відомі загальноприйнятій парадигмі, що викликає до життя вже нову парадигму, в межах якої аномалії сприймаються як звичайні факти. Можна помітити, що хоча Кун і відмежовується від кумулятивної моделі розвитку наукового знання, що була властива просвітницькій думці,

але насправді в перспективі наближення до істини кумулятивність залишається присутньою також і в цій дискретній моделі розвитку науки. Річ у тім, що зміна парадигми зумовлена необхідністю подальшого наближення до істини, заради якого можна знехтувати навіть загально визнаними закономірностями існування всесвіту, і нова парадигма нерідко враховує стару як партикулярний випадок, додаючи більш загальні умови, які легітимують також і нові випадки, що раніше вважалися аномаліями. Наука просувається до фіксації об'єктивної істини, чи то накопчуючи факти в кумулятивному сенсі, чи то накопичуючи теоретичні рамки для фактів під час зміни дослідницьких парадигм.

Висновки. Схоластичне вчення про істину, хоча й не було насправді безпосереднім продовженням учення патристичного, спираючись на арабські, візантійські та грецькі зразки не меншою мірою, ніж продовжуючи західноєвропейську традицію рефлексії, все ж у ньому відбилися основні архетипічні риси патристичного вчення про істину, її місце в християнстві, межі її відкритості та способи осягнення. На перетині неоплатонічних та перипатетичних студій розвивається вчення про трансценденталії, однією з яких є «істинне». Водночас деякі риси схоластичного вчення про істину відрізняють його від ранньохристиянського аналога, зокрема, схоластична думка припускає існування двох дискурсів, де йдеться про істину, а саме, теологічного, який спрямований на систематизацію одкровенної істини про Бога та спасіння, а також природного, до поля уваги якого входить створений світ, а інструментарій пізнання спирається не стільки на одкровення, скільки на системний раціональний пошук. Саме розділення природної та одкровенної теології, або те, що в континентальній думці стало відоме як теорія «подвійної істини», сприяло виокремленню спеціалізованої іманентно орієнтованої галузі пізнання, тобто науки. Зосередившись на іманентному світі, в інших аспектах наука багато в чому залишається на тих самих позиціях, які займала в сфері пізнання християнська теологія. Істина стоїть на тому самому високому ступені, до неї так само веде лише один абсолютно правильний шлях, тоді

як альтернативні шляхи сприймаються прихильниками наукового пізнання вкрай вороже. Істина так само потребує постійної рефлексії, хоча вважається, що вчені не встановлюють, а лише експлікують та фіксують у вербалізованій формі об'єктивну істину, яка існує сама собою, незалежно від дослідників. До певної міри можна стверджувати, що вчені використовують також схожий із богословським механізм фіксації істини та відсікання альтернативних (гетеродоксальних) учень, які визнаються ненауковими та через це – шкідливими.

Література

1. Ахутин А.В. Европа – форум мира / А.В. Ахутин. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2015. – 88 с.
2. Гайденко П.П. Западноевропейская наука в средние века / П. Гайденко, Г. Смирнов. – М. : Наука, 1989. – 352 с.
3. Гайденко П.П. Христианство и генезис новоевропейского естествознания / П. Гайденко // Философско-религиозные истоки науки. – М. : Мартикс, 1997. – С. 44 – 87.
4. Жильсон Э. Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века / Этьен Жильсон ; пер. с фр. ; общ. ред., послесл. и примеч. С.С. Неретиной. – 2-е изд. – М. : Культурная революция, Республика, 2010. – 678 с.
5. Круглов А.Н. Трансценденталии / А. Круглов // Новая философская энциклопедия. – Т. 4. – М. : Мысль, 2010. – С. 92 – 93.
6. Кун Т. Структура научных революций / Томас С. Кун ; пер. с англ. И.С. Налетова. – М. : Прогресс, 1977. – 301 с.
7. Гроссетест Роберт. Об истине / Роберт Гроссетест ; пер. А. Апполонова // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья) : в 2 т. / под ред. С.С. Неретиной. – СПб. : РХГИ, 2002. – Т. 2. – С. 12 – 24.
8. Бэкон Роджер. Opus Tertium / Роджер Бэкон ; пер. А. Апполонова // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья) : в 2 т. / под ред. С.С. Неретиной. – СПб. : РХГИ, 2002. – Т. 2. – С. 89 – 121.
9. Соколов В.В. Средневековая философия : учебное пособие для философских факультетов и отделений университетов / В.В. Соколов. – М. : Высшая школа, 1979. – 448 с.
10. Оккам Уильям. Избранное / Уильям Оккам ; пер. с лат. А.В. Апполонова и М.А. Гарнцева. – М. : Едиториал УРСС, 2002. – 272 с.
11. Экхарт Майстер. Книга божественного утешения / Майстер Экхарт ; пер. с нем. и сост. М.Ю. Реутин // Трактаты и проповеди. – М. : Наука, 2010. – С. 40 – 66.

12. Buridan John. Certainty and Truth / John Buridan // Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic, and Jewish Traditions / edited by Arthur Hyman, James J. Walsh, and Thomas Williams. – Indianapolis / Cambridge : Hackett Publishing Company, 2010. – P. 689 – 691.

Ерошенко Татьяна. Научная рациональность Нового времени как трансформированный христианский схоластический дискурс. Статья посвящена особенностям схоластической теории истины, которые обусловили во время секуляризационных процессов переход от христианского схоластического дискурса к научной рациональности Нового времени. Рассматриваются такие черты, как принципиальная познаваемость истины, неизменность законов функционирования мира, фиксация истины концилиарным путём на соборах и т. д. Автор утверждает, что научная рациональность возникла благодаря разделению схоластической теологии на два русла и постепенному сосредоточении только на естественной теологии.

Ключевые слова: наука, рациональность, схоластика, теория истины, собор, трансценденталии, дискурс.

Yeroshenko Tetyana. The Modern Scientific Rationality as the Transformed Christian Scholastic Discourse. The article is devoted to the peculiarities of the scholastic theory of truth, which caused the transition from the Christian scholastic discourse to scientific rationality of modernity during secularization processes. Such features as fundamental cognoscibility of truth, the immutability of the world's functioning laws, fixation of the truth conciliarly by the Councils and so on and so forth have been discussed. The author argues that scientific rationality has been formed by the division of scholastic theology into two streams and gradual focusing only on natural theology.

Key words: science, rationality, scholasticism, theory of truth, Council, transcendentalism, discourse.

УДК: 241.511:265.31/.34

М 30

Дарина МАРЦІНОВСЬКА

РОЛЬ РАЦІОНАЛЬНОГО В РЕЛІГІЇ В ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ПАПИ БЕНЕДИКТА XVI

У статті розглядається проблема раціонального в релігійній вірі на прикладі вчення кардинала Йозефа Ратцінгера – папи Бенедикта XVI. На фундаментальних працях папи розкривається місце раціонального у становленні системності та істинності християнства як найбільш універсальної та раціональної релігійної культури. Аналізується трактування папою Бенедиктом XVI ролі раціонального в соціальній природі релігійної віри як синтезу істини і християнських чеснот віри, надії і любові, в основі якого лежать морально-етичні домінанти, започатковані святим папою Іваном Павлом II.

***Ключові слова:** папа Бенедикта XVI, раціональне в релігійній вірі, християнська релігія, релігійна культура, християнські чесноти.*

Постановка проблеми. Проблемі місця і ролі раціонального в релігії, зокрема – в християнстві, впродовж останнього століття приділяється багато уваги. Так, у католицизмі, починаючи від Першого Ватиканського собору (1869 – 1870), раціональність віри розглядається як невід’ємна складова буття людини. Ця теза була розвинута Другим Ватиканським собором (1962 – 1965) і пособоровими папами – Павлом VI (1963 – 1978), Іваном Павлом II (1978 – 2005), Бенедиктом XVI (2005 – 2013). Для документів соборів і праць вказаних понтифіків було характерним опертя на нову євангелізацію як генеральну мету діяльності Католицької Церкви щодо

розвитку віри, оскільки нова євангелізація, за висновком папи Павла VI, висловленим у його Апостольському посланні «*Evangelii nuntiandi*», «має шукати відповідних засобів і мови, щоби проголошувати і нагадувати Об'явлення Бога та віру в Ісуса Христа» [5, 6]. Саме це завдання Церкви папа Іван Павло II розвинув у своїх працях, зробивши наголос найперше на духовних передумовах віри – на об'явленому Слові Божому, на святих Тайнах, на молитві, на соціально-культурній і морально-етичній сфері життя людини як дарі Святого Духа і передумові вдосконалення суспільства, на місійній діяльності Церкви задля поширення віри, які синтезуються і доповнюються раціональним у вірі.

Праці кардинала Йозефа Ратцінгера, а з 2005 до 2013 рр. – папи Бенедикта XVI, також відображають вплив завдання нової євангелізації, що він як папа засвідчив у проповіді ще 24 квітня 2005 року, підтвердивши усвідомлення Церквою обов'язку пошуку нових інструментів та нових слів, завдяки яким на «пустелях світу можна буде почути і зрозуміти слова віри, що відроджують життя – істинне життя, життя у Богові» [5, 7]. Ці слова визначили *мету* аналізу творчості папи Бенедикта XVI, оскільки в працях цього папи – одного із найвидатніших католицьких теологів кінця XX – початку XXI ст., багатолітнього професора фундаментальної і догматичної теології – виявляється глибокий, різнобічний підхід до аналізу релігійної віри. Понтифік як одну із головних домінант віри обрав її раціональну природу, а тому виявляє у своїх дослідженнях особливий інтерес до аналізу природи віри з раціональних, ґрунтовних – типово німецьких позицій та дає глибоку інтерпретацію богословським, духовним, філософським, соціальним, природничим, екологічним і політичним передумовам віри [22, 11 – 12; див.: 6]. Тому учення папи засвідчує, за висновком сьогоденішнього Апостольського нунція в Україні – архієпископа Томаса Едварда Ґалліксона, «цілісний характер християнської віри», котра відображає відповідальність католицизму «за весь створений Богом світ», «як невід'ємної складової християнської віри», «заснованої на житті у

Бозі», що є інтегральним виразником «екології людини» [7, 9; див.: 15, 10 – 13].

Праці кардинала Йозефа Ратцінгера – папи Бенедикта XVI – є взірцем глибокого проникнення у проблему істини християнської віри, яке базуються на класичній католицькій теологічній та філософській спадщині і здобутках природничих наук, а, отже, його погляди містять домінуючі раціонально-апологетичні акценти щодо феномену релігійної віри і місця в ньому Об'явлення Божого й виявляються у таких словах папи: «...віра – в творінні розуму. Якщо розум, може і не має можливості сам собі її створити, він все ж, прямує до неї і знаходить в ній ту відповідь, яку шукав» [10, 36]. У цьому контексті особливого значення набуває виявлення природи і місця раціонального у феномені релігії у працях папи Бенедикта XVI.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Ми ставимо собі за мету виявити не лише суть і прояви сучасної релігійної віри, а й дослідити з раціональних позицій (як з позицій теологічних, так і світських наук) витоки і джерела віри в творах папи Бенедикта XVI. Так, у праці «В начале сотворил Бог... О творении и грехопадении», яку будучи іще кардиналом Йозеф Ратцінгер написав у 1996 р. і яка стала підсумком його попередніх публікацій (1979 – 1986) щодо проблеми раціонального у вірі у створення світу, робиться акцент на «розумності віри в творення» світу. У такий спосіб автор не лише аналізує з раціональних позицій передумови віри, але й яскраво виявляє своє раціональне трактування феномену релігійної віри, зокрема – біблійної картини сотворення світу, «розумність, якої примушує нас дивуватися» плану Творця [10, 37 – 39]. При цьому кардинал не обмежується лише теологічним поглядом на світ і на віру, але свідомо «залучає» до полеміки навколо проблеми віри думку навіть тих сучасних провідних вчених світового рівня, котрі відкидають всяку форму віри в Бога.

В іншому відомому творі «Сущность и задачи богословия», який побачив світ німецькою мовою 1993 року, кардинал Йозеф Ратцінгер наголошує, що основою будь-якої релігії є віра, а зерном

віри – істина, істинні знання. Як аргумент, він наводить системний порівняльний аналіз теології, філософії й інших наук. Зокрема автор наголошує, що внаслідок уніфікації технічної цивілізації філософська свідомість зазнала «фрагментизації», яка призвела до знищення безпосереднього змісту питання про істину: «Істину тепер можна встановити «науково»; вона міститься в практиці, яка творить майбутнє. Істина стає методом, де метод розвивається як форма визначення майбутнього» [13, 87]. Й. Ратцінгер розглядає феномен віри невіддільно від проблеми істинності, зокрема, істинності людської особистості, закладеної Богом, істинності покликання, так означуючи феномен істинності віри: «...віра за своєю суттю не містить нічого, що могла б вигадати людина, віра піднімається понад усім, що ми люди могли придумати. ...І тільки тоді, коли ми нарешті усвідомимо, що Він для нас щось зробив і що він є Богом для нас – лише тоді здійснюється те, чого ми потребуємо і на чому можемо оперти своє життя» [14, 28].

Тому Слово Боже завжди відіграло для Й. Ратцінгера засадничу роль в його тлумаченні релігії і віри, зокрема в контексті універсальності Слова [20, 8 – 20], яке автор розглядає джерелом динамізму та історизму віри, котра, за словами папи, є не теорією, а подією – живою історією [4, 21 – 22]. Звідси живим виявом, раціональною основою і реалізацією віри, її «виходом на практику життя» є Ісус Христос найперше історична постать, наділена історичним сотеріологічним виміром, а відтак саме Христос є тією Істиною, віра в яку робить «людину вільною» (Ів.: 8, 32), котра і складає основу діалектики й динаміки християнської віри [21, 15 – 16]. Це виявляється, зокрема, в радості, яку дарує віра, котра «виникає з того, що існує велика любов – ось що таке віра». Тобто радість – невіддільний супутник християнської віри, яка, за висловом кардинала, є невіддільна від непростого християнського буття і «яка робить це буття життям» [4, 26]. Тим самим, у праці «Сіль землі» Й. Ратцінгер показує себе переконаним августинінцем, розвиваючи кредо св. Августина, перейняте св. Томою Аквінським, оскільки розглядає віру у нерозривному зв'язку з розумом і, отже, кардинал

формулює власне кредо феномену віри: «Як творіння походить із розуму і є розумним, так і віра є, так би мовити, допіру сповненням творіння, а отже – дверима до розуміння. ...Тому вірити означає прийти до розуміння і знання» [4, 34 – 35].

Для того, щоб глибше зрозуміти значення раціонального у трактуванні релігійної віри папою Бенедиктом XVI, варто звернутись до його праць, котрі побачили світ вже в час його понтифікату, що допомагає краще виявити роль раціонального у віровченні цього папи.

Так, відома праця папи «Вера – Истина – Толерантность» (2005), яка була розпочата ним іще до початку понтифікату, вибудовує її нову перспективу бачення заново істини Благої вісті за посередництвом культури як невід'ємного виразника феномену віри [11, 40 – 41]. Це, на переконання автора, дозволило християнській вірі виявити себе «іншим культурам, сприймати їх в себе і прививати себе їм», що засвідчує справжній універсалізм цієї віри, котра «не видає себе за єдино значущу і не душить інших» [11, 98 – 99]. І тут папа робить надзвичайно важливий методологічний висновок стосовно місця раціонального у релігійній вірі: реалізація християнською вірою свого потенціалу можлива завдяки тому, що «сама віра – це культура. Віри, позбавленої одягів культури, не буває, як і не буває чистої релігії. ...Віра – це сама культура. Із цього випливає, що віра представляє собою самостійний суб'єкт – життєву і культурну спільність, яку називають “народом Божим”» [11, 112 – 114], а тому, на переконання папи, найбільш універсальною та раціональною релігійною культурою є християнська віра, яка й «сьогодні подає розумові ту основну форму морального розуміння, що або веде до певної очевидності, або принаймні обґрунтовує розумну моральну віру, без якої суспільство не вистойть» [15, 70 – 71].

Розмірковуючи над раціональною природою християнської віри а її ставлення до інших релігій, папа приходить до висновку: у вірі є дві позиції – інклюзивність і плюралізм, оскільки християнство займає своєрідне місце в духовній історії людства, бо «...християнська освічена віра і релігія не розділяються і не протиставляються одна одній, а зводяться в певне ціле, в котрому вони обидві пови-

нні взаємно очищати і поглиблювати одна одну». Крім того, як особливі характерні риси християнської віри богослов виділяє волю до раціональності і прагнення до пізнання та збереження своєї істинності як піднесення до загальнолюдського змісту і джерела поєднання людства через універсалізм християнства [11, 129 – 134]. Цей універсалізм християнської віри, як доводить папа, бере свій початок від реалізму біблійної віри, який відкидає просте символіко-міфологічне тлумачення питань віри, а шукає її раціональну основу [11, 145]. Підтвердженням цьому є вжите в Септуагінті – Біблії, перекладеній древньогрецькою мовою – ментально грецьке формулювання: «Як не вірите, не зрозумієте». Тобто, підкреслює Й. Ратцінгер, в такий спосіб у священному тексті віра інтелектуалізується, пов'язуючись з розумінням та розумом і у такий спосіб переноситься у раціональну площину [12, 64 – 65].

Наведені цитати яскраво виявляють позицію автора щодо ролі раціонального у релігійній вірі: він розглядає генезу цього феномену не як сліпе нагромадження незрозумілих парадоксів, не як прикривання поняттям тайни, коли розум вже не розуміє, що є надужиттям самої ідеї «тайни» [22, 8]. Натомість він підкреслює, що все це покликано не заперечувати можливість розуміння, але сприяти йому, а тому «віра не є знанням у сенсі технічного знання або його математичної формули», а об'єктивним шляхом св. Августина до істини, котрий «проходить не через знання, але через розуміння ...сенсу якому людина довірилася». А це дає право автору ствердити, що розуміння істини зростає лише з віри, тому віра й розуміння так само нероздільні, як віра і стояння на ґрунті раціонального, з огляду на те, що вони є не просто нероздільні, але й динамічні і діалектично пов'язані, позаяк «віра є чимось живим, чимось, що заповнює всю людину: її розум, її волю, її почуття» і оберігає християнина від духовного і навіть морального падіння [17, 11 – 12]. Під цим оглядом завдяки Ісусові Христу істинність релігійної віри набуває у папи Бенедикта XVI «історичної інтерпретації», що є близьким до філософії, принципова установка якої по відношенню до дійсності наголошує: цікавитись тим, що істи-

нне – нема сенсу; ми повинні ставити питання тільки про те, як нам поводитись із наявними фактами [15, 58 – 59].

Проблема істинності релігійної віри займає у віронавчальному вченні папи дуже вагоме місце. Вже від початку свого понтифікату Бенедикт XVI інтегрально представив новітні погляди Церкви на феномен релігійної віри у своїх енцикліках: «Бог є любов» – «Deus caritas est» (25.01.2006), «Спасенні надією» – «Spe salvi» (30.11.2007), «Любов у правді» – «Caritas in veritate», (29.06.2009). Дослідження цих енциклік засвідчило, що папа використовує для розкриття феномену релігійної віри синтез раціональної істини і християнських чеснот віри, надії і любові. Зокрема, папа Бенедикт XVI в енцикліці «Spe salvi» – «Спасенні надією» наголошує на покликанні людини до спасіння як передумови віри, що має громадський характер. Відповідно до цього, отці Церкви розуміють гріх як руйнування єдності людського роду, як розділення і розкол. Вавилонська вежа, місце змішання мов і роз'єднання, втілює собою корінь гріха. І так «відкуплення виявляється саме возз'єднанням, в якому ми знову стаємо єдиними, що відображається у всесвітній общині віруючих» [2, 20].

Покора – любов, як життєво реальна передумова релігійної віри, розвивається Бенедиктом XVI в енцикліці «Бог є любов» – «Deus caritas est» (2005) так: «Бог є любов, і хто перебуває в любові, той перебуває в Бозі, і Бог перебуває в ньому» (1 Йо.: 4, 16). Ці слова з Першого послання св. Йоана з дивовижною ясністю виражають суть християнської віри: людина стає християнином у результаті етичного рішення і не просто задля високої ідеї, а після зустрічі з подією, з Особою, яка відкриває в житті нові обрії і надає йому чіткого напрямку» [1, 5]. А тому не випадково в цій енцикліці папи акцентується увага на суспільно-соціальній складовій віри, яка є вираженням дієвої віри і любові, що відображені у таких словах: «Одним із найстрашніших видів бідності, які людина може пережити, є самотність. Точніше кажучи, й інші форми бідності, включно з матеріальними, породжуються через ізоляцію, відсутність любові чи складнощі з нею. Досить часто різні види бідності породжу-

ються відкиданням Божої любові... Людина є відчуженою, коли вона залишається самою або відірваною від реальності, коли вона відмовляється думати і вірити у певний Фундамент. ... Папа Павло VI зауважував, що “світ потерпає від браку думки”» [3, 87 – 88].

Загалом головні християнські моральні чесноти – віра, надія, любов – виявляють динамізм віри у творах папи Бенедикта XVI як такі, що здатні не лише подолати нинішню кризу релігійної віри і духовності, але й сучасні суспільно-соціальні виклики в світі. Ці домінантні характеристики віри обґрунтовуються і в енцикліці Католицької церкви «Lumen Fidei» – «Світло віри» (29.06.2013) [8], яка підписана нинішнім понтифіком – папою Франциском, але її співавтором, якому належить її задум, є папа Бенедикт XVI, котрим написані перший, другий і третій розділи, а папа Франциск написав вступ і четвертий розділ енцикліки [18; 19]. Ця енцикліка стала, з одного боку, інтегруючим підсумком трактування релігійної віри папою Бенедиктом XVI, в якому акумульовані головні попередні ідеї цього папи, а з іншого, – окреслила домінанти, а саме – соціальні і раціональні аспекти віри, не лише у навчанні віри нинішнього папи Франциска, але й католицизму другої половини XX – початку XXI ст. загалом [8].

Так, зокрема, в першому розділі енцикліки папа Бенедикт XVI вияснює доктринальну природу християнської віри, котра є виявом любові Бога до людей, дарунком Бога, завдяки якому людина ніколи не є одинокою, а тому для віри важлива спільнота, церковна домінанта (пп. 20 – 22) [8]. У другому розділі енцикліки папа Бенедикт XVI розкриває діалектику гармонійних взаємин віри та правди як раціональної причини віри, ілюструючи її висловом пророка Ісайї: «Якщо не повірите – не зрозумієте» (Іс.: 7, 9): «...людина потребує знань, потребує правди, бо без цього вона позбавлена опори, не поступає вперед. Віра без правди не спасає, не надає певності нашим крокам. Залишається лише гарною казкою, проекцією нашого прагнення щастя, тим, що задовольняє нас в такій мірі, в якій ми готові самі себе обманути» (п. 24). У цих словах виражена центральна тема понтифікату папи Бенедикта XVI, котрий у своїх працях під-

креслював, що в умовах сучасної кризи, дефіциту правди в світі людство шукає безпеки в технологіях, часто нехтуючи духовними знаннями і правдою, а тому віра без правди не рятує людство [8].

Вихід із цієї ситуації папа Бенедикт XVI бачить, як засвідчує третій розділ енцикліки «Lumen Fidei» (пп. 40 – 49), не лише в церковних таїнствах, але, найперше, в євангелізації, чим понтифік виявив свою вірність не тільки власним попереднім поглядам на проблему віри, але й підтримав актуальність євангелізації для поглиблення віри, активно проголошеної папою Іваном Павлом II [8].

Висновки. Аналіз висвітлення суті і форм прояву раціонального у релігійній вірі у працях папи Бенедикта XVI (кардинала Й. Ратцінгера), дав підставу констатувати, що однією із визначальних домінант віри папа обрав і досліджує впродовж останнього півстоліття її раціональну природу, виявляючи особливий інтерес до аналізу природи віри з раціональних, богословських, духовних, філософських, природничих і політичних передумов віри з позицій історизму, універсалізму та її культурного наповнення.

Системне дослідження папою проблем віри засвідчило, що віра постійно розвивається і актуалізується, кожне покоління через призму свого життя відкриває нові джерела і аспекти віри, при цьому для папи домінантою щодо християнського феномену віри залишається проблема істинності віри, що розглядається з томістичних позицій як співдія рішення розуму й Божої благодаті. А тому істинність віри, на переконання папи, впливає із людської чесноти послуху – це єдність волі людини із волею Господа, яка виявляється у покликанні людини до спасіння, котре складає онтологічну передумову віри.

Істинність християнської віри папа ґрунтує на історичній інтелектуальній зустрічі біблійної та християнської віри, засади котрої відображені у священних текстах, які стали зовнішнім історичним джерелом і досвідом, котрий не лише збагатив християнську віру, але й став базою для фундаментальних рішень вселенських соборів Христової Церкви щодо християнської віри, а завдяки цьому релі-

гійна віра інтелектуалізувалась, набувши тісного зв'язку з розумінням та розумом і таким чином перенеслася в раціональну площину.

Основою проникнення в проблему істинності християнської віри для папи Бенедикта XVI є класична католицька теологічна та філософська спадщина, а також здобутки природничих наук, що дало йому змогу виявити домінуючі раціонально-апологетичні акценти щодо феномену віри і місця в ньому Об'явлення Божого – Слова Божого та загалом сакрального в релігії, з якого все походить. Відтак основою будь-якої релігії є віра, а зерном віри, твердить папа, – істина, істинні знання. Як аргумент Бенедиктом XVI наводиться системний порівняльний аналіз феномену віри з позицій теології, філософії й інших наук.

Філософське бачення проблем віри папа розглядає крізь призму антропології і гносеології. Остання дає змогу простежити наявність двох моделей віри: гностичної, котра бачить творіння як джерело залежності, а Бога – як основу залежності, і християнської, яка трактує творіння як результат, плід великої любові Бога, якого ми пізнаємо через творіння і яке є джерелом віри й істини, пізнання якої робить людину вільною. При цьому папа дотримується гносеологічного трактування істини святим Августином, розглядаючи віру невіддільно від проблеми істинності як самої віри, так і істинності її носія – людської особистості, закладеної Богом, наділеної істинністю покликання, а тому папа визначає віру як велику любов, яка дарує велику радість, котра є невіддільним супутником християнської віри, і яка є невіддільною від християнського буття. Вона робить це буття життям, а відтак вірити – означає любити і коритися, а любити – вірити і коритися.

Література

1. Венедикт XVI. «Бог є любов»: енцикліка про християнську любов. Енцикліка вселенського архиєрея Венедикта XVI / Венедикт XVI. – Львів : Місіонер, 2008. – 57 с.
2. Венедикт XVI. Енцикліка «Спасенні надією»: про християнську надію / Венедикт XVI. – Львів : Місіонер, 2008. – 59 с.

3. Венедикт XVI. «Любов у Правді»: енцикліка про інтегральний людський розвиток у любові та правді / Венедикт XVI ; пер. з італ. О. Дверницького. – Жовква : Місіонер, 2010. – 128 с.

4. Венедикт XVI (Рацінгер Йосиф). Сіль землі: Християнство й Католицька Церва в XXI столітті. Розмова Петера Зевальда з Йозефом Ратцінгером / Ратцінгер Йосиф Венедикт XVI ; пер. з нім. О. Конкевича. – Львів : Місіонер, 2007. – 282 с.

5. Вислоцька А. Рік віри та нова євангелізація, або Над чим роздумує Синод єпископів Католицької Церкви / Ангеліна Вислоцька // Католицький вісник, 2012. – № 20 (545). – С. 6 – 7.

6. Відповідальність за створіння у вченні Папи Венедикта XVI: Екологічне вчення Церкви : у 2 т. / за ред. Володимира Шеремети. – Івано-Франківськ : Нова Зоря, 2012. – Т. 2. – 128 с.

7. Галліксон Т.-Е. Вступне слово / Архієпископ Томаса Едварда Галліксон // Відповідальність за створіння у вченні Папи Венедикта XVI: Екологічне вчення Церкви : у 2 т. / за ред. Володимира Шеремети. – Івано-Франківськ : Нова Зоря, 2012. – Т. 2. – С. 8 – 9.

8. Енцикліка «Lumen Fidei» – «Світло віри» Святійшого Отця Франциска єпископам, священикам, дияконам, богопосвяченим особам і всім вірним мирянам про віру (28.06.2013) [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://christusimperat.org/uk/node/37364>.

9. Кардинал Равазі Д. Реколекції з папою / Кардинал Джанфранко Равазі / за матеріалами «Радіо Ватикан» // Католицький вісник. – 2013. – № 5 (554); 10 березня – 17 березня. – С. 11.

10. Ратцінгер Й. (Бенедикт XVI). В начале сотворил Бог... О творении и грехопадении / Йозеф (Бенедикт XVI) Ратцінгер. – М. : Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009. – 137 с.

11. Ратцінгер Й. (Бенедикт XVI). Вера – Истина – Толерантность. Християнство и мировые религии / Йозеф Ратцінгер (Бенедикт XVI) ; пер. с нем. – М. : Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – 367 с. – (Серия Диалог).

12. Рацінгер Й. Вступ до християнства: Лекції про Апостольський символ віри з новим вступним есеєм / Йосиф Рацінгер ; пер. з нім. О. Конкевича. – Львів : Місіонер, 2008. – 332 с.

13. Ратцінгер Й. (Бенедикт XVI). Сущность и задачи богословия. Попытки определения в диспуте современности / Йозеф (Бенедикт XVI) Ратцінгер ; пер. с нем. – М. : Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – 144 с. – Серия «Современное богословие».

14. Рацінгер Й. (Венедикт XVI). Бог і світ. Таїнства християнської віри. Розмова Петера Зевальда з Йосифом Рацінгером / Йосиф Рацінгер Венедикт XVI ; пер. з нім. Н. Лозинської. – Жовква : Місіонер, 2009. – 420 с.

15. Рацінгер Й. Цінності в часи перемін. Долання майбутніх викликів / Йосиф Рацінгер ; пер. з нім. О. Конкевича. – Львів : Місіонер, 2006. – 168 с.

16. Шеремета В. Передмова / Володимир Шеремета // Відповідальність за створіння у вченні Папи Венедикта XVI: Екологічне вчення Церкви :

у 2 т. / за ред. Володимира Шеремети. – Т. 2. – Івано-Франківськ : Нова Зоря, 2012. – С. 8 – 9.

17. Benedikt XVI. Josef Ratzinger. Unterwegs zu Jesus Christus / Benedikt XVI. Josef Ratzinger. – Augsburg : Sankt Ulrich Verlag, 2005. – 171 s.

18. Halbmayr A. Ein Dokument des Übergangs. Enzyklika «Lumen Fidei» (Licht des Glaubens) erschienen. Zwei Päpste als Autoren / Alois Halbmayr // Tiroler Sonntag. – 2013. – 11 Juli 2013. – S. 3.

19. Hüsselbuch B. «Glaube dient auch dem Gemeinwohl». Vatikan – Erste Enzyklika von Papst Franziskus – Vorarbeit von Papst Benedikt XVI / Bernhard Hüsselbuch // Sonntagsblatt. – 2013. – № 28 (14.07.2013). – S. 3.

20. Josef Kardinal Ratzinger. Ein neues Lied für den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart / Josef Kardinal Ratzinger. – Freiburg im Breisgau : Herder, 1997. – 224 s.

21. Josef Kardinal Ratzinger. Gott ist uns nah. Eucharistie: Mitte des Lebens / Josef Kardinal Ratzinger // Herausgegeben von Stephan Otto Horn und Vinzenz Pfnür. – Augsburg : Sankt-Ulrich-Verlag, 2001. – 160 s.

22. Josef Ratzinger. Benedikt XVI. Über den Heiligen Geist / Josef Ratzinger. Benedikt XVI. – Augsburg : Sankt Ulrich Verlag, 2005. – 143 s.

23. Laun A. Entscheide Dich für Gott! Der Glaube lässt sich nicht vererben / Weihbischof Andreas Laun // Vision 2000. – 2010. – № 5. – S. 5.

Марциновская Дарина. Роль рационального в религии в интерпретации папы Бенедикта XVI. В статье рассматривается проблема рационального в религиозной вере на примере учения кардинала Йозефа Ратцингера – папы Бенедикта XVI. На фундаментальных трудах папы раскрывается место рационального в становлении системности и истинности христианства как наиболее универсальной и рациональной религиозной культуры. Анализируется трактовка папой Бенедиктом XVI роли рационального в социальной природе религиозной веры как синтеза истины и христианских добродетелей веры, надежды и любви, в основе которого лежат морально-этические доминанты, обоснованные святым папой Иоанном Павлом II.

Ключевые слова: папа Бенедикта XVI, рациональное в религиозной вере, христианская религия, религиозная культура, христианские добродетели.

Martsinovska Daryna. The Role of Religion in Pope Benedict XVI's Rational Interpretation. The article deals with the problem of rational in the religious faith by the example of Cardinal Joseph Ratzinger – Pope Benedict XVI's teaching. The place of rational in the development of systematicity and truth of Christianity as the most universal and rational religious culture is revealed in pope's fundamental works. Pope Benedict XVI's interpretation of the role of rational in the social nature of religious faith as a synthesis of truth and Christian virtues of faith, hope and love, on the basis of moral and ethical dominating ideas, founded by saint Pope John Paul II, is analyzed.

Key words: Pope Benedict XVI, the rational in religious faith, Christian religion, religious culture, Christian virtues.

УДК 316.42

З-46

Віктор ЗДОРОВЕНКО

СУЧАСНА ВІЙСЬКОВО-ІСТОРИЧНА ФАНТАСТИКА ЯК ІНСТРУМЕНТ МАНІПУЛЯЦІЇ СВІДОМІСТЮ

У статті аналізується мистецький потенціал жанру військово-історичної фантастики у доланні сформованої у пострадянському світі стійкої психологічної травми, спровокованої руйнуванням історичної пам'яті ідеократичного суспільства. Доводиться, що військово-історична фантастика є дієвим інструментом мистецької розбудови нових уявних реальностей для цілеспрямованого формування в суспільній свідомості бажаного контексту альтернативної історії.

Ключові слова: альтернативний контекст історії, військово-історична фантастика, історична пам'ять, електронна культура, психоісторія, художньо-естетична віртуалістика, хронокорекція.

Постановка проблеми. Процес національно-культурного відродження, як запорука збереження етнонаціонального кореня культури певного суспільства, актуалізує значення історичної пам'яті, завдяки якій задається спадкоємність цілей-смислів-мрій в життєдіяльності низки поколінь. Питання історичної пам'яті тим більш актуальне, що глобалізація дедалі відчутніше упосліджує ідеальне, духовне начало як структуроутворювальний принцип у житті народу, на користь тотальної комерціалізації життя людей та їх емоційної стандартизації.

Зі зміною антропологічної моделі життєустрою, заснованому на ідеї соціальної рівності людей на мальтузіанське уявлення про домінування і нерівність у суспільстві, як природний закон життя,

відбувається докорінна зміна критеріїв у виборі життєустрою. Ця зміна не може відбутися без руйнування історичної пам'яті ідеократичного суспільства. Тому що саме вона сформувала культурне ядро цивілізації, опертої, за влучним зауваженням С.Г. Кара-Мурзи, на вітальні принципи солідарності і не здирництва. Попередньому суспільному ладу, історичний поступ якого здійснювався у напрямі скорочення масових негараздів і випробувань, як альтернативу пропонується образ життя на засадах гедонізму і заохоченні потреб безкінечного споживання.

Оскільки така якісна зміна змісту життєустрою суперечила історичній пам'яті не лише активної частини ідеократичного суспільства, але й багатьох народів загалом, тому суттєві зусилля ідеологи розбудови ліберального суспільства зосереджують на боротьбу з нею. «Були спаплюжені, висміяні, змішані символи-віхи національної історії. Потім був створений хаос у системі міри, оцінок і навіть часовій послідовності подій, які утворювали історичну картину. Була підірвана здатність суспільства створювати колективну пам'ять навіть щодо недавніх подій – достатньо стало, щоб минуло лише декілька місяців і вони витіснялися, стиралися з пам'яті. Суспільство загалом і кожна людина зокрема втрачали можливість аналізувати минуле і використовувати його уроки для того, щоб визначити свою позицію в конфліктах сьогодення» [4, 334].

Як засвідчує сьогодення пострадянського світу, якісну зміну змісту життєустрою провокують не лише дестабілізуючі фактори у виробничій сфері – розпад матеріально-технічної бази економіки, енергетики, деградація інфраструктури, але й у сфері духовній. Адже занурення у стан перманентної поліфонії соціальних загроз найважливішим системам життєдіяльності, формує у людей відчуття загибелі соборності. Провокується руйнування відчуття причетності до Спільної Справи. Системно нищиться усвідомлення себе органічною частиною цілого, приналежність до якого могла би мобілізувати всі людські ресурси для спротиву кастовій моделі влади, яка використовує, організовану нею ж самою, кризу для задоволення своїх егоїстичних корпоративних інтересів.

Внаслідок зауважених вище процесів постає нагальна потреба долання сформованої у пострадянському суспільстві стійкої психологічної травми. Одним із дієвих інструментів обґрунтування відновлення віри у самозміну людини, її здатність до управління історією і моделювання реальності, в якій створюються принципово нові, креативні технології розвитку, є художня практика, орієнтована на опрацювання теми історичної пам'яті. Адже саме в історії своєї нації ми знаходимо неперевершені зразки подій і вчинків, що вимагали мобілізації всіх ресурсів для гідної відповіді на виклики життя, потрапивши в які прагнули не лише вижити, але й перемогти.

У цьому зв'язку важливого теоретичного значення набуває дослідження особливостей художньої практики, зорієнтованої на активну образну розбудову нових уявних реальностей для цілеспрямованого формування в суспільній свідомості бажаного контексту альтернативної історії.

Аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких здійснена характеристика творчого потенціалу сучасного мистецтва щодо образного конструювання подій, які призводять до потрібних авторам змін шляхів розвитку цих подій і, навіть, світу загалом, до так званої «хронокорекції», показує, що осмислення цієї теми зумовлене важливістю значення маніпулятивної функції в сучасній мистецькій практиці. Так, відомий філософ С.Г. Кара-Мурза підкреслює, що для успішної маніпуляції суспільною думкою митець неодмінно повинен розбурхати емоційну сферу. Оскільки через почуття найбільш ефективно створюється необхідна «ланцюгова реакція» – епідемія почуттів, які можна спрямовувати у потрібне русло. Через емоційне «захоплення» аудиторії «маніпулятор залучає, а згодом утримує увагу аудиторії і «приєднує» її – робить прибічником своїх засад (створює враження причетності до одного і того ж «ми»))» [4, 138].

На важливу роль у створенні сучасним мистецтвом віртуальної реальності, в яку занурюється реципієнт, звертають увагу В.В. Бичков і Н.Б. Маньковська. Вони відзначають, що завдяки новітнім арт-практикам створюється художня свідомість новітнього типу. «Під потужним впливом НТП починають змінюватися менталітет, психо-

логія сприйняття, склад мислення, ідеологія, система світорозуміння людини» [2, 62].

Досліджуючи соціально-філософський ракурс електронної культури, Л.В. Баєва відзначає, що «віртуальна культура стає не лише посередником між людиною і світом, але й самою реальністю, що змінює свідомість, сприйняття реальності, сутність людини» [1, 75].

Філософи все частіше змушені прояснювати сутність і специфіку цієї «третьої природи», створеної сучасною людиною. Так, онтологічні, соціальні, естетичні, антропо-аксіологічні аспекти світу віртуальних феноменів, як своєрідного синтезу світу свідомості і високих інформаційних технологій, аналізують К. Колин [5], М. Отт і Ф. Поззі [6], С. Чанг [7].

У контексті наведених зауважень вважаємо доцільним у нашій статті охарактеризувати основні приклади поєднання можливостей мистецтва із майстерністю прикладної психоісторії в зображенні перехресних взаємодій минулого і майбутнього. Показати, як через вміщення багатства подій подальшого перебігу історії, створюється здатна для саморозвитку матриця, яка покликана здійснити зміну – морфінг плинної реальності.

Мета статті – характеристика жанру військово-історичної фантастики як інструменту маніпуляції свідомістю.

Беручи до уваги, що структура існування завжди включає у себе зв'язки між минулим, дійсним і майбутнім, а також те, що майбутнє завжди живе в минулому, художники, які опрацьовують проблеми історичної пам'яті, зовсім не випадково звертаються до теми війни. Адже спогади про цей звитяжний час вияву мужності, героїзму і самопожертви, завдяки яким була здобута велика Перемога над смертельно небезпечним ворогом – німецьким нацизмом та його союзниками, залишається найбільш потужним мотиватором консолідації зусиль нащадків покоління переможців для відхилення згубної траєкторії хронічної нестабільності.

Переживаючи страх, ганьбу, приниження і кривавий жах розпаду, колись гармонійно поєднаних між собою різних елементів цивілізаційної системи, люди потребують відчуття причетності до

героїчного досвіду власної історії, в якому перемоги над алгоритмами смерті здобувалися навіть у найбільш критичні моменти.

Суттєву та ефективну роль у терапевтичній реабілітації надламу колективної психіки в пострадянському світі виконує жанр військово-історичної фантастики, який за законами стратегії непрямих дій, використовує комплекс ментальних, емоційних, психологічних ефектів, розрахованих на нівелювання різниці між уявним і реальним світами. Інакше кажучи, виконує функцію маніпуляції свідомістю мас, формуючи альтернативні, бажані авторам контексти історії.

У суспільній свідомості цілеспрямовано формується контекст альтернативної історії, що народжується із перехресного обміну розумами та епохами часів Великої Вітчизняної війни і пострадянського ХХІ ст. У цьому світі одним героям, створеним уявою авторів, судилося воювати в минулому, за півстоліття до свого народження, а іншим – у майбутньому, через багато років після власної смерті. В обох випадках відбувається потужне зміцнення воля і навичок, адже так звані «попаданці» з майбутнього можуть так розпорядитися своїми знаннями історії і бойовим досвідом «інтернаціональних» війн, що це допомагає не лише зберегти безліч життів, але й коригувати сам хід історії, наближаючи Велику Перемогу. А радянський спосіб мислення героїв, які потрапили у ХХІ ст., змушують по-новому оцінити вже забутий нащадками характер його вищого ступеня людської активності: величезне бажання і вміння приносити людям і суспільству максимальну користь.

Здатність діяти на межі людських можливостей і навіть, часто перевищувати їх – це той безцінний екзистенційний досвід, завдяки якому сучасне мистецтво осягає духовну сутність тих, хто переміг гітлерівський нацизм. Осягнення морального світу людини на війні, і під час війни, людини, нібито і звичайної, але водночас і незвичайної у своїй стійкості, надійності, переконаності – все це передумови долання поразки, завданої саме в духовній сфері, в суспільній свідомості, яка зреклася під час «перебудови» від життєустрою на принципах рівності і соціальної справедливості на користь культу сильних.

На цьому полі творчості помітні доробки О. Таругіна, Ю. Валіна, А. Велічко, Р. Злотнікова, А. Івакіна, К. Мамонтова, Р. Юрова, А. Рібакова, Ю. Корчевського, В. Храмова, В. Мельнюшкіна, Г. Есса, М. Шейко, А. Шевцова. Автори пов'язують художні тексти з ланцюжками історичних асоціацій, спогадами і фактами. І збагачений, пропущений через художню свідомість текст перетворюється на думки і образи, здатні силою уяви змінювати долі людей, цілих народів і самої історії.

Інноваційність їхньої творчості полягає у тому, що створені ними образи стають конструктивним матеріалом перебудови подій, ще раз перетворюють міф на силу, яка творить реальність. Створюючи міф, ці майстри художнього слова змінюють свідомість своїх читачів, тому згодом ця змінена свідомість стає підготовленою для перетворення дійсного світу. Так письменники створюють успішний досвід образної розбудови нових реальностей, стаючи активними конструкторами історії, які втілюють свої плани в дійсність. При цьому перехід від однієї реальності до іншої відбувається із врахуванням такої її наявності, при якій реальність постає чимось на зразок матеріалу, з яким працює майстер. Багаторівневі структурні елементи суспільства для митців тут є своєрідними пазлами для вибудовування одвічних комбінацій. Вони образно конструюють ряд подій, які ведуть до потрібних авторам змін шляхів розвитку цих подій і навіть світу загалом.

У контексті наведених зауважень доцільно охарактеризувати основні приклади цього натхненного способу поєднання можливостей мистецтва і майстерності прикладної психоісторії в зображенні перехресних взаємодій минулого і майбутнього, через вміщення багатства і поліваріантності подій подальшого перебігу історії, для створення здатної до саморозвитку матриці, яка покликана здійснити зміну – морфінг плинної реальності.

Так, у романі Ю. Валіна «Вийти з бою. Контрудар із майбутнього» співробітники ГРУ МО РФ займаються суто науковою діяльністю, орієнтованою на відпрацювання у паралельних світах методів «коригування історії» із тим, щоб здійснювати із майбут-

нього контрудари, які руйнують плани Вермахту і відвертають Велику Вітчизняну катастрофу, ламають розгромний перебіг військових дій 1941 р. Для реалізації важко здійснюваних проектів потрібні зв'язкові між минулим і дійсним часом. А причини, через які вони згідні ризикнути своїм здоров'ям і життям для виконання незвичних доручень, – не меркантильні, а ціннісні. Тому звертаються співробітники ГРУ не просто до людей, які отримали вишкіл спецназу, а до правнуків тих, хто воював і загинув у 1941 р. Комплекс героїчного минулого – найпотужніша мотивація причетності до нього для нащадків.

Опрацьована методика «ефекту кальки» дає змогу «виправлене минуле викласти в іншій площині. Жодного парадоксу минулого не існує. Змінюється інший світ. Туди можна зазирнути в гості, помилуватися на результати корекції, але той світ так і залишається іншою реальністю <...> Тобто, шанс врятувати прадіда від смерті мізерний. Скоригована реальність і сучасність часто накладаються одна на одну. Масштаби і результати цих перетинів настільки мізерні, що їх не варто брати до уваги. З іншого боку, якщо ми можемо допомогти «тій» Росії, хіба варто від цього відмовлятися? Коли-небудь позитивні результати долинуть і до нас» [3, 26].

Кандидати у зв'язкові групи «К» ГРУ МО РФ для вояжів у «кальку» є носіями інформації, яка для коригування перебігу військових подій у червні 1941 р. важить більше, ніж вогнева потужність повноцінного, забезпеченого штатним особовим складом стрілецького полку. Адже завдяки їм особовий склад тактично діє всупереч догмам Військового Статуту РККА, а тому підготовлений до бойових зіткнень набагато краще, ніж звичайні військові частини. Зокрема, вчасно уникає ударів авіації, артобстрілів, не залишає нічого цінного ні в казармах, ні в ангарах. Знаючи дійсний перебіг наступальних дій супротивника, випереджає його превентивними ударами, які дають можливість виграти дорогоцінний час для організації ефективного контрнаступу і зриву ворожих задумів.

Упроваджені до 1941 р. офіцери відділу «К» повинні мережити витончені віяла тактичних комбінацій для організації злагодженої

взаємодії бойових підрозділів. Їхня ефективна діяльність не повинна викликати підозри на тлі загального хаосу. А це вкрай складно, адже завдяки їх діям керовані ними підрозділи в червні 1941 р. зберігають неушкодженими техніку, пальне і зброю, які готові для здійснення маршу на визначені наказом позиції. Пильні помічники начальника оперативного відділу корпусу хоча й дивуються таким дивовижним здібностям цих командирів, але поки що їм вірять. І кадрові війська радянських ударних механізованих корпусів все ще переконані у своїх силах. Жодної паніки.

Хоча відділу «К» не вдається повністю відвернути руйнівні наслідки наказів Ставки і штабу фронту, які катастрофічно запізнюються, але він виводить військові частини до визначеного місця зосередження для контрудару.

«Калька» починає свій вплив. Ризикована гра у фальшиві, проте дуже подібні на справжні директиви і накази, входить у вирішальну стадію. Під командуванням агента «К» зосереджується сила військових підрозділів (танкових, зенітно-артилерійських, мотострілецьких, автотранспортних), здатна зненацька знищити заслін німецьких дивізій, прорвати об'єднаними силами їхню оборону, вийти до тилу 17-ї німецької армії з напрямом удару на стик Рава-Руського та Перемишльського укріплених районів і здійснити триумфальний кидок на Люблін, який зламає плани Вермахту на бліцкриг у перебігу всієї східної кампанії.

З 12 офіцерів відділу «К» додому повернулися лише 2. Але за різними оцінками, його діяльність зуміла зберегти від 800 тисяч, до 1,5 мільйона життів.

Головний герой – агент відділу «К» Катрін, діючи в «минулому» часі, поєднує його із сучасним світом. Перипетії військових і особистих колізій, драми окремих доль і цілих народів – все це їй доведеться пережити і витримати, подолати спокуси катапультиватися із неможливих для нормальної психіки жорстоких умов війни. Щоразу виконуючи завдання, чи то в перші місяці війни в Київському особливому військовому окрузі, чи на Кримському узбережжі, у взятому в облогу Севастополі – наскрізним є лейт-

мотив совісті і обов'язку, патріотизму і солідарності. Ці чесноти спонукають агента-контрактника відділу «К» МО РФ докладати надзусиль для створення передумов у спасінні децимі бійців із приреченої загинути на Херсонському півострові тридцятитисячної армії. Стрибаючи не у свій час, для коригування подій плинної форс-мажорної реальності війни, щоразу герой після виконання завдання переживає дилему: залишитися у вирі подій минулого для спасіння групи бійців і конкретної ситуації, чи зважати на наказ, який вимагає безумовного виконання як «першого» варіанту, так і розрахованих за «калькою» його модифікацій. На війні пережитий день бою вартує незліченної кількості звичайних днів. Людські взаємини, випробувані цими умовами, також мають свою, особливу цінність. «Попаданець» стрибає не у свій час, проте виходить з нього із гнітючим відчуттям того, що доводиться саме своїх покидати напризволяще в неймовірно жорстоких умовах війни. Тому, нехтуючи законами категоричної конспірології, які вуалюють участь агента в подіях минулого часу, перш ніж неймовірним зусиллям підсвідомості кинути себе у Стрибок для переходу в сучасність, він підбадьорює бійців, які залишаються в реальній війні, розповіддю про переможний травень 1945 р.

«Попаданці», силою уяви авторів перенесені із сучасності на Велику Вітчизняну, воюють не лише на землі, але й у небі. Так, за сюжетами романів Р.А. Юрова «“МіГ”-перехоплювач. Чужі крила» і «“Як”-винищувач. Чужа доля» нашим сучасникам доводиться освоювати висотний винищувач “МіГ-3”, якому в його класі немає рівних. Проте через катастрофічні для авіації наслідки перших днів війни, доводиться терміново компенсувати лакуни, що виникли в штурмовій авіації. Попри абсолютну непристосованість до цих завдань, зусиллями «сталінських соколів» аси Люфтваффе отримують гідну відсіч у палаючому небі Великої Вітчизняної. Досвід наших сучасників дозволяє ставити на крило молодих необстріляних пілотів і докорінно змінювати статус-кво в повітряних боях.

За змістом роману О.В. Таругіна «Танкісти: Перезавантаження. “Бували ще гірші часи...”», ветеран афганської війни Дмитро Заха-

ров, «підсідає» на мережову гру нового покоління «Велика Вітчизняна війна: танкові битви». Це на певний час допомагає йому позбутися кошмарних спогадів про афганську війну і перенестися на іншу, з ефектом неймовірного реалістичного занурення у події сімдесятилітньої давнини. Унаслідок випадкового збою серверу завантаження особистих баз даних, не відбулася штатна асоціація його психоматриці з розумом реципієнта і утворився своєрідний зворотний ефект. Тобто Дмитро Захаров залишився у 1943 р., а розум реципієнта перенісся у наш час. А тому Захарову належить діяти не в умовах реалістичних симуляторів, змодельованих двоїчним кодом на ігровому полі комп'ютерними програмістами, а саме в минулому. А танкіст Великої Вітчизняної – Василь Краснов, опиняється у сучасній РФ. І йому судилося організувати свій двобій з реаліями жорстокої метаморфози пострадянського суспільства. Ця тема розвинута автором у таких романах циклу «Танкісти» як: «Кров танкістів. “Перехресна війна”. Від Прохоровки до Афгану», «Операція “Танк часу”», «Якщо вчора війна...», «Танконебезпечний напрям. “Броня міцна!”»

Важливо відзначити, що такого роду мейнстрим в художній свідомості новітнього типу забезпечується досягненнями техногенної цивілізації, та її впливом на виникнення віртуальної реальності як феномена сучасного мистецтва.

Розробники теорії художньо-естетичної віртуалістики В.В. Бичков і Н.Б. Маньковська для характеристики цього явища, послуговуються поняттям «естетичної віртуальної реальності». Вважається, що естетичною віртуальною реальністю «можна назвати ту спеціально створену за особливими законами частину віртуальної реальності, в якій реалізується власне віртуальний естетичний досвід. Головна його відмінність від традиційного полягає у тому, що тут реципієнт має справу із мережевою віртуальною реальністю, тобто із певною психоелектронною реальністю, яку він сприймає за посередництва цілої системи електронних і сенсорних датчиків та має можливість сам впливати на неї за допомогою іншої електронної системи управління. Отже, мінімум три суттєві фактори

відрізняють віртуальний естетичний досвід від класичного:

1. Наявність принципово нової, раніше ніколи не існуючої реальності – віртуальної, до якої потрапляє реципієнт, тобто штучно створеного кіберпростору мережі, де можуть міститися мережеві естетичні об'єкти чи ситуації для виникнення такого досвіду; використовуючи його технологічний потенціал, можна створювати арт-об'єкти і арт-ситуації нового типу.
2. Техногенна опосередкованість естетичного досвіду, тобто наявність сенсорно-електронних посередників (датчиків, комп'ютерного обладнання, програмного забезпечення, системи управління і маніпулювання мережевими ресурсами тощо) між реципієнтом і кіберпростором (своєрідним об'єктом) на відміну від безпосереднього конкретно-чуттєвого сприйняття естетичного об'єкта реципієнтом у класичному естетичному досвіді.
3. Інтерактивність віртуального естетичного досвіду – взаємна активність мережевого естетичного об'єкта і реципієнта, який за власним бажанням може втручатися в естетичний об'єкт або до його контексту, змінювати їх на свій розсуд, тобто бути у повному сенсі слова співавтором і автором віртуального арт-світу. І водночас, net-реципієнт (назвемо його умовно арт-гейменром) і сам автор цього net-арт-проекту можуть, зі свого боку (зі свого комп'ютера), активно взаємодіяти» [2, 67 – 68].

Уявою Г. Есса, у створених ним романах «Вогняний шар. Книга перша» і «Вогняний шар. Книга друга», четвірка юнаків, під час переїзду з Москви до Петербурга, потрапляє в іншу реальність, сучасну блокадному Ленінграду. Переживаючи разом із ленінградцями блокадне лихоліття, вони беруть участь у тривалій героїчній обороні міста, вражаючи своїми здібностями співвітчизників, які на межі людських зусиль здійснюють відсіч ворогу.

Суголосною цій темі є книга О. Шевцова «Ми з майбутнього. Чорні слідопити». Він опрацьовує актуальну тему духовної спадкоємності поколінь, без якої неможлива ні культурна самоідентифікація, ні позитивна динаміка розвитку суспільства. Автор переносить чорних слідопитів, які копирсаються на місцях, де велися кровопролитні бої в пошуках трофеїв, на які існує великий попит

на «чорному ринку», у воєнне минуле, що вирувало в цих місцях сімдесят років тому. Тепер їм самим доводиться зазирати смерті в очі, ходити в розвідку, здійснювати подвиги, усвідомлювати і відчувати справжні цінності життя, осмислювати своє місце в ньому і власну відповідальність за майбутнє сучасного світу – нестабільного, небезпечного, конфліктного.

Висновки. Узагальнюючи викладений нами досвід здобутків жанру сучасної військово-історичної фантастики, можна зробити висновок, що в постіндустріальному світі людина належить не лише матеріальному світу, але й світу інформації. Більше того, у світі, де людина вже впливає на світ інформації та ідей, а через нього осягає глибинне смислове поле, яке визначає структури світоладу, роль мистецтва в осягненні адекватних образів вираження і зображення смислового континууму, в якому існує так би мовити «голос неба», зростає на порядок. Це ексклюзивна якість сучасного мистецтва. Нічого подібного не існує в досвіді попередньої художньої практики. Тобто, пізнавальний потенціал означеного жанру мистецтва наділений свободою і здатністю привносити у світ нові образи буття, а отже, і здатністю впливати на світ ідей, який впливає і на рух багатоманітної матерії.

Для подальшого аналізу мистецтва як способу освоєння дійсності, мета якого – розкриття естетично-вартісної сторони явищ дійсності, де об'єктивується художня ідея як естетичне переживання світу, дане через самовираження, що і становить саму суть мистецтва, перспективними вважаємо дослідження проєктивних детермінант, над якими працює сучасне мистецтво.

Література

1. Баева Л.В. Электронная культура: опыт философского анализа / Л.В. Баева // Вопросы философии. – № 5. – 2013. – С. 75 – 83.
2. Бычков В.В., Маньковская Н.Б. Искусство техногенной цивилизации в зеркале эстетики / В.В. Бычков, Н.Б. Маньковская // Вопросы философии. – № 4. – 2011. – С. 62 – 72.
3. Валин Ю. Выйти из боя. Контрудар из будущего / Юрий Валин. – М. : Эксмо : Яуза, 2013. – 384 с. – (Военно-историческая фантастика).
4. Кара-Мурза С.Г. Манипуляция сознанием/ С. Кара-Мурза. – М. : Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. – 832 с. – (Серия «История России. Современный взгляд»).

5. Колин К.К. Информационная культура и качество жизни в информационном обществе [Электронный ресурс] / К.К. Колин. – Режим доступа : <http://www.metodist.Ibs.ru/lections/10files/4.doc> (25.05.2012).

6. Ott M., & Pozzi F. Towards a new era for Cultural Heritage Education: Discussing the role of ICT / M. Ott, F. Pozzi // *Computers in Human Behavior* 27. – 2011. – P. 1365 – 1371.

7. Chang C.L. The effect of an information ethics course on the information ethics values of students – A Chinese guanxi culture perspective / C.L. Chang // *Computers in Human Behavior* 27. – 2011. – P. 2028 – 2038.

Здоровенко Виктор. Современная военно-историческая фантастика как инструмент манипуляции сознанием. В статье исследуется художественный потенциал жанра военно-исторической фантастики в преодолении сформированной в постсоветском мире устойчивой психологической травмы, спровоцированной разрушением исторической памяти идеократического общества. Доказывается, что военно-историческая фантастика является действенным инструментом художественного создания новых иллюзорных реальностей для целенаправленного формирования в общественном сознании желательного контекста альтернативной истории.

Ключевые слова: альтернативный контекст истории, военно-историческая фантастика, электронная культура, психоистория, художественно-эстетическая виртуалистика, хронокоррекция.

Zdorovenko Viktor. Modern Military Historical Fiction as a Means of Mind Manipulation. The article analyzes the artistic potential of military-historical fiction genre while dealing with post-Soviet stable psychological trauma caused by the destruction of ideocratic society historical memory. Military-historical fiction is proved to be an effective means for new artistic imaginary realities development for purposeful formation of the desired context of alternative history in the public consciousness.

Key words: alternative context of history, military-historical fiction, historical memory, e-culture, psychohistory, artistic and aesthetic virtuality, correction of chronology.

УДК 140.8

Г 57

Ольга ГОЙМАН

РЕІНКАРНАЦІЯ РАДЯНСЬКИХ МІФІВ У СУЧАСНІЙ ІНФОРМАЦІЙНІЙ ВІЙНІ

У статті висвітлено основні аспекти і причини поновлення інформаційної війни з боку Російської Федерації. Стисло окреслено провідні риси ментальності росіян як підґрунтя російської міфології. Проаналізовано радянські міфи, які нині функціонують в інформаційному просторі Російської Федерації, а також в індивідуальній і масовій свідомості російських громадян.

Ключові слова: інформаційна війна, міфологія, міфотворчість, міф, свідомість, ментальність.

На тлі новітньої військової агресії Російської Федерації проти України однією із ефективних технологій впливу на громадян обох країн стала міфологізація, зокрема, й поширення відновленої радянської міфології. Такий метод уможлиблює реставрацію колишнього СРСР з беззаперечним головуванням Росії спочатку у свідомості ностальгуючої частини суспільства, а потім – у реальності. Російська міфологія є деструктивною за своєю суттю і спрямована на виправдання шовіністично-імперських дій російської влади. Особливо небезпечною для існування незалежних держав на пострадянському просторі, насамперед й України, є реінкарнація радянських міфів. Цим і зумовлена актуальність обраної теми.

Постановка проблеми. Беззаперечно, нинішній зовнішньополітичний курс Російської Федерації спрямований на відновлення

радянської імперії, що безпосередньо відбивається на її ідеології, пропаганді та міфотворчості. Вплив останніх трьох складових призначений не тільки для російських громадян, а й для світової спільноти. Так, за допомогою ідеології «руського миру», пропагандистської журналістики і численних міфів виправдовується агресивна політика Російської Федерації, особливо у пострадянських країнах.

Аналіз останніх досліджень і публікацій показав, що проблема живучості радянської міфології, її відродження і впливу на свідомість сучасного українства через політику, культуру та інформаційний простір Російської Федерації недооцінена вітчизняними науковцями. Хоча дослідження певних аспектів окресленої тематики проводиться С. Топаловою, І. Лосєвим, Р. Шутовим, О. Штоквишем, М. Міщенком та ін.

Інформаційна дискредитація України в Росії тривала протягом століть, не припиняючись. Але найбільш активна і навіть агресивна фаза інформаційної війни з боку Російської Федерації розпочалася у період Євромайдану і Революції Гідності. Відтоді усі споживачі російських і проросійських засобів масової комунікації опинилися у зоні бойових дій, де об'єктом атаки виявилася індивідуальна і масова свідомість.

Під інформаційною війною ми розуміємо комплекс дій, спрямований на порушення цілісності інформаційного простору країни, кінцевою метою якого є психологічний вплив на індивідуальну і масову свідомість населення. Як правило, інформаційна війна триває паралельно з іншими конфліктами: політичним, економічним, військовим і навіть культурним, що підтверджено діями російських політиків.

Спочатку відбулася економічна блокада українських товарів і паралельно тривала глибока політична криза між владою обох країн. Пізніше, під час Євромайдану і Революції Гідності, розпочався вирішальний інформаційний наступ, логічним підсумком якого стали реальні бойові дії на Сході України. Митцям, які висловили свою патріотичну проукраїнську позицію, скасували гастролі в Росії, а на деяких з них Слідчий Комітет Російської Федерації навіть від-

крив кримінальні провадження (мова йде про артистів, які допомагали пораненим українським військовим або виступали у зоні проведення АТО). При цьому власне жоден із різновидів конфлікту не припиняється, а навпаки періодично підсилюється.

Інформаційна війна розгортається, на думку Г. Почепцова, у двох напрямках: 1) технічному, що передбачає заплановані зміни у роботі електронних систем (вірусна атака, кібершпіонаж, злом систем тощо); 2) гуманітарному. Тут об'єктом впливу є індивідуальна і масова свідомість. Різниця між обома складовими полягає у використанні відповідних методів. Перший варіант деструктивний за своєю суттю, оскільки має на меті руйнування комунікативних потоків, а другий – застосовує ці потоки з цілком конкретною метою [8, 56].

Після 1991 р. Російська Федерація проводила інформаційну війну в Україні, так би мовити, у пасивній фазі. Переважно це стосувалося поширення міфів про спільне «коріння» трьох народів, де російський обов'язково є старшим «братом» українського і білоруського, про неможливість окремого існування України від Російської Федерації, про нерозривні політичні, економічні, культурні та родинні зв'язки між народами України і Росії і тощо. Крах СРСР російська політична еліта сприйняла як особисту поразку і намагалася відновити неіснуючу державу в інших формах і під іншими назвами. Так з'явилися Співдружність незалежних держав (СНД), Євразійський економічний союз (ЄАЕС) тощо. Реальною їх метою є ефективне управління колишніми радянськими республіками під головуванням і жорстким контролем Росії.

Російська Федерація через загрозу втрати контролю над Україною протистояла будь-яким її євроінтеграційним процесам, а тим більше майбутньому членству в ЄС. Від початку акцій протесту проти відмови підписувати угоду про Асоціацію з ЄС, державні російські та проросійські ЗМІ висвітлювали цю подію різко негативно, називаючи мітингарів Євромайдану «збіговиськом бомжів, нероб і сексуальних меншин» і «проплачених Державним департаментом США».

Так проявилася слабкість і незахищеність національного інформаційного простору. До цього додається відсутність в Україні державної політики щодо створення і розповсюдження національної міфології у всіх сферах суспільного життя, через що століттями насаджується і продовжує насаджуватися ворожа міфологія, зокрема, російська. Цьому процесові сприяють три шкідливі комплекси українства, про які застеріг Ю. Шевельов: «Москва, український провінціалізм і комплекс Кочубеївщини». На думку науковця, після 1654 р. триває «історія великої і ще не закінченої війни», що фактично є «історією культурних зв'язків між Україною та Росією» [11].

Перш ніж розглянути реінкарновані радянські міфи, доречно звернутися до особливостей російської ментальності. Це допоможе зрозуміти причини повернення до міфології неіснуючої держави.

Несприятливі кліматичні та географічні умови сформували у росіян одвічне прагнення до колективізму («ми») як спробі порятунку, згуртуванню проти стихії; у колективі нівелюється власне «Я». Тому домінантою російської самості стає чоловічо-агресивний елемент із розмитим «Я».

Так звана «неосязність російської душі», на думку М. Бердяєва, пояснюється безмежністю російських земель: «Є відповідність між неохопністю безмежністю та безкінечністю російської душі, між географією фізичною та географією душевною. В душі російського народу є така ж неохопність, безмежжя та спрямованість у нескінченність, як і в російській рівнині. Тому російському народові важко було оволодіти цими величезними просторами і оформити їх. Російський народ мав величезну силу стихій та порівняно слабку форму» [2, 78]. Але з іншого боку, для самих росіян таке «географічне обґрунтування» сприймалося специфічним проявом їхньої обраності.

Важливим аспектом є відчуття своєї месіанської ролі та беззаперечної підтримки ідеї «Москви як Третього Риму». Ця концепція обраності, очевидно, окреслилася, у тому числі, й на почуттях змаргіналізованості. А відсталість тодішньої та нинішньої Росії від західноєвропейських країн суттєво підсилює ідею «богообраності». Тобто месіанство російського народу можна розглядати як своєрідний

компенсаторний механізм власної «відсталості», що часто проявляється у формулі «щоб боялись». Так з'явилася ця підсвідома російська образа і навіть озлобленість у ставленні до Західної Європи і всієї західної цивілізації, ставши провідними почуттями минулого і сьогодення.

Економічна відсталість зміцнювала переконаність у «духовності» російської нації. Інакше кажучи, фінансове благополуччя Заходу не співвідноситься з душевною широтою і релігійністю росіян. Тому із фанатичної релігійності постає месіанство як компенсатор внутрішньої слабкості [9, 219].

Російський колективізм спричиняє пасивність і неспроможність мислити поза колективними принципами. Оскільки «абсолютній сваволі власника, щодо його стада худоби, відповідала абсолютна сваволя господаря щодо його стада людей, або орди, бо оба ці стада вважались його беззастережною власністю. В обох випадках важливим було цілість стада і власності, а не поодинокі тварина в стаді, чи поодинока людина в орді» [6, 64]. Росіянин «не відокремлює активність від загалу» [4, 300]. Він, «долаючи пасивізм через інтеграцію в колектив, утрачає власну ідентичність, і колектив самонеідентифікованих осіб перетворюється у натовп. А натовпові, за словами Платона, не притаманно бути філософом: він нищить, руйнує, паплюжить, але не рефлектує» [4, 301]. Відсутність особистої свободи провокує беззаконня, деструктивність, оскільки відповідальність розподіляється на усіх членів колективу, тобто ні на кого конкретного. Цим пояснюється потреба жорсткої і сильної влади для утихомирення російської «невгамовності», а, отже, цілком природна схильність до авторитарно-тоталітарних форм державності.

У російській ментальності відбувається постійне протиборство азійського та європейського начал. Така антиномія російської душі поглиблює рису неокресленості, стверджуючи принцип крайнощів (любов – ненависть, аскетизм – розбещеність, самобичування – месіанство тощо). «Російський народ є у вищій мірі поляризований народ, він є сполучення протилежностей» [2, 78].

Отже, провідними ментальними рисами російського народу є одвічне прагнення до колективізму («ми»), невгамовність, що викликана потребою у жорсткій та сильній владі (як наслідок схильність до авторитарно-тоталітарних форм державної організації), непослідовність, хворобливе відчуття власної обраності, впевненість у власному месіанському призначенні.

Безпосередньо російською ментальністю зумовлені цілі російської міфології, що поширилася світом і функціонує сьогодні. До них належать:

- обґрунтування російського шовіністичного імперіалізму «славетним минулим» шляхом привласнення чужої історії;
- підсилення ідеології спочатку імперіалізму, а потім – неоколонізму під гаслом «збирання земель руських»;
- приховування справжнього походження московитів, тобто «російського» народу;
- створення ілюзії наявності демократії та усіх громадянських свобод індивіда у російському суспільстві;
- самоствердження за рахунок підкорених народів шляхом прихованих комплексів російського народу.

Відомо, що нинішній президент Російської Федерації вважає розвал СРСР «найбільшою геополітичною катастрофою сторіччя». Ця думка, у тому числі, за допомогою міфології, міцно укорінилася у російському суспільстві. Авторитарна російська держава підхопила ностальгічні настрої росіян, що проявилось передовсім у міфології. По суті, остання стала переважно реінкарнацією радянської.

Аналізуючи міфотворчість у СРСР, можна простежити два напрями – зовнішній і внутрішній. Власне створення і поширення пропагандистської міфології стало можливим за умови утвердження тоталітарної моделі суспільства, жорсткої цензури над всіма сферами суспільного життя, закритого і контрольованого інформаційного простору, численних методів приборкання і навіть знищення незгодних тощо. Задля досягнення своїх політичних цілей, радянська партійна верхівка перетворила історію з науки на пропаганду.

Зовнішньоорієнтовані міфи СРСР виконували іміджеву функцію, зокрема, створювали у світі позитивний і привабливий образ нової соціалістичної держави: начебто у межах багатонаціонального «радянського раю» кожна людина і кожен народ може жити власним і звичним життям без жодних обмежень; при цьому, за Конституцією, будь-яка республіка може вийти зі складу СРСР тощо.

Внутрішньорієнтовані міфи мали на меті штучне створення єдиного радянського народу шляхом знищення будь-яких національних ознак решти поневолених народів за допомогою політики інтернаціоналізації. При цьому простежувалося домінування панівної нації – російської – з російською мовою, тобто фактично відбувалася тотальна русифікація народів усіх республік.

Загалом російська модель міфотворчості копіює радянську. Також простежується існування зовнішніх і внутрішніх міфів. Перші з них мають створити позитивний образ Російської Федерації у світі як сильної могутньої держави, що входить до трійки світових лідерів; а другі – вдовольняють ментальні особливості росіян, переконуючи їх у власній обраності та перевазі усього російського, а значить, і православного. Месіанська ідея втілюється через ототожнення усього російського з православ'ям і православним, фактично визнаючи росіян останніми «захисниками» власної віри. Тобто новітня тоталітарна російська міфологія підживлює шовіністичні настрої та деструктивні почуття, балансує на дієвій антиномії «ми – вони». При цьому «вони» – це «загниваючий Захід» зі своєю розбещеною культурою, а «ми» – Богом обрані особливі росіяни, так би мовити останній оплот православної віри.

Стрижень сучасної російської міфології складає міф про «Велику Вітчизняну Війну» (далі – ВВВ) і суміжні з ним. Радянські ідеологи, створюючи цей міф, прагнули знищити наявні суперечності у суспільстві, інтегруючи його навколо КПРС як основної умови перемоги над нацизмом. Через надмірну міфологізацію подій Другої світової війни навіть поняття ВВВ є штучним. При цьому замовчувалася купа фактів, серед яких наприклад, такі: для СРСР участь у Другій світовій війні розпочалася 17 вересня 1939 р. з часу пере-

тину Червоною Армією кордону Польщі, а не 22 червня 1941 р.; існування таємного Протоколу до пакту Молотова-Ріббентропа. Спочатку радянська історіографія запровадила термін «вітчизняна війна» за аналогією із війною з Наполеоном 1812 р., прикметник «велика» додали після 1945 р. Нововведене поняття дозволило тоді, а Російській Федерації сьогодні, так би мовити приховати від суспільства період союзництва Гітлера і Сталіна, що розпочався після підписання пакту Молотова-Ріббентропа з таємним Протоколом і тривав 22 місяці. До початку війни у білоруському Бресті навіть відбувся спільний парад радянських і німецьких військ. За час союзництва СРСР і Німеччини було розширено їх кордони шляхом фактичної окупації деяких європейських країн.

Отже, постає наступний міф – СРСР – жертва, а Сталін – талановитий полководець. Насправді, Сталін мав плани щодо нападу на Європу, але Гітлер його просто випередив. А стосовно геніальності планування воєнних дій Сталіним, то це також неправда. Він не те що військової освіти не мав, навіть в армії не служив. Але радянський агітпроп ідеалізував і роль Сталіна у перемозі над німецькими загарбниками, і зобразив СРСР жертвою експансивних планів Гітлера.

При цьому мова йшла про перемогу «радянського» народу, що мало стати показником ефективності соціалістичного ладу на противагу капіталістичному. Замовчувався реальний внесок не тільки держав-союзниць антигітлерівської коаліції, а й націй СРСР, зокрема, української, у перемозі над німецькими окупантами. Зрадниками було оголошено циган, татар, греків, болгар та ін., яких за це примусово депортували з Кримського півострова. Радянський агітпроп у різко негативному тоні згадував ОУН-УПА і С. Бандеру як пособників німецьких окупантів. Натомість замовчувалася участь етнічних росіян у численних формуваннях на стороні Третього Рейху, найвідомішим серед яких є Російська Визвольна Армія генерала Власова. Але таку інформацію про титульну націю в СРСР і сьогодні у Росії невігідно поширювати. Отже, тепер функціонує

міф про те, що тільки російський народ власними силами міг би перемогти у «ВВВ».

На тлі ностальгічних настроїв громадян за СРСР, окрім міфу про військову неперевершеність Сталіна, у Росії відбувається відновлення його культу. Фактично йде перекручування та замовчування історичної правди, натомість створюється альтернативна історія, зокрема, і про період СРСР. Образ Сталіна у російській свідомості сприймається тим «сильним лідером», якого так потребує ментальність росіян, особливо у період нестабільності, соціально-політичних та економічних негараздів. Тому і сьогодні досить часто можна почути фразу «Сталіна на вас немає». У свідомості більшості колишніх радянських громадян диктатор залишився героєм-рятівником СРСР у складний до- і післявоєнний період.

Простежується підсвідома аналогія між двома диктаторами Сталіним і Путіним, їхніми режимами. Обидва позиціонуються сильними і мудрими керівниками, за правління яких відповідно СРСР і Росія перетворилися на міцну супердержаву. Тобто якщо сталінська політика виправдана, то і путінська – також. Найбільш негативним фактором є підтримка культу Сталіна не тільки пенсіонерами, а й молоддю. Остання внаслідок масштабних фальсифікацій історії та міфологізації радянської доби нічого не знає про криваві і масштабні репресії, депортації, знищення незгодних тощо. Отже, завдяки ностальгії за СРСР, низькій освіченості російського населення, обмеженню доступу до альтернативних джерел інформації, тотальній пропаганді стали можливими не тільки міфологізація ролі Сталіна в історії, а й реставрація його культу у сучасній Росії.

Наступним міфом є різко негативна символізація образу С. Бандери і діяльності ОУН-УПА. Радянський агітпроп десятиліттями створював образ ворога і національного зрадника Бандери і помічників окупантів – ОУН-УПА. Але дослідникам відомо, що на III Надзвичайному з'їзді ОУН (б) у 1943 році було прийнято рішення про боротьбу проти двох імперіалізмів – Москви та Берліна – і підтримку та освячення боротьби Української повстанської армії (УПА).

Українські повстанці проводили численні бойові акти проти німецьких окупаційних властей, а самого С. Бандеру у вересні 1941 р. затримано і відправлено до концтабору Заксенхаузен, де він перебував до вересня 1944 р. [10].

Міф про «бандерівців» у російській свідомості не збігається з об'єктивною оцінкою діяльності ОУН (б) у боротьбі за незалежність України. Йдеться про особливу інтерпретацію цього явища спеціально для мешканців Росії, що через велику кількість ірраціональних елементів дає підставу говорити про черговий російський міф на українську тематику. «Бандерівщина» стала уособленням негативного образу України і перетворилася на кривавий символ, що має залякати російських громадян і етнічних росіян південно-східних регіонів України. Таке тлумачення розраховане на необізнаного в історії громадянина, адже незнання породжує страх.

Ми розділяємо думку І. Лосєва у тому, що «бандерівець» – це, так би мовити, модель найгірших рис українця, як їх собі уявляє російська свідомість. Це тип антиросійський за визначенням саме через своє українство, через максимально різкі й непоступливі прояви, маніфестації свого українства у формах, що принципово за своїм характером порівняти з формами демонстрації «російськості» росіянином як представником державного народу» [1, 12].

Тому «уявлення російської громадськості про епопею ОУН-УПА зводяться до низки міфологем: співробітництво з гітлерівським режимом, звірства, патологічна русофобія. ... Ця фобія невідомого, а тому ще більш страшного» [1, 16 – 17]. Таке можливо завдяки свідомо сформованій пропагандою неосвіченості. Будь-яка пересічна, одурена російською пропагандою, людина не назве інших прізвищ, окрім самого С. Бандери (причому не завжди правильно), або конкретних подій за участі його прихильників, а також документів та ін.

Реінкарнація міфу про «бандерівців» стала цілком логічною і простою справою. Тільки у сучасних умовах цьому символу надано дещо інших рис. Тепер цей міфологізований символ сприймається не тільки жорстоким ненависником росіян і усього російського

взагалі, а й синонімом фашиста. Більше того, зникло звичне у радянські часи територіальне ототожнення «бандерівця» з мешканцями західноукраїнських земель. Нині «бандерівець» може не тільки розмовляти російською мовою, а й проживати у будь-якій області України, навіть у південних і східних її регіонах. Домінуючими критеріями відбору українців до касти «бандерівців» у російській свідомості є звичайний вияв патріотичних почуттів, підтримка євроінтеграційного вектору своєї держави, незгода з політикою Росії щодо України, протест проти так званої федералізації України і проти надання автономії Донецькій та Луганській областям, підтримка української армії у збройному конфлікті з російсько-терористичними військами тощо. Сучасною модифікацією «бандерівців» стали так звані «правосеки», тобто учасники «Правого сектору».

Новітня міфологія російської пропаганди щодо України впливає на деструктивні почуття росіян та інших споживачів міфів, пробуджуючи ненависть до української нації, культури і загалом усього українського. Важливий аспект інформаційної атаки Російської Федерації – поглиблення комплексу меншовартості, насадженому українцям спочатку царатом, а потім радянським тоталітаризмом. Навіть замість «хохлів» тепер з'явилися назви-меми «укропи» або «укри». Під час створення мему «укроп», очевидно, розраховували на актуалізацію негативних, меншовартісних почуттів (приниження, образи) та ототожнення людини з примітивною, позбавленою інтелекту, рослиною. Натомість суспільна і масова свідомість українців сприйняла цю назву з позитивним емоційним забарвленням. Нині мем «укроп» використовують з гідністю і навіть розшифровують як «український опір».

Ближче до так званої «кримської весни» і подальшої анексії Криму в інформаційному просторі активізувалися два ключові міфи: 1) М. Хрущов «подарував» Крим Україні у зв'язку з 300-річним «возз'єднанням» України з Росією; 2) Крим – одвічно російська земля, а в Херсонесі прийняв обряд хрещення князь Володимир. Додатково до другого функціонував міф про Севастополь – місто російської слави.

Щодо дарування Криму, то навіть існує думка, що М. Хрущов зробив це у нетверезому стані. І основним мотивом прибічників цієї версії була національність генсека. Насправді, передача Криму Україні зумовлена низкою об'єктивних причин. Після закінчення Другої світової війни кримська економіка була зруйнована, а населення скоротилось майже наполовину (після депортації татар, греків, вірмен – ще майже на третину). За таких несприятливих умов Крим став непосильним тягарем для російської економіки. Тому економічно і територіально обґрунтованим кроком виявилася передача півострова Україні. «Тож владні органи Російської Федерації висловилися за доцільність передачі Кримської області до складу УРСР, «враховуючи спільність економіки, територіальну близькість і тісні господарські та культурні зв'язки між Кримською областю й Українською РСР». Остаточним рішенням щодо цього питання став закон, затверджений Верховною Радою СРСР 26 квітня 1954 р.» [10].

До факту передачі Криму радянська Україна втратила частину етнічних українських земель. Так, до складу РРФСР увійшли колишні українські добре розвинені території: Білгородська область, частина Таганрозького округу Донецької області, частина Брянської, Курської, Воронежської та Ростовської областей, а також Кубань, Краснодарський край. УРСР лише отримала зруйнований і депресивний Кримський півострів.

Міфом про Крим – «ісконно русську землю» – російські пропагандисти посилюють імперіалістичні та реваншистські почуття своїх громадян. Знову ж таки спостерігаємо звернення до обраності росіян з їх ідеєю «збирання земель руских». Таке твердження не відповідає дійсності, оскільки кримське ханство (в якому не було росіян, але, за турецьким переписом 1666 р., жило там 920 тисяч українців) було завойоване і ввійшло до складу Російської імперії в 1783 р., тобто трохи більше 200 років тому [10]. Але реальна історична правда при створенні міфу традиційно замовчується і перекручується.

Дотичним до вищеназваних двох міфів є третій про Севастополь – «місто російської слави». Дійсно, це місто саме військо-

морської слави. При зверненні до історичних документів, переконаємося, що Російська імперія здобула цю «російську славу» здебільшого за допомогою українців. Наприклад, відомим фактом є участь переважно українців у героїчній обороні Севастополя. Власне загинуло багато українців, а на севастопольському військово-морському кладовищі поховано, зокрема, три тисячі волинян – учасників Кримської війни, тобто майже весь полеглий волинський полк.

Висновки і перспективи подальших досліджень. Отже, у сучасній Росії спостерігаємо не тільки сильні ностальгічні настрої громадян за колишнім СРСР, а й актину реінкарнацію радянських міфів у російській свідомості. Цьому сприяють, зокрема, такі причини: мілітаризація суспільства, низька освіченість російських громадян, відсутність критичного мислення, обмежений доступ до альтернативних джерел інформації та небажання їх вивчати, жорсткий контроль над засобами масової інформації та відповідно над інформаційним простором з боку держави, утвердження неоімперської ідеології «русского мира».

Сама реінкарнація радянської міфології має на меті передусім і такі завдання. По-перше, відволікання подіями на Сході України від внутрішньої політичної, соціально-економічної та культурної ситуації в Росії. По-друге, згуртування нації та маніпуляцію громадською думкою за допомогою образу ворога, що характерно для тоталітарного або авторитарного політичного режиму. По-третє, навмисне провокування суспільної думки росіян на негативне і навіть ненависне ставлення до українців з метою постійного поповнення лав «добровольців» для боротьби з «бандерівцями» та іншими «карателями» у зоні конфлікту в Україні. По-четверте, намагання позбавити Україну власної державності не тільки шляхом протидії консолідації української нації, а й за допомогою розпочатої російською владою «гібридної війни». А розвінчати численні пропагандистські міфи може тільки історична правда, факти, які мають дійти до росіян у незмінному вигляді.

Боротьба з негативним впливом не тільки відродженої радянської, а й новітньої російської міфології можлива завдяки створенню

і впровадженню потужної контр-міфології, а також запровадженню в українському суспільстві позитивної реміфологізації. У цій ситуації необхідно діяти методами ворогів: сформувати позитивний імідж України на світовій арені, постійно підтримуючи його, побудувати розгалужену сітку проукраїнської пропаганди у світі, активно залучаючи при цьому мережу Інтернет, заохотити ефективну культурно-просвітницьку діяльність українських громадських організацій, фондів тощо у Російській Федерації та ін. країнах. До того ж необхідно забезпечити захист українського інформаційного простору, очищення медіа-ринку від проросійських і відверто російських ЗМІ, а також реалізувати потенціал української культури, зробивши її привабливою і цікавою для іноземців.

Отже, досліджувана проблема вирізняється актуальністю і глибиною на тлі ще не закінченої військової та інформаційної агресії з боку Російської Федерації, тому існують перспективи для подальшого вивчення цього питання.

Література

1. Бандерофобия в русском сознании : [зб. статей]. – К. : Українська видавнича спілка ім. Ю. Липи, 2014. – С. 75.
2. Бердяев Н.А. Русская идея / Н.А. Бердяев // Вопросы философии. – 1990. – № 1. – С. 77 – 144.
3. Борисенко В. Антидержавні міфи в українській державі / В. Борисенко // Урок української. – 2002. – № 7 (41). – С. 8 – 12.
4. Донченко О., Романенко Ю. Архетипи соціального життя і політика (Глибинні регулятиви психологічного повсякдення) / О. Донченко, Ю. Романенко. – К. : Либідь, 2001. – 334 с.
5. Кінан Е. Російські історичні міфи / Е. Кінан ; [пер. з англ.] – К. : Критика, 2001. – 283 с.
6. Косаренко-Косаревич В. Московський сфінкс: міф і сила в образі Сходу Європи / В. Косаренко-Косаревич. – К. : Українська видавнича спілка ім. Ю. Липи, 2012. – 510 с.
7. Могильницька Г.А. Міфотворчість як обґрунтування історичного мардерства / Г.А. Могильницька. – Бровари : Українська ідея. – 2009. – 184 с.
8. Почепцов Г.Г. Психологические войны / Г.Г. Почепцов. – М. : «Рефлбук» ; К. : «Ваклер», 2000. – 528 с.
9. Станчак О. Росія: Міфотворчість як деструктивний фактор в історії / О. Станчак // Вісник Львівського університету. Серія журналістики. – 2006. – Вип. 28. – С. 216 – 224.

10. Чумак В. Міфи сучасної України / В. Чумак // Україна молода. – № 130, 17.07.2010. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.umoloda.kiev.ua/number/1697/163/59931/>. – Назва з екрану.

11. Шевельов Ю. Москва. Марасейка / Ю. Шевельов [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.parafia.org.ua/2013/10/01/yurij-shevelov-moskva-marosejka/>. – Назва з екрану.

Гойман Ольга. Реинкарнация советских мифов в современной информационной войне. В статье освещены основные аспекты и причины возобновления информационной войны со стороны Российской Федерации. Кратко обозначены главные черты российской ментальности как базиса российской мифологии. Проанализированы советские мифы, функционирующие в информационном пространстве Российской Федерации, а также в индивидуальном и массовом сознании российских граждан.

Ключевые слова: информационная война, мифология, мифотворчество, миф, сознание, ментальность.

Hoyman Olha. Soviet Myths Reincarnation in Modern Information War. The article deals with the basic aspects and reasons for the renovation of information war, set off by the Russian Federation. The basic features of Russian mentality as the background for Russian mythology are concisely presented. Soviet myths have been analyzed, which now function in the information space of the Russian Federation as well as in mass and individual consciousness of Russian citizens.

Key words: information war, mythology, myth making, myth, consciousness, mentality.

УДК 821.161.2

Я 62

Жанна ЯНКО

СВІДОМІ ТА НЕСВІДОМІ ЧИННИКИ ХУДОЖНЬОЇ ТВОРЧОСТІ

У статті зроблено спробу з'ясувати діалектичний зв'язок свідомих і несвідомих аспектів у процесі пізнання соціальних реалій та трансформації їх у художній творчості. Акцентується увага на духовних аспектах реалістичного та модерністичного мистецтва та соціальних фактів. Зауважується, що творчий процес є діяльним пізнавальним процесом, який здійснює митець. Результатом соціального пізнання є поява нової художньої реальності, яка твориться свідомими та несвідомим засобами.

***Ключові слова:** художній твір, духовність, соціальне пізнання, соціальні реалії, творчий процес, автор.*

Постановка проблеми. Художній твір є таким соціально-культурним феноменом, що специфічно відображає реальні процеси дійсності та своїми ж оригінальними засобами впливає на ці процеси. У системі духовного життя суспільства художній твір можна інтерпретувати як активну функціональну його складову; бо саме в духовному житті суспільства виявляється активність художнього мислення, художньої свідомості, що знаходить втілення, реалізацію, своє продовження, нове життя у художньому творі.

Митець як автор тексту у реальному житті зауважує окремі факти, аналізує їх, робить висновки, в його уяві постають якісь образи, що узагальнюють чи акцентують побачене. Письменник зазвичай передає свої враження, думки, переживання, але в нашому випадку важливу роль відіграє соціальна детермінація.

Стаття є складовою кафедральної наукової теми «Діалектика духовних процесів» кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного ДДПУ імені Івана Франка.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Свідоме (як і несвідоме) постає найскладнішою дилемою у філософії розуму. Погоджуємося з думкою Девіда Чалмерса: «Нема нічого, що ми б знали більш безпосередньо, ніж свідомий досвід, але немає нічого, що було б настільки важко пояснити» [12, 301]. Цей сучасний дослідник проблеми свідомості запропонував нередуктивну теорію, засновану на принципах структурної когерентності та організаційної інваріантності, що виявляються у двоаспектному баченні інформації. Легкі проблеми свідомості – це ті, які здаються безпосередньо сприйнятливими для стандартних методів когнітивістики, тобто за допомогою яких феномен пояснюється крізь призму обчислювальних чи нейронних механізмів. Важкі проблеми – це ті, які чинять опір попереднім методам.

Анрі Бергсон у праці «Творча еволюція» стверджував, що творчість як безперервне народження нового складає сутність життя. Вона є тим, що об'єктивно здійснюється у протилежність суб'єктивній діяльності конструювання, яка лише комбінує старе.

Основою у всій філософії Бергсона є життя. Одним з підходів до пізнання суспільного буття мислитель вважає прагнення охопити мить життя, усю гаму життєвих проявів предметити у понятті, в абстракції. Бергсон намагається провести у процесі пізнання розчленування, класифікацію реальних понять, прагне вирахувати та передбачити ці факти для практичного оволодіння речами. У такий спосіб відбувається свідомо діяльність у процесі творення тексту.

У дослідженнях К.Г. Юнга література посідає важливе місце як факт індивідуального та психічного процесу. Швейцарський мислитель усвідомлював обмеженість методів наукової психології при аналізі творів мистецтва. Тому розробив і запропонував метод «психічної феноменології» та «феноменології “я”». У дослідженні «Про відношення аналітичної психології до поетико-художньої творчості» Юнг стверджував, що «тільки та частина мистецтва, яка

охоплює процес художнього образотворення, може бути предметом психології, але в жодному разі не та, яка є складовою частиною самої сутності мистецтва, бо ця частина поряд із питанням, що таке мистецтво, може бути предметом тільки естетично-художнього, а не психологічного способу аналізу» [13, 91]. Для Юнга творчий процес постає процесом одухотворення архетипів. Художнє розгортання архетипів дає змогу охарактеризувати епоху, в якій народжується твір мистецтва, і дух часу, на формування якого і впливає мистецтво, оскільки забезпечує його тими фігурами, символами та образами, яких він потребує.

Лінгвістичні концепції набули статусу загальнофілософських і виконують функціональні ролі у соціальному пізнанні. В. Гумбольдт обґрунтовує мову як «орган внутрішнього буття», а М. Гайдеггер осмислює її як «дім буття». Тобто суспільство мислиться як мова, яку треба реконструювати, наприклад через художній твір. Семіотично-структуралістську школу сучасності репрезентують Ю. Лотман, Р. Барт, Дж. Ділі, Ч. Пірс, Ф. де Сосюр, Ч. Моріс. Філософія суспільного життя можлива як семіотика значень, як у Ю. Лотмана. Р. Барт застосовує текстовий аналіз для осягнення художньої літератури, історії, науки, критики та суспільства загалом.

На думку академіка С.Б. Кримського, якщо зіставити загальні системи архетипів та «національні архетипи», то можна виявити домінанти, на яких начебто «зациклилась» етнічна свідомість, з'ясувати ієрархію архетипів як системного утворення. Суспільство «розвивається так, що від самого початку закидається потенційна сітка цілого, а подальший поступ лише актуалізує окремі ланки...» [4, 94].

Методологічний апарат багатьох впливових соціально-філософських концепцій побудований на категоріях *дух*, *архетип*, *міф*, *традиція*, *символ*, *образ*, *знак* тощо (Е. Кассіерер, М. Мамардашвілі, К. Свасьян). Фундаментальними модусами духовного життя суспільства, які існують та виявляються у художній літературі, є архетипний, міфологічний та символічний. Архетипи – це схеми людського суспільного духу, або сталі, найтипівіші тенденції чи способи світорозуміння, що існують як традиція та передаються з по-

коління в покоління (К.Г. Юнг і його концепція колективного безсвідомого). Осмислення актуалізованого архетипу – це крок у минуле, це повернення до найдавніших рис духовності; завдяки існуванню архетипів у людині будь-якої епохи існує «архаїчна свідомість», у буденному житті вона відсунута на задній план раціоналізмом.

Мета статті – з'ясування проблем вияву свідомих і несвідомих чинників трансформації соціальних реалій у художній творчості.

Постановка теми творчості як свободи соціального пізнання включає різні аспекти, що стосуються авторської суб'єктивності, художнього твору як результату творчості та соціального пізнання. Авторську суб'єктивність формують численні джерела та фактори, які виявляють домінуючу функцію автора як суб'єкта творчості, або які самі можуть тяжіти над автором. Але особистісне начало (суб'єктивне, гуманістичне) все ж є визначальним у творчості; його роль полягає не в імітації факту соціальної дійсності, а в трансформації цього факту в нову якість зі збереженням правди, що наближає людину до істини. Саме творчість є способом трансформації соціальної дійсності.

Пізнавальна діяльність неможлива без творчості. Адже навіть просте відображення об'єктивної реальності, тобто копіювання – при всій пов'язаності з психологічним процесом – неможливе без напруженої роботи інтелектуальних та емоційних потенцій людини. Творчість постає складним і багатогранним феноменом, оскільки вона є діяльністю, яка породжує щось якісно нове, чого ніколи раніше не існувало. Треба узяти до уваги той внутрішній потенціал, який пробуджується суб'єктивною активністю конкретної людини. Психологією творчість аналізується як психологічний акт із його психологічним «механізмом» перебігу. Філософський аналіз передбачає розгляд питання про суть творчості. Як аргументовано доводить Б. Новіков, творчість у її філософському осягненні повинна розглядатись не в значенні однієї з допоміжних характеристик людської діяльності, а як сутність та істина цієї діяльності, адже «в діяльності людина (спільнота, соціум загалом) детермінована зовнішніми чинниками; в творчості вона самодетермінована» [6, 10].

У сучасних реаліях твориться нова міфологія, яка базується на ідеології. Такий висновок робить О. Лосєв, який водночас не відкидає первинності міфу. Ідеологія, паразитуючи на міфах, використовує для обґрунтування класичну інтерпретацію. У суспільстві, де панує раціо, на зовсім новій базі з'являється нова міфологія, у якій зацікавлені верхівки різних соціальних верств. Автор, письменник, поет, митець у цьому випадку постає кур'єром, віщуном, посильним, що лише передає у художньому творі суспільні психологічні настрої та усвідомлені тенденції.

Знана сучасна дослідниця філософії феномену слова Тетяна Біленко стверджує, що «слово як знак, поняття, термін, категорія характеризується практично невичерпними рисами достатку. Будучи конкретним в актуальному вжитку, воно несе вагомий тягар загального і своєю явленістю долучається до об'єктивної істини і суб'єктивної правди» [1, 21].

Символ – знак, образ, що акумулює у собі знакову семантику, сповнену глибокого художнього та соціального змісту. Символ належить конкретному суспільству і виявляє парадигму мислення представників окремого суспільства та усього людства загалом. Уявлення про структуру символу може виникнути внаслідок кумуляції тих етнонаціональних образів, які в історико-культурній взаємодії переливаються один в один і накопичуються як сукупний, цілісний доробок. Поза цариною простору, поза конкретними соціальними реаліями та умовами ці явища духовного життя суспільства не мають сенсу, оскільки немає рації в їх абстрактному існуванні, відірваному від дійсності. Архетип, міф і символ існують в реальному житті й осмислюються філософами, культурологами, письменниками та поетами, що виявляється у текстах, словах, поняттях, образах, художній мові, художніх творах, вербально та невербально. Вербальні засоби мови важче розпредметнити чи зіставити із фактами та явищами соціальної дійсності, але в результаті можна отримати повнішу, детальнішу картину дійсності, її атмосфери, ніж в результаті вивчення невербальних явищ, які спершу є промовистими, а згодом втрачають свою актуальність, а отже, і зміст, який потім

складно відновити (відтворити) за зовнішніми ознаками. Реалізація та актуалізація архетипу, міфу та символу допомагає створенню семантично багатих та розмаїтих, енергетичних та ідеально-взірцевих образів дійсності. Названі модуси утворюють конкретні прототипи і забезпечують розвиток суспільства через діалог (взаємодію) між ними самими. Специфіка розпредметнення вербальних та невербальних засобів інформації нерозривна із психічною діяльністю людини, її душею. Раціональне осмислення слова є складним процесом, у якому не можна обійтись без сфери чуттєвої: логічні конструкції як вищий інтелектуальний вияв у генезі виникають значно пізніше, ніж заявляють про себе різновиди чуттєвості. Глибокий аналіз цих проблем подає Валерій Скотний у монографіях «Раціональне та ірраціональне в науці й освіті» [8] та «Філософія освіти: екзистенція ірраціонального в раціональному» [9].

Будь-який художньо вартісний текст нерозривно пов'язаний з соціально-історичним чинником. Текст належить тій добі, відображенням якої він є. Йдеться про сучасну для автора епоху, а також про зображене ним історичне минуле, яке подається під кутом зору часу, в який пишеться текст. О. Потебня стверджував, що увесь текст можна сприймати як слово. Художній текст він визначав як велике слово. Л. Димитрова слушно наголошує такі детермінанти філософської рефлексії: «По-перше, у філософії історії здійснюються в латентному або ж в явному вигляді спроби дати відповіді на найактуальніші, найжагучіші запитання людського буття в бурхливому потоці історії. По-друге, гносеологічній, когнітивній процедурі піддається сама сутність людини, в якій природне інтерферує з соціальним. По-третє, осягнення історичних реалій в філософському ракурсі породжує надію на можливість прогнозування подальшої ходи історичних процесів» [3, 194].

Іван Франко як суб'єкт соціального пізнання оперує фактами, об'єктивними реаліями (частиною яких є сам), звертається до літературних текстів своїх сучасників, опирається на власний практичний досвід, переконання, здібності, талант. Не останню роль у процесі відтворення фактів життя та їх втілення у художньому слові

(чи взагалі засобами мови) відіграє індивідуальна свідомість автора. Чільне місце у процесі соціального пізнання займає духовний світ інтерпретатора (яким є письменник) фактів дійсності; тлумачення великою мірою залежить від особистості митця.

Л. Вітгенштайн стверджує, що «висловлювати змісти здатні лише факти», наприклад, «факти великої часової тривалості», які згодом утворюють цілі конгломерати фактів («каталог», «архів») – живих і нерухомих, актуальних і минулих тощо [2, 69].

Через пізнання літератури можливим видається пізнання окремих реалій, а отже – й осягнення суспільства. Факт соціальної дійсності виявляється у художньому творі у вигляді символу, оскільки набуває нового значення, обростає ореолом таємничості. Символ художнього твору стає реальним літературним фактом. Діалектична взаємозумовленість таких фактів свідчить про трансформацію факту реальності у факт художньої реальності і, навпаки, про трансформацію художнього факту на реальний ґрунт.

Художнє осмислення відбувається як творчий акт, у якому задіяні різні психічні властивості митця: «рацію» та «інтуїцію», свідомість і підсвідомість, почуття і розум; залучені також життєвий досвід та додосвідні знання, пам'ять тощо. Іван Франко писав, що поет «для dokonання сугестії мусить розворушити цілу свою духовну істоту, зворушити своє чуття, напружити свою уяву, одним словом, мусить сам не тільки в дійсності, але ще й другий раз, репродуктивно, в своїй душі пережити все те, що хоче вилити в поетичнім творі, пережити якнайповніше і найінтенсивніше, щоби пережите могло вилитися в слова, якнайбільше відповідні дійсному переживанню» [11, 31, 45 – 46]. Сутність такого діяльнісного творчого процесу, яким є художнє осмислення соціально-культурних реалій, остаточно окреслити неможливо. Поезія як один із видів мистецтва «є психічна енергія, яка безупинно пульсує і яка живить нашу людськість, цебто нашу мовність, через яку і в якій ми стверджуємо себе як самосвідомі істоти», бо «без неї наша людськість надто швидко зредукувалась би до механічних повторів, стереотипів, а остаточно до духовної смерті», – влучно зауважує І. Фізер [10, 159].

Процес художнього осмислення характеризується радше синтетичною діяльністю почуттєвої сфери та свідомості письменника. Мислення (зокрема художнє), відштовхуючись від чуттєвого досвіду суб'єкта, перетворює його, даючи шанс подвоювати реальність новими (саме художніми) формами, отримувати знання про окремі властивості та взаємостосунки предметів, які недоступні безпосередньо емпіричному рівню пізнання. Художнє осмислення широко відкриває пізнавальні можливості митця, даючи змогу глибоко проникнути в закономірності розвитку соціально-культурних реалій та природу самого художнього осмислення, суб'єктом якого (а отже – і об'єктом) є письменник чи поет. Художнє осмислення постає вельми складним соціально-культурним феноменом, феноменом духовного життя окремого художника слова, а також феноменом суспільного духовного буття. У процесі соціального пізнання художнє осмислення можна розглядати, аналізуючи при цьому співвідношення суб'єктивного й об'єктивного аспектів, чуттєвого і раціонального, емпіричного та теоретичного. Підкреслити тут важливо психологічні основи художнього осмислення дійсності. Художнє осмислення, виходячи з психологічного тлумачення, виявляється в актуальній діяльності митця-суб'єкта, яка є вмотивованою потребами та цілями, що мають особистісну значущість.

І. Франко зауважував, що майже кожна людина має в собі величезне багатство ідей і почувань, «хоча мало хто може і вміє користуватися ними». Бо все, про що у житті думалось і читалось, що ворушилось у душі і розбуджувало чуття, все те не пропадає, а робиться тривким, хоч звичайно скритим набутком душі. «Та є люди, котрі мають здібність видобувати ті глибоко заховані скарби своєї душі і давати їм вираз у зрозумілих для кожного словах. Отсі щасливо обдаровані психологічні креси і копачі захованих скарбів – се й є наші поети, властиво, віднаходять і видобувають ті скарби не зовсім активно, не зусиллям свободної автономної волі» [11, 31, 62 – 63]. Філософ пояснює суть творчості, наголошує таїну несвідомого психологічного начала, яке починали науково обґрунтувати наприкінці XIX ст.

Художні твори Івана Франка дають підстави стверджувати, що світоглядні засади письменника були реалістичними, у його баченні чітко постає структурна цілісність антрополого-екзистенційної картини світу, яка повністю виключає будь-які візії постмодерністської різони чи симулякру. У ХІХ ст. літературне життя було вельми активним, часто словесні баталії щодо модернізму, декадентизму тощо руйнували не одну дружбу, особливо коли йшлося про політичні симпатії чи прихильність до раціоналізму чи ірраціоналізму. Франкові не можна закинути нічого.

Текст, за твердженням Ю. Лотмана, виконує такі функції у культурі: адекватне передавання значень та породження нових смислів [5, 150]. Крізь призму другого аспекту текст перестає бути пасивною ланкою передавання сталої (константної) інформації та постає як генератор розгортання і взаємодії його структурних елементів.

Висновки. Справді, художнє пізнання дійсності якнайактивніше сприяє усвідомленню органічної взаємодії різних суспільних та культурних явищ, фактів, процесів тощо. Художній твір відображає життя цілісно, конкретно-чуттєво, осмислено, бо вся повнота живого функціонування суспільної свідомості та її окремих складових не так ясно і точно виявляється у реальному житті.

Досліджуючи специфіку людської екзистенції, Ж.-П. Сартр розмірковує: «Людина просто існує, і вона не лише така, якою себе уявляє, але така, якою вона хоче стати. І оскільки вона уявляє себе вже після того, як починає існувати, і проявляє волю вже після того, як починає існувати, і після цього пориву до існування, то вона є лише те, що сама із себе робить... Це і називається суб'єктивністю» [7, 323]. Суб'єктивність автора є горнилом, у якому все, що є в душі – свідоме, несвідоме, реакція на зовнішні впливи, творче натхнення, емоції та переживання, осмислені цілі чи спонтанні порухи – перетворюється і трансформується у щось якісно нове.

«Екзистенційний аспект – єдино можливий для суб'єктів у контексті свідомої взаємодії сьогодення», – слушно доводить Тетяна Біленко [1, 21].

Художній твір стає тією реальною субстанцією, тим дійсним фактором, у якому відображений процес художнього осмислення соціально-культурних реалій, оскільки через певний художній твір здійснюється проекція суспільного духовного життя на індивідуальний духовний світ автора твору, а згодом – і реципієнта-читача. Дійсно кожен психічний акт і процес народжується й формується у мозку конкретної людини, яка живе і обертається в певному предметному середовищі, соціально-пізнавальній ситуації, і, змальовуючи цю ситуацію як обставини поведінки людини, письменник фіксує дії, впливи, подразники, які збуджують певні реакції, зумовлюють різноманітні елементи психіки, виповнюють зміст свідомості.

Необхідно уважніше проаналізувати орієнтацію на відкриття змісту світобудови у фокусі людської екзистенції, суб'єктивні переживання індивідуального життєвого світу митця. Найповніше відкрити цей зміст може не хто інший, як сам митець, справжній майстер художнього слова.

Література

1. Біленко Т. Феномен слова в українських реаліях (філософський аспект) : [монографія] / Т. Біленко. – К. : Знання України, 2003. – 432 с.
2. Вітгенштайн Л. Tractatus logico-philosophicus : Філософські дослідження / Л. Вітгенштайн. – К. : Основи, 1995 – 311 с.
3. Димитрова Л.М. Філософія історії: від Полібія до Л. Гумільова. – [монографія] / Л.М. Димитрова. – К. : ІЗМН, 1997. – 200 с.
4. Кримський С.Б. Архетипи української культури / С.Б. Кримський // Феномен української культури : зб. наук. праць. – К. : Фенікс, 1996. – С. 90 – 112.
5. Лотман Ю.М. Текст в тексті / Ю.М. Лотман // Лотман Ю.М. Избр. статьи : в 3 т. – Т. 1 : Статьи по семиотике и типологии культуры / Ю.М. Лотман. – Таллинн : Б.и., 1992. – С. 130 – 165.
6. Новіков Б. Творчість як спосіб здійснення гуманізму : [монографія] / Б. Новіков. – К. : НТУУ «КПІ», 1998. – 310 с.
7. Сартр Ж.П. Екзистенціалізм – это гуманізм / Ж.П. Сартр // Сумерки богів / Ж.П. Сартр. – М. : Мысль, 1989. – С. 319 – 344.
8. Скотний В. Філософія освіти: екзистенція ірраціонального в раціональному : [монографія] / В. Скотний. – Дрогобич : Вимір, 2004. – 348 с.
9. Скотний В.Г. Раціональне та ірраціональне в науці й освіті [Текст] / В. Скотний. – К. – Дрогобич : Коло, 2003. – 288 с.
10. Фізер І.М. Поезія, критика, дійсність / І.М. Фізер // Березіль. – 1991. – № 4. – С. 146 – 162.

11. Франко І. Із секретів поетичної творчості / І. Франко // І. Франко. Збір. тв. : у 50 т. / І. Франко. – К. : Наук. думка, 1981. – Т. 31. – С. 45 – 119.

12. Чалмерс Девід. Сміливо зустрічаючи проблему свідомості (1995) / Девід Чалмерс ; [пер. з англ. У. Луц] // Антологія сучасної аналітичної філософії, або жук залишає коробку / за наук. редак. А.С. Синиці. – Львів : Літопис, 2014. – С. 297 – 336.

13. Юнг К.-Г. Психологія і поезія / К.-Г. Юнг ; [пер. Івана Герасима] // Слово. Знак. Дискурс. Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. / за ред. Марії Зубрицької. – Львів : Літопис, 1996. – С. 91 – 108.

Янко Жанна. Сознательные и бессознательные факторы художественного творчества. В статье сделана попытка выяснить диалектическая связь сознательных и бессознательных аспектов в процессе познания социальных реалий и трансформации их в художественном творчестве. Акцентируется внимание на духовных аспектах реалистического и модернистского искусства и социальных фактов. Отмечается, что творческий процесс является деятельным познавательным процессом, который осуществляет художник. Результатом социального познания является появление новой художественной реальности, которая творится сознательными и бессознательными средствами.

Ключевые слова: художественное произведение, духовность, социальное познание, социальные реалии, творческий процесс, автор.

Yanko Zhanna. Conscious and Irresponsible Factors of Artistic Creation. The attempt to find out dialectical connection of conscious and irresponsible aspects throughout the process of social realities cognition and transformation of them in the artwork is done in the article. A lot of attention is paid to the spiritual aspects of realistic and modernistic art and social facts. The creative process is proved to be an active cognitive procedure, carried out by an artist. The result of social cognition turns out to be an appearance of new artistic reality, created by conscious and irresponsible means.

Key words: artistic work, spirituality, social cognition, social realities, creative process, artist.

УДК 316.32
К 95

*Тетяна КУЧЕРА,
Володимир ДЕЙНЕКА*

**АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ СВІДОМОСТІ
ЯК ДЕТЕРМІНАНТИ ФОРМУВАННЯ
СВІТОГЛЯДНОЇ КУЛЬТУРИ ОСОБИСТОСТІ
В УМОВАХ ПЕРЕХІДНОГО СУСПІЛЬСТВА**

Розглянуто та проаналізовано феномен свідомості як детермінанти людського інтелекту. Складність завдань сучасної епохи визначена негативними тенденціями на рівні духовного розвитку, інтенсифікацією міжнаціональних конфліктів, що актуалізує ґрунтовне дослідження феномену свідомості, у напрямі вироблення принципу ненасильництва, що в актуаліях сьогодення стає категоричним імперативом виживання.

***Ключові слова:** свідомість, самосвідомість, криза, особистість, буття, мораль, інформаційна епоха, глобалізація, інформаційна революція.*

***Постановка проблеми.** Проблема свідомості є однією з основних проблем філософського дискурсу. Дискусії та інтерпретації у напрямі її розв'язання пов'язані з фундаментальними онтологічними, гносеологічними, антропологічними і соціально-філософськими питаннями, що детермінують опозиції буття та небуття, суб'єктивного й об'єктивного, індивідуального і колективного. Неможливість однозначної верифікації психічних процесів і станів фактично робить категорію свідомості однією з найбільш складних*

об'єктів філософського аналізу. Будучи безсумнівною очевидністю людського існування, феномен свідомості залишається одночасно невловимим для зовнішнього спостереження, що створює певні труднощі для теоретичної реконструкції та філософської рефлексії.

Різноманітність наукових теорій у дослідженні свідомості пов'язана з формами пізнання, а також цивілізаційним розвитком і ускладненням життя суспільства, що онтологічно і екзистенційно визначає нові орієнтири індивідуальної та суспільної самоорганізації, стимулює до осмислення їх значення.

Актуальність дослідження проблеми свідомості як детермінанти формування світоглядної культури особистості в умовах перехідного суспільства визначена становленням інформаційної епохи, що характеризується такими явищами, як глобалізація та інформаційна революція. Їхній вплив на всі сфери життя є потужним і всеохопним. У ситуації тотального взаємозв'язку і взаємозалежності видозмінюється соціокультурна дійсність, у якій реконструкція свідомості і самосвідомості виступає активом вироблення фундаментальних підвалин людської моральності й етики у ставленні до природи, до людства і його перспектив розвитку в цьому непередбачуваному, що викликає «шок від майбутнього» (Тоффлер), «вислизаючому» (Гідденс) знайомому світі, що приходить до кінця» (Валлерстайн).

Динамізм соціальних процесів змушує суспільство переглянути не тільки сам феномен історії, а й усвідомити світопорядок нашого часу, його виклики і небезпеки. Складність завдань сучасної епохи визначена негативними тенденціями на рівні духовного розвитку, інтенсифікацією міжнаціональних конфліктів, що актуалізує ґрунтовне дослідження феномену свідомості у напрямі вироблення принципу ненасильництва, який в актуаліях сьогодення стає категоричним імперативом виживання.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Дослідженню феномену свідомості присвячено безліч наукових праць відомих вчених – істориків, філософів, культурологів, соціологів: Й. Гердер, Т. Кар-

лайль, О. Шпенглер, П. Сорокін, М. Вебер, Б. Рассел, К. Поппер, Р. Колінгвуд, М. Корнфорт, К. Ясперс.

Серед вітчизняних вчених феномен свідомості в історичному та філософському вимірі досліджували В. Винниченко, М. Грушевський, В. Дорошенко, М. Драгоманов, Д. Донцов, В. Липинський та ін. Серед сучасних українських дослідників, які тією чи іншою мірою торкалися зазначеної проблеми, передовсім слід назвати таких учених, як: В. Андрущенко, В. Бакіров, В. Бех, І. Бойченко, В. Воронкова, Л. Губерський, В. Вашкевич, В. Кульчицький, В. Кремень, С. Кримський, І. Курас, А. Лой, М. Михальченко, Л. Нагорна, І. Надольний, В. Пазенок, М. Попович, Ф. Рудич, В. Смолій, В. Ткаченко, Ю. Шаповал, В. Шинкарук, Л. Шкляр.

Мета дослідження полягає у соціально-філософському аналізі субстанційних особливостей свідомості, що можуть бути застосовані для розв'язання нагальних проблем сучасності.

Свідомість – це унікальна, індивідуальна здатність людини усвідомлювати і розуміти дійсність, формувати власний інтелект на засадах невичерпності та універсальності. Відтак саме якісні характеристики людського інтелекту і називають свідомістю, сутність і прояв якої століттями хвилювали кращих представників людства, надихали на творчій пошук.

Перші уявлення про свідомість виникли у прадавні часи, що пов'язане із поступовим розвитком мови, мовлення, праці як необхідних чинників розуміння відмінності людської природи від тваринного світу, що виражена у здатності людини змінювати природу, пристосовувати її до власних потреб [2; 5; 8]. Давньогрецький філософ Платон визначає природу людини через наявність душі, яка могла вести самостійне вічне існування, як прояву надприродного (нематеріальної субстанції). У діалозі «Федр» Платон пише: «Думка бога живиться розумом і чистим знанням, як і всяка думка душі» [12, 156 – 157]. У діалозі «Тимей» філософ наголошує: «Розум і істинна думка – два різні роди; в такому випадку ідеї, недоступні нашим відчуттям і осягаються одним лише розумом, безумовно, існують самі собою» [11, 455]. Аристотель у трактаті «Про душу»

долає ідеалізм Платона й зауважує, що душа і тіло перебувають у єдності через «субстанцію», яка розуміється як «певний рід наявного; з одного боку, в субстанції відрізняється матерія, з іншого боку – форма та вид, по-третє, [відрізняємо те], що складається з того й іншого» [1, 35]. Так, згідно з Аристотелем, свідомість нерозривно пов'язана з матеріальним і ідеальним початком буття людини: «...Я стверджую, що душа є місцезнаходженням форм (ідей) і охоплює ідеї не в їх дійсній наявності, а потенційно». Саме Аристотель забезпечив прорив людства до наукового розуміння психіки та розуму. Він виявив формальні (незалежні від змісту) структури мислення, відкрив ієрархічну будову категорій, встановив правила їх визначення («Категорії», «Про тлумачення», «Герменевтика», «Топіка», «Аналітика перша і друга»). У працях філософа простежується перехід від архаїчного мислення до мислення наукового. Він створив понятійний апарат процесу мислення (постановка проблеми, аргументи «за» і «проти», рішення та ін.), що стало своєрідним фундаментом для відкриття універсальних законів природи, суспільства і людського мислення.

В етимологічному словнику М. Фасмера [19], а також у словнику О.К. Шапошнікова [21] під словом «свідомість» розуміється «людська здатність до відтворення дійсності в мисленні». Отже, аналізуючи свідомість у філософському контексті, ми визначаємо серед її головних характеристик об'єктивне відображення пізнання дійсності, результатом чого є отримання знань людиною про дійсність, навколишній світ і власний сенс буття. Свідомість визначена перетворенням об'єктивного змісту предмета на суб'єктивний зміст духовно-культурного життя, суб'єктивним образом світу, котрий відповідає характеру і змісту діяльності індивіда. Таке розуміння впливає з того, що людина здійснює зв'язок зі світом у трьох формах – практичній, пізнавальній та духовно-практичній, що визначає свідомість не тільки як атрибут пізнавальної діяльності *homo sapiens*, а й здатність людини наповнювати власне буття сенсом, інтересами, потребами і цілями власного існування, оціню-

вати дійсність та перспективи її еволюціонування, усвідомлювати власні дії та їхні наслідки [8, 112].

Термін «свідомість» (лат. *conscientia* – свідомість від *con* – разом, спільно та *scientia* – знання) уперше використав французький вчений Р. Декарт. Він визначав сутність поняття «свідомість» як особливу здатність душі, інтелектуальну діяльність суб'єкта, що проектує світ. Мислитель ототожнював свідомість з мисленням [13].

Музика, поезія, мистецтво, наука й інші напрями інтелектуальної діяльності розкривають можливості людської свідомості, неповторність і багатогранність внутрішнього світу людини. Треба підкреслити, що проблема свідомості набуває у рамках філософського знання неоднозначності, поляризує класичну філософію на лінії матеріалізму та ідеалізму, що в подальшому стане імпульсом до лінгвістичного, антропологічного та соціологічного поворотів неklasичної думки. На підставі аналізу основних філософських концепцій свідомості може бути здійснена спроба визначення свідомості.

В ідеалістичній концепції сутність людської свідомості розуміється як активний початок матерії, що існує самотійно і має надматеріальний характер. Зі свого боку, дуалістична концепція інтерпретує свідомість і матерію як дві самотійні, незалежні одна від одної субстанції, які є вічними, і ніколи не виникали. Матеріалістична концепція, розглядає свідомість як складну форму особливо організованої матерії, пізнавальний образ, відображення світу в мозку людини. Представники вульгарно-матеріалістичної позиції ототожнюють ідеальне з матеріальним, а також розглядають невіддільно думку від нервово-фізіологічних процесів мозку, тобто розуміють свідомість як властивість, атрибут матерії [5, 966 – 967]. Марксистська концепція, визначає свідомість як важливу функцію головного мозку, необхідну сферу діяльності людини. Феноменологічна – розглядає свідомість як невід'ємний від безпосередньої життєвої реальності специфічний вид буття, який неможливо виразити у традиційно-гносеологічному ракурсі суб'єкт-об'єктних відносин. Структуралістична концепція, аналізує свідомість у контексті трьох об'єктивностей: структури, несвідомого і мови [5].

У кінці XIX – початку XX ст. авторитетний укладач словників Е.Л. Радлов [13], редактор відділу філософії «Енциклопедичного словника Брокгауза і Ефрона», зазначав, що «основна риса свідомості – розрізнення суб'єкта від об'єкта, «я» від «не-я», ...і водночас з'єднання цих двох позицій в один неподільний акт» [13, 238 – 239]. Визначальними характеристиками свідомості виступають єдність і безперервність» [8, 521].

Д. Ушаков наголошував: «Свідомість – здатність мислити і міркувати, властивість вищої нервової діяльності людини визначати своє ставлення до навколишнього дійсності» [18, 359]. У вітчизняній літературі радянського періоду з філософії та соціально-гуманітарних наук дослідженню свідомості присвячені численні роботи О.Р. Спіркіна. На його думку, «свідомість виникає як відображення і осмислення буття, відтворення певного способу життя людини і суспільства» [15, 3]. «Свідомість – це суб'єктивний образ об'єктивного світу» [16, 69 – 70]. На думку О.Р. Спіркіна, «діалектичний матеріалізм розглядає свідомість як відображення об'єктивного світу в мозку людини; це рефлекторний по своїй фізіологічній основі і типу процес» [15, 7]. У результаті, висловлюючись словами М. Розенталя, «свідомість – вища форма відображення об'єктивної реальності, що властива людині, і є функцією головного мозку» [14, 540 – 541]. Як зауважує Д.І. Дубровський: «проблема свідомості виражає суть проблеми людини» [7, 3].

На порозі XXI столітті, в умовах кардинальних змін в економічній, соціальній і суспільно-політичних сферах, суспільство повертається до питання свідомості, що набирає нової актуальності у з'ясуванні впливу глобальних проблем сучасності, у межах яких відбуваються осмислення та пошук способів нейтралізації глобальних викликів, формування готовності людини до практичної участі в цьому процесі.

М. Мамардашвілі підкреслював, що в реаліях сьогодення існує запит на грамотність, точне мислення, усвідомлення власних проблем, через уміння бути відповідальними перед собою. Тому усі глобальні проблеми: соціальні, технічні, екологічні – людина створила

сама. І розв'язання їх полягає у розв'язанні головної проблеми – свідомості та самосвідомості, що мають бути націлені на формування нових світоглядних орієнтирів в досягненні дійсності, створенні моральної системи (парадигми) на засадах етики відповідальності в системі людина – людина, людина – колектив, людина – суспільство [12; 6].

У дослідженнях співвідношення та взаємозв'язку між свідомістю і світоглядом, було виявлено їх нерозривну єдність: світогляд виступає невід'ємним атрибутом свідомості, оскільки хоч «свідомість, як і мислення, здається відмінною від світогляду, однак якщо брати її не в окремих актах, а в системоутворювальних елементах, у принципах діяльності, то стрижнем її постає світогляд. Останній, зрештою задає свідомості горизонт та спосіб бачення світу і самої себе у цьому світі» [2, 17]. Отже, світоглядна свідомість (світовідчуття, світосприйняття, світорозуміння) індивіда виступає основою свідомості загалом, яка за своєю сутністю є впорядкованою. У процесі досягнення дійсності людина оволодіває загальними знаннями про своє місце в світі, вибудовує стратегію і тактику своєї діяльності, визначає пріоритетність власних цілей відповідно до сформованого світогляду.

Переконливе визначення, у контексті аналізу взаємозв'язку свідомості і світогляду, сформульоване В. Андрущенко та Л. Губерським: «Світогляд є системою принципів, знань, ідеалів, переконань, ціннісних орієнтацій, надій та вірувань, котрі визначають діяльність індивіда або соціального суб'єкта, є формою його суспільної самосвідомості, через яку суб'єкт усвідомлює свою соціальну сутність і оцінює духовно-практичну діяльність. Світогляд – інтегральне духовне утворення, яке спонукає до практичної дії, до певного способу життя та думки. У структурному плані прийнято виокремлювати в ньому такі рівні, як світовідчуття, світосприйняття та світорозуміння» [6, 30].

Сьогодні в умовах глобалізації й активного входження інформаційно-високотехнологічного науково-технічного прогресу в усі соціальні сфери, що породжує системні зміни не тільки в природ-

ному середовищі, але й в діяльності всіх сфер життя і виробництва, всі знання людства мають бути спрямовані на «на виявлення сутності глобалізації та глобальних проблем з метою забезпечення виживання людства та збереження біосфери» [17, 5]. Звідси випливає розуміння свідомості як детермінанти системи знань, що розрізняє й диференціює людську діяльність на пізнання і знання. Залишається нерозв'язаним питання ставлення свідомості до буття. У врегулюванні суперечностей між матеріальним і ідеальним доцільно звернутися до наукових досліджень М. Васильєва, що можуть бути ідейно використані у розв'язанні магістральних проблем сучасної епохи. Він писав: «Найголовніша особливість уявної логіки зводиться до потрійного поділу суджень за якістю і введенням поряд із утвердженням і запереченням, нового судження – судження індиферентного» [3, 66 – 67]. Отже, в умовах кризи, що охоплює лабіринти буття людини, свідомість трансформується, але не втрачає здатності розрізняти продукти людської діяльності. Свідомість визначається як неперехідна властивість і матеріального, й ідеального світу, а також інтерпретується як їх субстанційна єдність та багатоманітність.

Серед дослідників не існує єдності щодо структури свідомості. Згідно з поглядами В. Андрущенка, Л. Губерського, І. Надольного, до складу свідомості входять знання про навколишню дійсність, відчуття, сприйняття, пам'ять, мислення, цілепокладання, уява, почуття, в яких відображаються об'єктивні, зокрема суспільні, відносини [6]. Отже, у структурі свідомості виділяються пізнавальна, емоційна, мотиваційно-вольова сфери та самосвідомість [6]. Це є свідченням того, що в умовах кризи свідомість здатна адаптуватися й трансформуватися, вона не втрачає субстанційного розвивального начала, і через заперечення укорінених своїх типів (релігійного, наукового) вона виявляє нові типи (масове, апокаліпсичне), що задовольняють актуальні запити в реконструкції історичного минулого, подоланні системних криз теперішнього і підготовки світоглядного базису суспільства до досягнення майбутнього.

Окрім концептів, що пов'язані із намаганням описати свідомість як певний об'єкт, що розкриває свою об'єктивну сутність в акті самосвідомості, існують погляди альтернативного розуміння сутності свідомості. Починаючи з феноменологічних концептів Ф. Brentano та Е. Гуссерля, був розпочатий наступ на «свідомість» з метою її відриву від зовнішньої реальності. Ствердження інтенціональної природи свідомості переводить діяльність свідомості у площину психічних когнітивних актів, через що свідомість набуває статусу абсолютної реальності, натомість об'єктивність будь-якого факту свідомості розмивається, а всі об'єкти свідомості стають умовним, втрачаючи автономне онтологічне значення. Постмодерністська традиція у 2-й пол. ХХ ст. майже повністю зруйнувала класичне суб'єкт-об'єктне розуміння свідомості. Завдяки концепту «смерть суб'єкта», що була проголошена М. Фуко у роботі «Слова і речі» та концепту Р. Барта «смерть автора» в однойменній роботі (1968) свідомість стає полем динамічної невизначеності та інструментом для презентації в самосвідомості мовленнєвих актів і культурних смислів. М. Фуко визначає наявність неподоланного розриву між практичним досвідом та носієм певного дискурсу, посередництвом якого тільки й може бути виражений цей досвід. На думку М. Фуко: «Оскільки ця ідентичність, втім доволі слабка, яку ми намагаємося застрахувати та сховати під маскою, сама собою є лише пародією: її населяє множинність, у ній сперечаються незліченні душі; перетинаються й володарюють одна над одною системи ... Та в кожній з цих душ історія відкриє не забуту і завжди готову відродитися ідентичність, але складну систему елементів, численних, зі свого боку, відмінних, над якими не має влади жодна сила синтезу» [20]. Отже, для постмодерну більш актуальним є поняття не «свідомість», а «ідентичність», яка при тому не є сталою системою, чи, тим більше, об'єктом. Ідентичність це лише інструмент називання і суб'єктом цього процесу виступає не особистість, а самостійні наративи, що лежать в основі будь-якої індивідуальної реальності.

Висновки. Виходячи з наявності багатьох концептів філософського аналізу такого складного феномену, як свідомість, варто зазначити, що це поняття було й буде залишатися проблемним полем філософії. Будь-яке визначення його апріорі стає незавершеним, а тому і не може претендувати на універсальність.

Література

1. Аристотель. О душе / Аристотель. – М. : Государственное социально-экономическое издательство, 1937. – 180 с.
2. Барг М.А. Эпохи и идеи: Становление историзма / М.А. Барг. – М. : Мысль, 1987. – 348 с.
3. Васильев Н.А. Воображаемая логика. Избранные труды / Н.А. Васильев. – М. : Наука, 1989. – 264 с.
4. Вундт В. Система философии / В. Вундт. – СПб. : Издание Л.Ф. Пантелеева, 1902. – 436 с.
5. Всемирная энциклопедия : Философия / гл. ред. и сост. А.А. Грицанов. – М. : АСТ ; Мн. : Харвест, Современный литератор, 2001. – 1312 с.
6. Губерський Л. Філософія як теорія та методологія розвитку освіти / Л. Губерський, В. Андрущенко. – К. : МП Леся, 2008. – 612 с.
7. Дубровский Д.И. Проблема сознания в философии и науке / Д.И. Дубровский. – М. : Канон+; РОИИ «Реабилитация», 2009. – 472 с.
8. Малый энциклопедический словарь : в 4 т. // Репринтное воспроизведение издания Брокгауза-Ефрона. – М. : Терра, 1994. – Т. 4. – 592 с.
9. Московченко А.Д. Философия для технических вузов / А.Д. Московченко. – Томск : Томск. гос. ун-т систем упр. и радиоэлектроники, 2011. – 244 с.
10. Платон. Тимей / Платон // Собрание сочинений : в 4 т. – М. : Мысль, 1994. – Т. 3. – 654 с.
11. Платон. Федр / Платон // Собрание сочинений : в 4-х т. – М. : Мысль, 1994. – Т. 2. – 528 с.
12. Попович М.В. Рациональність і виміри людського буття / М.В. Попович. – К. : Сфера, 1997. – 290 с.
13. Радлов Э.Л. Философский словарь логики, психологии, этики, эстетики и истории философии / Э.Л. Радлов. – М. : Книжный дом «Либроком», 2010. – 288 с.
14. Розенталь М. Краткий философский словарь / М. Розенталь. – Изд-е 4-е, доп. и испр. – М. : Гос. изд-во политической литературы, 1954. – 704 с.
15. Спиркин А. Происхождение сознания / А.Г. Спиркин. – М. : Государственное издательство политической литературы, 1960. – 427 с.
16. Спиркин А.Г. Сознание и самосознание / А.Г. Спиркин. – М. : Политиздат, 1972. – 303 с.
17. Урсул А.Д. Глобальное знание и глобальное образование: эволюционный подход / А.Д. Урсул. – Красноярск : СФУ, 2011. – 48 с.

18. Ушаков Д. Толковый словарь русского языка : в 4-х т. / Д. Ушаков. – М. : ТЕРРА, 1996. – Т. 4. – 752 с.

19. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка : в 4-х т. / М. Фасмер. – Изд-е 2-е, испр. и доп. – М. : Прогресс, 1987. – Т. 3. – 832 с.

20. Фуко М. Что такое автор? / М. Фуко // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / М. Фуко ; пер. с франц. – М. : Магистериум ; Касталь, 1996. – С. 7 – 46.

21. Шапошников А.К. Этимологический словарь современного русского языка : в 2-х т. / А.К. Шапошников. – М. : Флинта ; Наука, 2010. – Т. 2. – 576 с.

Кучера Татьяна, Дейнека Владимир. Актуальные проблемы сознания как детерминанты формирования мировоззренческой культуры личности в условиях переходного общества. Рассмотрен и проанализирован феномен сознания как детерминанта человеческого интеллекта. Сложность задач современной эпохи определяется негативными тенденциями на уровне духовного развития, интенсификации межнациональных конфликтов, что актуализирует исследование феномена сознания в направлении выработки принципа ненасилия, что в настоящее время становится категорическим императивом выживания.

Ключевые слова: сознание, самосознание, кризис, личность, бытие, мораль, информационная эпоха, глобализация, информационная революция.

Kuchera Tetyana, Deyneka Volodymyr. Actual Problems of Consciousness as Determinants of Person's Outlook Culture Formation under the Conditions of Transitional Society. The phenomenon of consciousness as a determinant of human intelligence has been presented and analyzed. The complexity of the modern era tasks is defined by the negative trends on the level of spiritual development, the intensification of international conflicts, actualizing the thorough study of the phenomenon of consciousness towards the working out of a nonviolence principle that becomes the categorical survival imperative at the present time.

Key words: consciousness, identity, crisis, personality, existence, morality, the information era, globalization, the information revolution.

УДК 1 (477) (09) + 262

М 64

Ірина МІРЧУК

**ІДЕОЛОГІЧНІ ПОШУКИ
ГАВРІЇЛА КОСТЕЛЬНИКА
У КОНТЕКСТІ УКРАЇНСЬКОЇ
НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ**

Доктор філософії Гавриїл Костельник, один із найосвіченіших та найавторитетніших священників Української греко-католицької церкви на Західній Україні кінця 1920 – початку 1940-х рр., у своєму житті і пастирському служінні був щирим і послідовним прихильником української національної ідеї. Його погляди на місце і роль УГКЦ у визвольних змаганнях українського народу у міжвоєнний період становлять важливу складову наукової спадщини видатного львівського мислителя і є практично невичерпним джерелом для розвитку та збереження української духовності.

Ключові слова: *Гавриїл Костельник, українська філософська думка, українська духовна культура, українська національна справа, українська національна ідентичність, ідеологічні пошуки.*

Постановка проблеми. Від другої половини ХІХ ст. центром відродження української культури стала Галичина. Коли у Східній Україні українське слово й українська культура суворо переслідувалися російським царським режимом, то в Галичині, під владою Австрії, політичні умови були більш демократичними. Вже з середини ХІХ ст. Львів став осередком національного пробудження русинів. Про це свідчить поява «Руської трійці» та маніфесту Головної Руської Ради 1848 року про національну єдність галицьких

русинів з братами над Дніпром. У 1868 р. тут виникла «Просвіта», а в 1873 р. – Товариство ім. Шевченка, яке в 1892 р. перетворилося на справжню академію наук під назвою «Наукове товариство ім. Шевченка» зі своїм видавництвом, бібліотекою, музеєм тощо [12, 163 – 164]. Львів став осередком митрополії Греко-католицької церкви, яка була головним захисником прав русинів. Наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. До Львова прибули значна кількість національно-свідомих діячів науки і культури за Східної України на чолі з істориком Михайлом Грушевським. У 1913 р. на 83 українські часописи у всьому світі у Львові виходило 65, а на 410 неперіодичних друків – 299 [10, 1409].

Після Першої світової війни Галичина опинилася під владою Польщі, яка жорстоко переслідувала український національний рух. Та українська національна ідея в Галичині запустила глибоке коріння і ліквідувати та зупинити її вже було неможливо.

Не останню роль у процесі розвитку українознавства в Галичині відіграла Українська греко-католицька церква (УГКЦ). Одним із найбільш авторитетних та освічених священників Української греко-католицької церкви на Західній Україні наприкінці 1920 – на початку 1940-х рр. та переконаним прихильником української національної ідеї був Гавриїл Костельник.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Професор греко-католицької богословської Академії у Львові, автор численних філософських творів та релігійних трактатів, літературознавчих та мовознавчих досліджень, праць з історії християнської церкви о. Гавриїл Костельник і досі залишається незаслужено замовчуваною постаттю в українській філософії, теології та культурі. Важливість і багатство досліджуваних предметів, різноманітність способів їх розгляду і аргументації висновків Г. Костельника, ясність викладу і виразність його мови роблять твори о. Гавриїла дуже доступними й важливими, корисними для всіх читачів.

В останні роки інтерес до наукового доробку, релігійної та культурно-освітньої діяльності Г. Костельника поступово зростає. Прикладом цього може бути дисертаційне дослідження Ірини Мір-

чук «Філософські погляди Гавриїла Костельника» (2002), збірник наукових праць зарубіжних та вітчизняних вчених «Гавриїл Костельник на тлі доби: пошук істини» (2007), виданий за матеріалами наукової конференції, присвяченої 100-й річниці виходу збірки поезій Г. Костельника «З мого валала», яка відбулася у листопаді 2004 р. у Новому Саді (Сербія і Чорногорія) [1] та вибрані твори Гавриїла Костельника «Ultra posse» (2008) [4].

Аналіз останніх публікацій продемонстрував низку напрямів дослідження наукового доробку вченого, зокрема львівська дослідниця Наталя Мадей проаналізувала погляди Гавриїла Костельника на історичну генезу, природу та сутність унії, його положення про звільнення церкви від латинізації, повернення до власного східного обряду, вироблення нової ідеології унії як втілення давньої єдності християнства [11]; Олександр Пагіря у дослідженні «Гавриїл Костельник та ОУН: проблема стосунків (1941 – 1948 рр.)» на основі маловідомих архівних документів аналізує стосунки богослова та громадського діяча Г. Костельника з ОУН у 1941 – 1948 рр. і доводить, що загибель Г. Костельника варто розглядати в контексті протиборства радянських силових структур та українського націоналістичного підпілля у Західній Україні в післявоєнний період [13]; дослідник Олег Гірник у ґрунтовній передмові до збірки творів Г. Костельника «Ultra posse» зазначає про необхідність детального вивчення наукового доробку о. Гавриїла Костельника, оскільки його філософське вчення та погляди на роль церкви у державі могли б допомогти у боротьбі з хворобами сучасної секуляризації. Костельник приділив цим пошукам дуже багато уваги [2].

На актуальність філософської спадщини о. Гавриїла Костельника також вказує Ігор Загребельний. При цьому автор зазначає, що сучасні християнські мислителі світового масштабу ведуть діалог із Ніцше, Сартром, Деррідою, котрих важко «запідозрити» у християнстві. То ж хіба можна вважати «віровідступництвом» дослідження творчості Г. Костельника і використання деяких його ідей? Тим більше, варто пам'ятати, що наш час теж ставить християн України і світу перед певним вибором: або конформізм, або пошуки

нових «катакомб». Мислити за шаблоном, засуджувати Костельника і водночас демонструвати конформізм щодо сучасних антихристиянських та антиукраїнських явищ, безумовно, легше, ніж бути похристиянськи принциповим і шукати шляхів спротиву новітньому секуляризму, природу якого намагався збагнути львівський мислитель [3].

Гавриїл Костельник ніколи не стояв осторонь тих політичних чи культурних подій, свідком яких був. Він належить до мислителів, які значно випереджали свою епоху. Людина глибокої філософської та наукової ерудиції, Костельник умів піднятися над частковими проблемами міжконфесійних стосунків і мислити глобальними інтересами церкви і суспільства. Його хвилювали питання «культурної притомності» уніатської церкви, а отже, і питання збереження національного характеру УГКЦ.

Метою статті є звернути увагу дослідників вітчизняної релігійної філософської думки на певні аспекти творчого мислення видатного українського філософа першої половини ХХ ст. о. Гавриїла Костельника на роль та місце Української греко-католицької церкви у процесі боротьби за національну незалежність Галичини у міжвоєнний період, показати культурну та освітню діяльність львівського мислителя для розвитку та збереження української духовної культури.

Філософ-богослов Гавриїл Костельник був людиною європейської вченості (протягом 2,5 років навчався у Швейцарії, здобув ступінь доктора філософії), отже, добре знав найновіші світоглядні вчення та здобутки європейської науки і культури. Добре орієнтувався у політичних процесах. Він чуйно вловлював ідеологічні спекуляції на догоду певним політичним силам, особливо, якщо це стосувалося його рідної України.

Перебуваючи під впливом визвольних змагань українського народу, Г. Костельник пише поему «Встань Україно!», в якій чітко стає на бік національної ідеї. Поема, що з'явилася у Львові 1918 р., складалась із 12 поезій, де йдеться про поневолену Україну під польським і російським ярмом. Як зауважували тогочасні критики,

Гавриїл Костельник одним з перших серед галицького духовенства під час I-ї світової війни своїм запальним словом закликав народ прозріти й піднятися з колін. Вважаючи Україну, пошматовану численними загарбниками, єдиною державою, звертається до неї, як цілісного етнічного організму:

*«Встань Україно! Виведи діти свої на світло:
Розбиті вже двері підземних тюрем,
Де сини твої сиділи запроторені!
Я прибудень, я – прибутень,
Я, що чудом спасся з розбитого твого корабля.
Кличу до тебе:
Встань Україно – ненько! Сядь на золотий престол!
Убирайся в золотий шолом, возьми золоте берло в руки,
Мечем опережися
І володій над своїми дітьми!» [5, 1].*

Згодом у статті «Яка наша народна назва?», надрукованій у «Календарі Просвіти» за 1920 р., Г. Костельник подає таку відповідь на поставлене запитання «Не може бути краща й відповідніша назва для нашого народу, як назва українець, а для батьківщини нашого народу – Україна. З цією назвою пов'язане й нове відродження нашого народу» [9, 167]. Ще один твір, написаний у 1935 р. і проігнорований видавцями, – «Чом сом постал українець?», Г. Костельник присвятив проблемі москвофільства та повністю розкрив свою національну ідентичність [6].

Саме під час Першої світової війни в політиці Австрії постало польське і українське питання. Розпалася велика імперія, наближався мирний договір, Україна сподівалася відвоювати самостійність. І ось, не інакше, як на замовлення певних кіл, з'являється книга з тенденційними, спеціально підібраними фактами історії, які свідчать проти українців – вони, мовляв, не варті своєї держави, бо ніколи не були окремим народом. Це ті самі русини, що й росіяни. Професор Краківського університету Станіслав Смолька в 1916 р.

опублікував солідну, фундаментальну, на його погляд, працю (460 с.). Вона відразу була перекладена французькою мовою, що свідчить про намагання видавців ознайомити з її змістом усю Європу.

У 1917 р. Г. Костельник пише відповідь-рецензію на книгу професора С. Смольки «Російський світ» (*Die russische Welt*). Г. Костельник – треба віддати належне його мужності, – звернув увагу на політичний мотив виходу такої великої за обсягом книги у воєнний час, коли її ініціатори не рахувалися з витратами. Навіщо видана ця книга, ще незавершена, з таким поспіхом і розрахована на всю Європу? – запитує Гавриїл Костельник, і роз'яснює: «Не може бути сумніву, що кн. п. Смольки обчислена на те, щоби Українці стратили на вартости в очах тих кругів, для котрих та книга призначена. А оскільки більше Українці стратять, остільки більше Поляки зискають» [8, 5].

Граючи на відмінності вимови німецьких слів *russisch* і *reussisch*, п. Смолька доводить усій Європі, що українці не можуть мати жодних претензій на суверенність. Щоправда, – варто віддати належне професорові Краківського університету, – у книзі виділено як особливі українські пісні й літературу, мову, фольклор – усе це підкреслює природний характер народу, але не засвідчує його політично-соціальних прав. Костельника обурює ненависть автора до всього українського, відверта зневага національної свідомості, мови й віри. Українське духовенство представлене у книзі п. Смольки «найсумніше» – воно не лише «поверхово католицьке», а й радикальне, «наглядно безбожне». Автор книги висміює церковні звичаї й обряди, українських святих, вип'ячує темноту, неосвіченість священників, вимагає введення celibату. Особливо польський автор наголошує на безбожності інтелігенції та вихованців духовних семінарій, священникових синів і дочок.

Костельник переконаний, що подібну зневагу до церкви українського народу і її духовенства польський автор почерпнув із «полемічно неврівноваженої» брошури єпископа Григорія Хомишина «В ім'я правди». Відомо, що під час відсутності митрополита на Україні (А. Шептицький був інтернований у Росію в 1914 – 1917 рр.) єпис-

коп Станіславський Григорій Хомишин запровадив у своїй дієцезії григоріанський календар і celibat духовенства. У цій брошурі українське греко-католицьке духовенство представлено у найчорніших фарбах, особливо наголошено на безбожності одружених священників. Спираючись на цю брошуру, краківський професор пішов далі – він висміює навіть церковнослов'янську мову богослуження східного обряду як штучну й неправильну. Серед усіх цих розмірковувань професора Смольки Гавриїл Костельник бачить єдину мету – популяризувати діяльність єпископа Хомишина, захищати католицьку політичну лінію, спрямовану на латинізацію греко-католицької церкви в Україні. У цьому Костельник вбачає шкоду не лише для церкви, а насамперед підірвав української національної справи, бо «в нашій народі квестія національна стала квестією життя» [8, 26]. Оскільки політика приниження всього, що підкреслює особливості греко-католицизму, веде до нівеляції національних особливостей, то це загрожує самому існуванню українського народу.

Закиди п. Смольки щодо атеїзму молоді чи невігластва уніатських священників Костельник спростовує прикладами-спогадами з власного досвіду. При цьому він наголошує, що «атеїзм молодшої генерації нашої інтелігенції досить поширений, але він принагідний, хвилевий, переходовий» [8, 40]. Найбільше ним захоплюються студенти університету, і це характерне для всього світу. Причиною такого захоплення є розповсюдження науки й творів атеїстичних філософів та письменників. Очевидно, йдеться про твори французьких екзистенціалістів.

Костельник є реалістом, він шукав шляхів порятунку релігії. У часи, коли вже не можна не визнавати досягнень науки, віруючу людину можуть врятувати сильна віра і впевненість в релігії, які оживляють і оздоровлюють людську душу.

Найбільшу загрозу для душі людини мислитель бачить не в науках, а в атеїзмі, який є новою вірою. Саме атеїзм є державною релігією в СРСР, – пише Костельник. Сталін як папа судить членів своєї партії за догматичні ухили-єресі. Як бачимо, у 1937 р., а саме

тоді була опублікована праця Г. Костельника «Релігійні фалші нових часів», він добре розумів, що відбувається у найближчому зарубіжжі. Отже, був вдумливим і політиком, і громадянином.

Як філософ і мислитель, Костельник добре знав, що релігійна віра базується на глибоких, здебільшого фанатичних переконаннях: «Людам лекше відректися вітчизни, національності, ніж релігії, бо в релігії приходить до виразу все, що людина вважає за найглибшу правду та за свою найсвятішу повинність. Людина зростається зі своєю релігією, тому релігія стає, що так скажу, найглибшим «я» людини, без якого вона не може ані уявити собі свого життя. Розстатися зі своєю релігією це для загалу людей таке, як дати собі вирвати своє серце» [7, 8]. Те ж саме можна сказати і про атеїзм як нову віру. Тому він такий небезпечний у суспільстві: «Тільки віра може так засліплювати людей, що вони, хоч зрештою мудрі й учені, в справах своєї віри будуть цілком безкритичні – аж до безумства» [7, 9]. Дуже небезпечним для суспільства є релігійний фанатизм, який розпалює релігійні війни – це найганебніші й найкривавіші людські вчинки.

Майже всі свої богословські й філософські твори Г. Костельник написав, перебуваючи на посаді помічника священика Преображенської церкви о. Володимира Садовського – викладача духовної семінарії, відомого противника латинізації церковного обряду в українській церкві. На сторінках редагованого Гавриїлом Костельником журналу «Нива» о. Садовський виступив з пропозицією спалити всі зіпсовані латинськими доповненнями уніатські богослужбні книги і замінити їх візантійськими, східними. Суперечка між Сходом і Заходом у християнській церкві була дуже актуальною для греко-католицької церкви в Україні 20 – 30-х рр. ХХ ст., де були досить сильні намагання перейти на латинський обряд. Зацікавлений у цьому був не лише польський католицький єпископат, а й сам Ватикан. У цьому переконався Г. Костельник під час подорожі до Риму у 1925 р. з групою прочан. Його розмірковування над проблемою відносин Сходу й Заходу щодо церковних справ вилилися у низку праць – «Спір про епиклезу між Сходом і Заходом»

(1928), «Апостол Петро і римські папи, або догматичні підстави Папства» (1931), «Викляті святі – Кирило та Мефодій» (після 1927), «Розвиток папства в перші п'ять віків» (1933) та ін. У них автор відверто заперечує спроби латинізації української церкви, відстоює самобутність її на основі збереження східного обряду як це було обумовлено Берестейськими угодами. За такі переконання Костельник був звільнений з посади редактора журналу «Нива», а згодом його позбавлено кафедри в Богословській академії і переведено у кафедральний собор під безпосередній нагляд Митрополита.

Сучасник та очевидець тих подій о. Йосиф Кладочний переконаний, що до всіх описаних змін у житті Костельника був причетний Ватикан. Адже праця «Спір про епikleзу» викликала гостру рецензію єзуїта Спечіля, який звинувачував автора праці в неортодоксальності (незгодою з вченням церкви). «Костельник досить гостро відповів своєму опоненту – почалась гостра полеміка, що в кінці кінців призвела до конфлікту з Римом» [14, 9].

Римові не могли сподобатися й «вольнодумства» Костельника-професора філософії. Отець Й. Кладочний згадує, що «Костельник викладав свій предмет вільно, може, аж надто вільно як для студентства теології першого курсу» [14, 9]. Ще більш негідним з погляду Риму, було відстоювання редактором «Ниви» права одруження священників, виступи його проти цілібату. Митрополит Шептицький був змушений виконати волю Риму – усунути Костельника від викладання в Академії, а також з посади редактора, але він ніколи не полишав поза увагою свого здібного й розумного учня, а навіть був його однодумцем щодо необхідності запобігання спробам латинізації української церкви.

Після заборони викладати в Академії Костельник став під протекцією Митрополита архикафедральним проповідником – кожної неділі і в свята виголошував коротку, глибоко змістовну проповідь у церкві св. Юра. Він також займав посаду гімназійного катехита і співпрацював у Преображенській церкві з її стареньким парохом о. Дометом Садовським.

Сучасник тих подій о. Кладочний вважає, що «моральні утиски» Риму стали однією з причин переходу Костельника на православ'я. Крім бажання відплати Римові, Г. Костельник керувався ще й іншим мотивом. Й. Кладочний називає це «страхом перед большевиками». Коли Сталін постановив знищити греко-католицьку церкву, то її могло врятувати лише «возз'єднання» з православієм. Очевидно, Гавриїл Костельник це розумів, тому намагався вберегти і мирян, і клір від арештів і знищення.

У *висновках* цього дослідження вважаю важливим наголосити актуальність продовження дослідницької роботи над творчим добром о. Гавриїла Костельника. Його філософська спадщина є багатою та різноманітною – це і теоретичне осмислення логіки та змісту секуляризації, і екзистенційне переживання «смерті Бога», і відвічний конфлікт Божої мудрості і мудрості «світу цього», і драма українського греко-католицизму, невід'ємна від драми історичного буття української нації. Ми спробували проаналізувати тільки деякі з них, які, на наш погляд, найбільше відображали ставлення о. Костельника до ролі української церкви у плані збереження культурного потенціалу українського народу та його духовності.

І постать, і творчість, і вчинки Гавриїла не перестають бути загадкою, але й залишаються привабливими для дослідників. Нині є можливість позбутися політичної заангажованості й намагатися якнайповніше вивчити спадщину та осмислити долю цієї неоднозначної людини.

Література

1. Гавриїл Костельник на тлі доби: пошук істини : збірник наукових праць. – Львів – Ужгород : Гражда, 2007. – 526 с.
2. Гірник О. Пошук ідентичності як «*principium movens*» творчості Гавриїла Костельника / О. Гірник // Костельник Г. *Ultra posse*. Вибрані твори / Г. Костельник ; упорядкування та передмова о. Олега Гірника ; дизайн серії Надії Пономаренко. – Серія *Ucrainica: ad fontes*. Книга III. – Ужгород : Гражда, 2008. – С. 17 – 89.
3. Загребельний І. Отець Гавриїл Костельник: актуальність позаконфесійного вивчення / І. Загребельний // Релігія в Україні. 23.09.2013. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.religion.in.ua/main/bogoslovyia/23380-otec-gavriyil-kostelnik-aktualnist-pozakonfesijnogo-vivchennya.html>

4. Костельник Г. *Ultra posse*. Вибрані твори / Г. Костельник ; упорядкування та передмова о. Олега Гірника ; дизайн серії Надії Пономаренко. – Серія *Ucrainica: ad fontes*. Книга III. – Ужгород : Гражда, 2008. – 400 с.

5. Костельник Гавриїл. *Встань, Україно! Пісні неволі й визволення* / Г. Костельник. – Львів : «Діло», 1918. – 40 с.

6. Костельник Гавриїл. *Чому я став українцем* / Г. Костельник // Передрук з «Діла». – Львів, 1935. – 15, 16, 18, 19, 20 жовтня. – 36 с.

7. Костельник Гавриїл. *Релігійні фалші нових часів* / Г. Костельник // Відбитка з «Ниви». – Львів, 1937. – 33 с.

8. Костельник Гавриїл. *У відповідь проф-ви Станіславови Смольці з нагоди его книжки «Die reussische Welt»* / Г. Костельник // Передрук з «Ниви». – Львів, 1917. – 63 с.

9. Костельник Г. *Яка наша народна назва?* / Г. Костельник ; упорядкування та передмова о. Олега Гірника ; Дизайн серії Надії Пономаренко // *Ultra posse*. Вибрані твори. – Серія *Ucrainica: ad fontes*. Книга III. – Ужгород : Гражда, 2008. – С. 165 – 167.

10. Кубійович В. *Енциклопедія українознавства* / В. Кубійович. – Париж – Нью-Йорк : Молоде життя, 1962 ; Перевидання в Україні. – Львів : Наукове Товариство ім. Шевченка, 1994. – Т. 4. – С. 1200 – 1600.

11. Мадей Н. *Концепція Української греко-католицької церкви Г. Костельника* / Н. Мадей // Гавриїл Костельник на тлі доби: пошук істини : збірник наукових праць. – Львів – Ужгород : Гражда, 2007 – С. 175 – 182.

12. Мушинка М. *Співпраця Гавриїла Котельника з «Українською Загальною Енциклопедією»* / М. Мушинка // Гавриїл Костельник на тлі доби: пошук істини : зб. наукових праць. – Львів – Ужгород : Гражда, 2007. – С. 163 – 169.

13. Пагіря О. *Гавриїл Костельник та ОУН: проблема стосунків (1941 – 1948 рр.)* / О. Пагіря [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://dspace.nbuv.gov.ua/handle/123456789/41472>

14. Стасюк Олександра. *Хто згладив Костельника?* / О. Стасюк // Франкова криниця. – № 51 (103). – 20 грудня 1991 року.

Мирчук Ирина. Украинская национальная идея в философском наследии Гавриила Костельника. Доктор философии Гавриил Костельник, один из самых образованных и авторитетных священнослужителей Украинской греко-католической церкви на Западной Украине в конце 1920-ых – начале 1940-ых годов, в своей жизни и пастырском служении был искренним сторонником украинской национальной идеи. Его взгляды на место и роль УГКЦ в освободительных соревнованиях украинского народа в период между двумя мировыми войнами составляет важную часть научного наследия известного львовского мыслителя и есть неис-

черпаемым источником для развития и сохранения украинской духовности.

Ключевые слова: Украинская греко-католическая церковь, украинская национальная идея, Гавриил Костельник, украинская философская мысль, украинская духовная культура, украинская национальная идентичность, идеологические поиски.

Mirchuk Iryna. Ukrainian National Idea in Gabriel Kostelnyk's Philosophical Heritage. Ph.D. Gabriel Kostelnyk is one of the most educated and most respected priests of the Ukrainian Greek Catholic Church in Western Ukraine at the end of 1920s – beginning of 1940s, who was a sincere and consistent supporter of Ukrainian national idea in his life and pastoral ministry. His views on the place and role of the UGCC in the Ukrainian people liberation struggle during the interwar years form an important part of outstanding Lviv thinker's scientific heritage that is almost an inexhaustible source of development and preservation of Ukrainian spirituality.

Key words: Gabriel Kostelnyk, Ukrainian philosophical idea, Ukrainian spiritual culture, Ukrainian national concern, Ukrainian national identity, ideological search.

УДК 130.2:62

Л 37

Віктор ЛЕВИЦЬКИЙ

ДИСКУРС ПРО ІНДУСТРІАЛІЗАЦІЮ

У статті розглянуто основні тенденції розвитку дискурсу про індустріалізацію та роль техніки в модерному життєсвіті. Розглянуто теорії індустріалізації та філософії техніки, починаючи від М. Гайдеттера та П. Друкера, та закінчуючи сучасними теоретиками. Автор стверджує, що наявність дискурсу про індустріалізацію, передовсім про техніку та техногенну цивілізацію, є невід'ємним атрибутом Модерну і відчутно впливає на подальшу траєкторію розвитку сучасного світу.

Ключові слова: дискурс, рефлексія, індустріалізація, модерн, техніка.

Постановка проблеми. У сьогоdnішньому вимірі сучасність неможливо уявити без індустріальної складової та техніки загалом. Тому дискурс про індустріалізацію стає центральною проблемою осмислення модернітi. Деякі автори, навіть, власне до техніки зводять саму суть сучасності та її розрив з традицією. Треба зазначити, що хоча осмислення техне натрапляємо ще у Платона та Аристотеля, систематичні дослідження феномену техніки починаються тільки з ХІХ ст. Навіть, якщо припустити, що Карл Маркс таки дійсно мав рацію, що людина стала людиною завдяки великому пальцеві, завдячуючи якому вона вперше змогла взяти палицю в руку і зробити її знаряддям, інструментом, то все таки техніка ніколи не посідала такого місця в культурі, як до Нового часу. Тому, власне,

сам дискурс про техніку сформувався лише в ХІХ ст. Мислителі почали розуміти, що це не просто інструмент чи машина. Що далі, то більше сама цивілізація починає залежати від розвитку техніки.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Одні дослідники сприймають техніку у винятково позитивному світлі, деякі, наприклад, німецький філософ Фред Бон, навіть пов'язують із нею майбутнє щастя всього людства. Інші (Л. Мемфорд, К. Ясперс) бачили в техніці суттєву загрозу, що може спричинити тотальне винищення людства. У ХХ ст. виникло чимало теорій індустріалізації, техніки. У пропонованій статті будуть розглянуті як теорії більш оптимістичні, що засадничо пов'язують існування та прогрес сучасного суспільства з трансформацією техніки (зокрема, теорії М. Гайдеггера, Е. Юнгера, П. Бурд'є, П. Друкера, Р. Арон), так і песимістичні теорії, згідно з якими розвиток техніки веде до занепаду людства (такий погляд більшою чи меншою мірою поділяють пізній В. Ростоу, Д. Гелбрейт, Ж. Еллюль та інші). Песимістичний погляд на вплив техніки на суспільство мають переважно дослідники з пострадянського простору (О. Нікіфоров, В. Стьопін, Д. Дубровський, В. Аршинов, А. Назаретян, В. Горохов, В. Лепський).

Мета статті – простежити вплив дискурсу про індустріалізацію на розвиток саморефлексії модерну.

Одна з найоригінальніших та найглибших спроб осмислення техніки вдалася німецькому філософу Мартіну Гайдеггеру. Він одним із перших¹ зрозумів, що техніка – це не просто інструмент та засіб. Так, дійсно на перший погляд здається, що вона є простим приладдям для досягнення певних цілей і в такому разі можна говорити про її інструментальний та антропологічний вимір. Однак сутність техніки, підкреслює автор «Буття та часу», зовсім не те що техніка. Її сутність ховається у самій метафізиці, яка вийшла на свої граничні рубежі разом з філософією Декарта, тому власне, німецький філософ вважає, що «атомна бомба була вже у греків». Після ж cogito Картезія техніка стала долею сучасної людини. Сутність

¹Поряд з М. Гайдеггером можна також виділити Е. Юнгера, який ще на початку 30-х рр. ХХ ст. наполягав, що «будь-яке використання техніки – підкорення її мові».

же її полягає в *поставі*² він, насправді є тим нетехнічним, що формує техніку. Постав робить так, що тепер Рейн перестає бути просто рікою, частиною природного ландшафту, виявляється вбудований в електростанцію, стає приладдям для генерації електроенергії. Уся природа опиняється поставленою, вона стає частиною роботи поставу. Він же, зі свого боку – це модерний спосіб відкриття *непотаємності*, новим модусом доступу до *алетеї* (істини). Це найнебезпечніший шлях її розкриття, але де небезпека, там народжується і рятівне, посилаючись на Гьольдерліна, підсумовує М. Гайдеггер.

Як би не ставитися до такої поетичної раціональності – дехто схильний таврувати її як туманно-містичну, інші змагаються у найпіднесеніших епітетах, – незмінним залишається евристичність гайдеггерівської аналітики техніки. У середині ХХ ст. стало безсумнівним, що техніка насправді стала долею західної цивілізації, не в останню чергу саме техніка почала вибудовувати модель цієї цивілізації, включаючи і всі поля соціального буття, послуговуючись термінологією П. Бурд'є.

Власне, починаючи з цього періоду, і можна говорити про постановня експліцитної стадії дискурсу про індустріалізацію, коли мислителі почали аналізувати зміни, що приходять разом з технікою та намагалися спрогнозувати подальший розвиток суспільства загалом. Родоначальником цієї справи прийнято називати американського економіста австрійського походження П. Друкера. Це прізвище не досить відомо та вживане у філософських колах, його більше знають безпосередньо економісти та спеціалісти з менеджменту; саме в цій площині він здобув найбільше визнання. Однак власне він ще на початку 40-х рр. ХХ ст. видав працю «Майбутнє індустріальної людини», а через сім років (1949) – «Нове суспільство. Анатомія індустріального строю». Появу такої індустріальної системи він датує початком ХХ ст. і наполягає, що її базисом є

²Так російською був перекладений термін М. Гадейггера «*gestell*», що характеризує внутрішню природу техніки. Більш докладно див. статтю М. Гайдеггера «Питання про техніку», яка була опублікована російською мовою у збірці «Время и бытие» (1993).

крупні підприємства та корпорації, що здійснюють масове виробництво. Наявність цієї системи робить неминучою появу індустріального суспільства. Американський економіст виділяє два різновиди такого суспільства: капіталістичне та соціалістичне, зазначаючи, що обидва за природою є індустріальними. Втім, перше він розуміє як вільне, а друге називає «рабським».

Продовжувачем цієї лінії американської інтелектуальної традиції був В. Ростоу, назва книги якого говорить сама за себе «Стадії економічного росту. Некомуністичний маніфест». У своїй методологічній установці він полемізує з марксистською традицією та намагається спростувати формаційну теорію, причому сам він так само виділяє п'ять стадій росту. Звичайно, слід зазначити, що концептуалізує їх він виходячи із зовсім інших міркувань. Техніка та розвиток індустрії стають для нього критерієм, який допомагає американському дослідникові класифікувати ці стадії. Тому, власне, його й прийнято вважати одним з родоначальників теорії індустріального суспільства. Що ж стосується стадій росту, то В. Ростоу виділяє такі: традиційне суспільство, передумови зльоту, зліт, прихід до зрілості, вік високого масового споживання.

Тож коротко схарактеризуємо кожен етап.

Традиційне суспільство. Це суспільство, що побудоване на засадах доньютонівської науки і техніки, та виходячи з іншого уявлення про структуру фізичного світу. Головна особливість стосувалася того, що існувала межа виробництва на душу населення, що була пов'язана з відсутністю тих можливостей, які дає сучасна техніка. Причому ця стадія стосується як історії так і географії: це всі доньютонівські суспільства та деякі постньютонівські, які не користуються перевагами технологічної доби.

Передумови для зльоту. Це період, який почався після розпаду середньовіччя та з'явився на його уламках. Звичайно, первинно це стосувалося винятково Західної Європи та датувалося кінцем XVII – поч. XVIII ст. Нові виробничі форми отримали як сільське господарство так і промисловість. Почали поширюватися світові ринки,

а відповідно і боротьба за них. Це період появи міцної національної держави, що стало головним політичним чинником для зльоту.

Зліт. Час цей характеризується найголовніше тим, що подолані всі перепони, які раніше не давали змоги стійко розвиватися. Головним ідолом та вірою стає стабільний перспективний розвиток. Це той час, коли в економічній теорії перемагає декартівська установка на пошук та використання методу. Здавалося, і з кожною наступною стадією це відчуття міцніло, що знайдена остання метода, задіюючи яку тепер можна постійно буде стабільно розвиватися. На це вказував і стрімкий розвиток міст, і постійне підвищення технічного рівня сільського господарства і промисловості, з'являється суспільний капітал: транспорт, зв'язок, інфраструктура тощо.

Прихід до зрілості. Можна визначити цей етап як період в якому економіка здатна вийти за межі первинної промисловості. Економіка поширила свій асортимент і для вугілля, залізничні дороги, сталь, додала виробництво верстатів, хімічних речовин, електрообладнання і т.п. Для передових індустріальних країн це період кінця ХІХ – поч. ХХ ст. – перша стадія в історії людства, коли країни змогли свідомо вибирати, що виробляти: їх вибір не був детермінований технічною складовою. Це був вибір економічного або політичного пріоритету.

Вік високого масового споживання. Період характеризується зсувом економіки від виробництва до споживання, особливо в секторі послуг. Відбулися дві системні трансформації. Перша стосується росту індивідуального доходу, тепер він розширював можливості за рамками основних продуктів харчування, одяжі та помешкання. Друге – зростає не тільки кількість міського населення, таку ж динаміку демонструє поява кваліфікованих робочих місць, згодом скажуть, що з'явився прошарок «синіх комірців», середній клас збільшується чисельно. Однак, мабуть, найголовніша новація цього етапу – «поява соціальної держави» та формування концепту країни загального добробуту. І тоді здавалося, що до нього залишилося зовсім недалеко.

Однак уже через 11 років, в 1971 р., вийшла книга В. Ростоу «Політика і стадії росту», де автор говорить, що стадія масового споживання не виправдала себе і не принесла полегшення споживачам. Він був змушений констатувати ріст цін, погіршення екологічної ситуації, низький рівень економічного росту, наростання проблем великих міст і т.д. Тому дослідник запропонував шосту стадію – пошуку шляхів якісного поліпшення життєвого рівня людини, так звану стадію пошуку якості. Їхніми характерними рисами є концентрація на сфері послуг, особливо дозвіллі, туризмі, виокремлення медицини як специфічного сектора економіки тощо.

Паралельно з В. Ростоу теорію індустріального суспільства розвивав Д. Гелбрейт. У роботі «Нове індустріальне суспільство», яка побачила світ в 1967 р. він наполягає, що саме техніка була тією сутністю, яка забезпечила перехід людства від традиції до сучасності, цей процес тривав останні сто років, а особливо інтенсивно після війни. І привів він до появи індустріальної системи, яка, зі свого боку, є визначальною рисою «нового індустріального суспільства». Це певний, унікальний вид суспільства, який не може бути схарактеризований капіталізмом чи соціалізмом, або навпаки може з рівною достовірністю апелювати до цих дефініцій. Мова не про те: як перший, так і другий є просто формами існування індустріального суспільства.

Так, американський посол в Індії, зазначає, техніка змінила саму сутність виробництва і тепер без системного планування неможливий жодний економічний процес, неважливо про країни якого ідеологічного табору йде мова. Річ у тому, що людина й всі її звички та установки стали підпорядковані машині (техніці), яку людина створювала, щоб вона служила їй. Тож економічне буття визначається не ідеологією, а технікою. «Але насправді, – пише Д. Гелбрейт, – наша економічна система, під якою б формальною ідеологічною вівіскою вона не ховалася, в суттєвій своїй частині є плановою економікою. Ініціатива в питанні про те, що має бути вироблено належить не споживачу... радше вона йде від крупної виробничої організації, що намагається встановити контроль над

ринками (які вона, як передбачається, повинна обслуговувати) і, понад те, впливати на споживача відповідно до своїх потреб» [1, 23]. Отже, підсумовує дослідник, насправді ворогом ринку є не ідеологія, а інженер і техніка, з похідними від неї все більшої спеціалізації праці, все точніших розрахунків та потребою у все більшому капіталі. А відтак «сучасна велика корпорація та сучасний апарат соціалістичного планування є варіантами пристосування до однієї й тої ж необхідності» [1, 62 – 63].

Пристосування це відбувається через появу техноструктури – так Д. Гелбрейт позначає головну рушійну силу індустріального суспільства. Він наполягає, що відійшов до історії час, коли власність та прийняття рішення належало одній особі або родині. У сучасну добу цю функцію перебрала на себе техноструктура, яка відтепер повністю відповідає за виробничий (і не тільки) процес. Американський дослідник навіть наполягає, що генеральні директори найбільших корпорацій насправді мають значно меншу владу, ніж всім, а особливо їм самим, здається³. Влада стосовно прийняття рішень перейшла до команд експертів, які разом значно більш компетентні ніж один керівник. Складність індустріальної системи вимагає якомога більшого та детальнішого розрахунку всіх складових процесу та можливих сценаріїв його протікання. Прикметно також, що рішення, прийняті техноструктурою, можуть бути переглянуті тільки аналогічним шляхом – влада переходить до експертних співтовариств. Це безапеляційне правило, яке діє універсально усюди, де техніка та індустрія є базисом процесу.

На думку Д. Гелбрейта, корпорація є кращою формою, що дає змогу техноструктурі досягати найліпших результатів. Один з найголовніших принципів функціонування техноструктури – це мінімізація втручання збоку. Будь-яке порушення цієї незалежності з боку неекспертів може тільки погіршити ситуацію. До речі, така ана-

³ Дуже показовим з цього приводу є приклад «Манхеттанського проекту» та роль у ньому Енріко Фермі, який довів можливість ланцюгової реакції, та генерал-майора Леслі Гроувза, який безпосередньо очолював проект. Замінити останнього можна було куди більш безболісно, ніж скромного науковця, що на велосипеді щоранку підіймався на гору в Лос-Аламосі, де розміщувалася лабораторія з розробки атомної бомби.

літика виглядає як економічно-індустріальний прототип ідеальної комунікації. Корпорація здається кращою формою існування техноструктури тому, що вона доволі жорстко захищає свою герметичність. Порушується вона тільки, коли економічні результати виявляються не такими, як очікувалося і тоді, наприклад, власники або кредитори та банківські установи втручаються у звичну діяльність корпорації. Отже, звідси походять первинні цілі техноструктури, їх можна сформулювати як гарантований рівень прибутку та максимально можливий ріст. Через таке цілепокладання техноструктура отримує легітимацію. Економіка країни (підприємства, корпорації) повинна постійно зростати, демонструючи найкращу динаміку, водночас має підвищуватися і рівень життя населення. Найкращий спосіб організації цього процесу – робота техноструктури, відтак, вона не просто планує та реалізовує певні економічні моделі, а наближає людство до кращого майбутнього. Так з економічного ця сутність перетворюється на аксіологічну.

Однак Д. Гелбрейт попереджає про небезпеку такої позиції та змальовує можливу перспективу: «Ми будемо зобов'язані служити цілям індустріальної системи. Додатково держава буде нав'язувати їх своїм моральним авторитетом, а повною мірою, можливо, і юридичною владою. Усе це загалом виллється в кінцевому рахунку не в жорстке рабство плантаційного робітника, а в м'яке рабство домашньої робітниці, що привчена любити свою хазяйку та розглядати її інтереси як власні. Але це не буде свободою» [1, 567].

Європейський дискурс цих років представлений передовсім Р. Ароном, який вже у 1962 р. опублікував перше дослідження, присвячене аналізу індустріального суспільства. При цьому варто зазначити, що у європейських інтелектуалів було значно менше можливості для аналізу, бо Європа тільки-но почала оговтуватися після війни, а в цей же час на американському континенті індустріальне суспільство процвітало, і деякі мислителі починали вже замислюватися про наступну постіндустріальну його стадію. Французький дослідник був переконаним лібералом, тому ще майже десятиліттям раніше в іншій своїй відомій роботі «Опій інтелектуалів»,

обурений зачарованістю європейських колег марксизмом та соціалізмом, намагався розвінчати цю захопленість. Тому, здається таке старання наблизити соціалістичне та капіталістичне суспільство, показавши його однакову зануреність в індустрію, не в останню чергу пояснюється ідеологічною позицією. Легше апелювати до опозиційного табору, показуючи, що насправді ці дві системи мають однакову внутрішню сутність, і водночас доводячи хибність марксистської формаційної теорії.

Переходячи безпосередньо до аналітики індустріального суспільства, Р. Арон дає дуже просту його дефініцію – це суспільство, де «промисловість, велика промисловість була б найхарактернішою формою виробництва» [2, 8]. Це і є «вхід до сучасності», завдяки такому критерію характеру виробничих сил французький філософ проводить демаркаційну лінію між аграрним суспільством та індустріальним, між традицією та сучасністю. Розмірковуючи далі, він виокремлює п'ять характерних рис індустріальної економіки. Перше стосується радикального розриву між родиною та підприємством. Сьогодні вони можуть бути ніяк не пов'язані і в 99 % випадків зони їх поширення ніяк не пересікаються. Сім'я як осередок економічного життя відійшла у минуле, на зміну їй прийшли великі корпорації. Друге. Індустріальні суспільства вводять оригінальний розподіл праці, причому, він виходить за межі традиційного поділу, наприклад, на ремісників, торговців, селян тощо. Йдеться про диференціацію всередині самих підприємств, вони прагнуть до інтенсивності та підвищення ефективності. Третє. Індустріальне підприємство вимагає постійного накопичення капіталу. Прагнучи ефективності, підприємство повинно накопичувати капітал, щоб потім інвестувати його в оновлення та власну модернізацію. Четверте – це раціональний, економічний розрахунок. Жодне підприємство сучасності не в змозі витримувати конкуренцію та ефективно працювати без прорахунку всіх етапів власної діяльності. Без цього не можна сподіватися вижити в економічній площині. Нарешті, п'яте, це концентрація робочої сили на місці трудової діяльності. Отже, мова

відразу йде про урбанізацію та підіймає на новий рівень питання щодо власників засобів виробництва та найманої праці.

Ця дефініція індустріальної економіки дозволяє Р. Арону, з одного боку, говорити, про те, що соціалістична та капіталістична системи базуються на одному й тому ж підґрунті, виділяючи промисловість як сутність обох, з іншого – виділити дві відмінності, що їх розрізняють. Безпосереднє – це власність на засоби виробництва та спосіб регулювання. Аналізуючи капіталістичну індустріальну систему, він також виділяє п'ять її головних характеристик: 1) засоби виробництва є об'єктом індивідуального привласнення; 2) децентралізоване регулювання економіки; 3) система найманої праці: власники засобів виробництва відрізняються від працівників на цих засобах; 4) домінантою є прагнення отримати прибуток; 5) присутнє спорадичне коливання цін.

Нагадаємо, що цю роботу французький дослідник писав, коли актуальною була теорія модернізації, коли стійкою була віра, що західне суспільство є еталонною моделлю, де, зрештою, мали зустрітися всі цивілізації. Тому, мабуть, не в останню чергу ця модель повинна бути якомога кращою. Намагаючись довести це, Р. Арон навіть наводить статистику з життя американської економіки за 1953 р., де нібито майже 77 % всіх витрат йде на заробітну плату, 12,4 % – на податки, 5,2 % становили прямі інвестиції в підприємство і лише 5,5 % припадало на акціонерів. Навіть, якщо допустити некоректність і накласти цю пропорцію на 2000 найкрупніших підприємств 2014 року за версією Forbes з річною виручкою, що перевищує 39 трильйонів доларів (до речі це більше ніж половина світового ВВП), то ці відсотки не виглядають такими вже несуттєвими. Враховуючи ж, що структура економіки за ці шістьдесят років суттєво змінилася, то цифра ця буде ще більшою.

Тим не менш, навіть зважаючи на певну ідеологічну симпатію Р. Арона, що, здається, мала місце при аналітиці ним сучасності, слід визнавати його творцем оригінальної концепції індустріального суспільства. Водночас як його співвітчизник Ж. Еллюль сповідує куди менший пієтет до технічного засилля. Він так само бачить в

техніці головну характеристику сучасності, основну причину переходу суспільства від етапу «особистого підприємства» до «економіки корпорацій». Що прикметно, він також не бачить різниці між соціалістичним та капіталістичним виробництвом з індустріальної точки зору. Ж. Еллюль констатує, що техніка вибудувала певний світ, втягуючи людину в свою орбіту у будь-якій сфері: від виробництва до медицини та дозвілля. А ось цей вплив французькому філософу подобається вже куди менше, недарма один з останніх його творів має назву «Технологічний блеф».

Основні його ідеї суголосні з не одним поколінням франкфуртців. Т. Адорно, а особливо М. Горкгаймер, протестували проти поневолення людини інструментальною раціональністю, та підкорення їй всіх її життєвих орієнтирів. Е. Фром виокремлював психологічні та екзистенційні проблеми нового суспільства, а Г. Маркузе змальовував портрети одновимірної людини, яка стала продуктом споживчого суспільства. Ж. Еллюль поширює цю аналітику, пов'язуючи її з філософією абсурду, що походить від Ф. Кафки Ж.-П. Сартра та А. Камю. Ж. Еллюль наполягає, що самі принципи цієї техногенної цивілізації є внутрішньо суперечливими. Аналізуючи консомеризм, він наводить три приклади, що засвідчують абсурдність такої стратегії. Французький філософ говорить про все більше поширення телефонів, якими ніхто не користується, про генерацію все більшого обсягу електроенергії, яка і так у надлишку, про цілодобове телебачення, на якому не вистачає якісного продукту⁴. Головна думка тут полягає у тому, що людина техногенної цивілізації споживає (або навіть змушена споживати) те, що їй насправді непотрібно, це нав'язані звички, які повинні стимулювати внутрішній попит, це гонитва за гаджетами, які насправді не задовольняють жодної потреби. Ж. Бодріяр аналізував цю ж ситуацію, наполягаючи, що людина опинилася в світі симулякрів. Справді, чи не виглядає абсурдною з раціональної точки зору (а економіка та наука начебто раціональні) позиція, згідно з якою автомобіль потрібно міняти, бо вийшла нова модель, чи цілодобово стояти в черзі за новою версією телефону.

⁴Більш детально див. з цього приводу Ж. Еллюль «Технологічний блеф».

Ж. Еллюль так підсумовує цю ситуацію, надаючи їй філософсько-історичного присмаку: «Ми знаходимо тоді величезну суперечність, яка штовхає нас на сусідство з маренням: з одного боку, економіки «розвинутих» країн, які функціонують, так, як я про це сказав, а з іншого, – економіки країн третього світу, які все більше провалюються... з одного боку, економіки, які можуть функціонувати лише примножуючи неправдиві потреби і створюючи гаджет, з іншого – економіки, які не можуть задовольнити голод і мінімум благ цивілізації. І абсурд досягає свого піку, коли спеціалісти думають лише про одну річ стосовно країн третього світу: втягнути їх на цей же шлях, що і ми... і це в той час, коли ми конкретно бачимо результати нашої системи» [3]. З моменту написання цих рядків минуло майже тридцять років, а ситуація не змінилася на краще. Це стосується як цивілізаційної, так і екзистенційної ситуації. Ж. Еллюль констатував появу нової людини, без жодної участі генетики, людини «зачарованої», що цікавиться тільки картинками та шумами. Після стількох років, можемо констатувати істинність такої дефініції, чого тільки варте захоплення нового покоління всілякими гаджетами, які вже дозволяють на повну занурюватися в іншу реальність. Тільки в такій ситуації пригадуються слова відомого генетика Ж. Ростана, який ще в 1960 р. говорив, що навчився виробляти жабу з двома головами і п'ятьма лапами, проте так і не навчився робити супержабу, жабу, яка б була пристосованою до життя жаби краще, ніж жаба, що з'явилася природним шляхом. Російський дослідник сучасного суспільства В. Горохов пише, що в такій ситуації виникає ілюзія: якщо техніка зробила з тварини людину, то в поєднанні з наукою вона може зробити з неї бога, творця не тільки артефактів, але і самої матерії, природи й живого. Втім, чи вдасться стати богом ще до кінця не зрозуміло, однак ціна, яку доведеться платити за цю ілюзію, з кожним роком стає все більш очевидною.

Одним з перших, хто вловив новий дух епохи, був Д. Белл, саме його прийнято вважати родоначальником теорії постіндустріального суспільства. У своїй найвідомішій праці «Прийдешнє постіндустріальне суспільство» він аналізує багато теорій, що послу-

говуються префіксом пост-: це і посткапіталістичне суспільство Р. Дарендорфа, і постбуржуазне – Дж. Ліхтхейма, і постсучасна епоха А. Етціоні, і постцивілізаційна епоха К. Боулдинга, і постколективіська політика С. Біра і т.д. Таке різноманіття характеристик дає підставу американському соціологу констатувати, що світ підійшов до певної межі, за якою проглядається інша форма його організації. Він називає її постіндустріальним суспільством.

Датує Д. Белл появу нового суспільства між 1945 та 1950 рр. пов'язуючи його з двома доленосними подіями. Перше – це успішна розробка та використання атомної зброї, що продемонструвало міць теоретичної фізики. Друге, 1946 року в державній випробувальній лабораторії в Абердині був зроблений перший клавішний комп'ютер ЕНІАК, який відкрив світ нових можливостей, які раніше не можна було і уявити. Ці дві події допомогли зрозуміти, що головною цінністю наступного суспільства стане не виробництво чи власність, а знання, теоретичне знання, в яке відтепер держави інвестують все більші суми. Знання замінило сталь, якщо раніше міць держави ілюстрували через обсяг промислового виробництва, найчастіше сталі, то тепер знання стало таким критерієм. Д. Белл дуже системно демаркував доіндустріальне суспільство, індустріальне та постіндустріальне, поділяючи їх за вісьма критеріями⁵, та наполягаючи, що головною технологією стала інформаційна, а базовим принципом – центральне значення теоретичного знання. Також проаналізовано, як у цих трьох видах суспільств змінюється соціальна стратифікація та влада. До речі, «Прийдешнє постіндустріальне суспільство» деякою мірою дуже нагадує «Розвиток капіталізму в Росії» В. Леніна. Так, Ленін намагався довести, що капіталізм в Росії вже достатньо розвинутий, і тому вона готова до соціалістичної революції. Для цього автор наводив неймовірну кількість таблиць і статистичних даних. І Д. Белл, намагаючись довести, з одного боку, що комуністичні та капіталістичні суспільства насправді є варіантами індустріального суспільства, з іншого – демонструючи,

⁵Більш детально див. [4, 158; 482].

що США перейшли вже на інший якісний рівень розвитку, послуговується найрізноманітнішим статистичним інструментарієм.

Він також констатує, що антагонізм минулого між капіталістами та пролетаріатом, сьогодні сходить нанівець, звільняючи місце новій парі: професіонали та маса. Це протистояння стосується як функціонування підприємства, так і суспільства загалом. Усе більшої ваги набирають «білі комерці», а центр економічного тяжіння зміщується зі сфери виробництва до сектора послуг, причому в останньому починають переважати медицина та освіта. Уже в епілозі Д. Белл так підсумовує ці трансформації: «... в економіці має місце зрушення від оброблювальних галузей до сфери послуг; в технології стверджується провідна роль заснованих на науці галузей промисловості; в соціологічному вимірі формуються нові технологічні еліти та з'являється новий принцип стратифікації» [4, 661]. Отже, американський дослідник наполягає, що світ, щонайменше його авангард, перейшов на принципово новий рівень, і це спричинило трансформацію не тільки в економічній та виробничій площинах, а й трансформувало соціальну реальність. Однак так само як Д. Гелбрейт, Ж. Еллюль, В. Росту та багато інших Д. Белл не тільки сповнений оптимістичних настроїв, а й звертає увагу на ті проблеми, що можуть прийти разом з новим постіндустріальним суспільством.

Коротко торкнемося ще однієї варіації теорії постіндустріального суспільства. У 1980 р. Елвін Тоффлер опублікував свою працю «Третя хвиля», де вся історія представлена у вигляді трьох хвиль, що поступово змінюють одна одну. Першу він називає аграрною, яка тривала приблизно до 1650 р., вона охоплювала всю землю і характеризувалася тим, що земля була основою економіки. Усюди був простий поділ праці та існувало декілька каст і класів: знать, духовенство, воїни, раби та кріпаки. Влада була авторитарною, а походження для людини мало домінуюче значення. Друга, індустріальна, що почалася з промисловою революцією та почала здавати позиції всередині ХХ ст., якраз у часи, коли остаточно перемогла по всьому світу. Це період стрімкого промислового розвитку, масо-

вого виробництва та споживання. Техніка стає головною рушійною силою цивілізації, це час поділу традиції та сучасності. Національні держави постають як головні суб'єкти міжнародної політики. Нарешті, третя хвиля, що почалась в 50-ті рр. ХХ ст. та повинна, на думку американського футуролога, накрити всю планету до 2025 р. Головними характеристиками цієї хвилі є інформація та знання. Електроніка, комп'ютерна техніка, космічне виробництво, використання океанських глибин, біоіндустрія – ось ті нові галузі, що стануть домінуючими в ці часи. Е. Тоффлер, так само констатує трансформацію соціуму та його структур: на все більш провідні ролі виходять спеціалісти з так званих «білих та синіх комірців», інформація стає повноцінним самостійним товаром, а значення фундаментальної та прикладної науки зростає з кожним днем.

Російський дослідник Г. Попов, розвиваючи цю теорію та поширюючи її на конкретний історичний матеріал, пише, що сьогодні можна виділити три типи постіндустріальних країн: перший світ – це постіндустріалізм передових держав – G 7; другий світ – постіндустріалізм країн-сателітів, партнерів (Австрія, Швеція, Данія); та постіндустріалізм третього світу. Тож через 35 років після опублікування «Третьої хвилі», можна сказати, що не всі її пророцтва збулися, проте в головному доведеться погодитися з автором. Технології, насправді, з кожним роком відіграють все більше значення, структура суспільства значно змінилася, порівняно з індустріальною добою, а знання та інформація отримали статус самостійних акторів соціального буття.

Згодом з'явилися інші варіанти теорії постіндустріального суспільства, представлені концепціями інформаційного суспільства, мережевого суспільства, суспільства ризику, суспільства кінця масового виробництва тощо. Проте сьогодні дуже наївно вважати, що крокування цим шляхом індустріального дискурсу насправді допомагає «увійти в сучасність» та забезпечити гідний рівень проживання населенню своєї країни. Поки дехто тільки нещодавно перестав намагатися виробляти чавун у пічці кожної сільської хати та навчився будувати металургійні комбінати, інші вже створили приватні

компанії, що займаються космічним туризмом. Тож, і постає дуже складна дилема: з одного боку, якщо на ставати на цей шлях, то назавжди будеш викреслений зі списку «цивілізованого світу», з іншого – технологічний розрив між розвинутими країнами та іншим світом з кожним роком збільшується загрожуючи перерости в непереможний. Здається, відповідь можна шукати тільки в площині найсучаснішої науки, можливо, технонауки, а не намагатися копіювати шлях, який передові країни пройшли півстоліття тому. Звичайно, на це потрібні не тільки колосальні фінансові ресурси, а й наукова школа і компетентні фахівці. Недарма мабуть бюджет сьомої дослідницької програми ЄС (2007 – 2013 рр.) зріс порівнюючи з шостою програмою (2002 – 2007 рр.) з 17,5 млрд. до 54,4 млрд. євро.

Але як наука окремо, так і разом з технікою не можуть бути панацеєю, та гарантувати відповіді на всі питання. Однак теза висловлена О. Нікіфоровим: «... наука дала нам знання про світ і забезпечила технічними засобами для його перетворення, однак вона нічого не сказала про насправді людське в людині і майже ніяк не сприяла її духовному розвитку» [5, 341], є абсолютно релевантною сьогодні. Наостанок, у цьому контексті доречно згадати ініціативу Росія-2045, яку підтримують як російські філософи та вчені: В. Стьопін, В. Аршинов, А. Назаретян, В. Горохов, В. Лепський, так і закордонні – Марвін Мінскі, Рей Курцвейл, Теодор Бергер, Хіросі Ісігуро та інші. Д. Дубровський так пише про причини його створення в 2011 р. та проведення Міжнародних форумів «Глобальне майбутнє – 2045»: «Наукові дослідження, розрахунки та математичні моделі (наприклад, відома крива Панова-Снукса) показують, що до середини століття, приблизно до 2045 р. (звідси ця дата в назві Руху), наша споживча цивілізація вступить у фазу півфуркації (А.П. Назаретян та ін.), «динамічного хаосу», як вважає за краще говорити В.С. Стьопін. Вона підійде до межі сингулярності, за яким або деградація та загибель, або перехід на якісно новий етап розвитку» [6, 215]. Автори констатують, що людство стоїть, не в останню чергу через науку та техніку, на порозі системної кризи: антропологічної, екологічної, енергетичної, демографічної, екзистенцій-

ної тощо. З іншого боку, наука давно перестала бути міждисциплінарною, а перетворилася на трансдисциплінарну, коли горизонт прийняття рішення виходить не тільки за рамки однієї науки, а й наукової сфери загалом. Наука стає інкорпорованою в політичний, екологічний, психологічний та інші дискурси.

Тож, автори цього руху концентруються на конвергентному розвитку НБІКС технологій (нано-, біо-, інфо-, когнітивних, соціо-гуманітарних), де роль цілепокладання повинна завжди залишатися за останньою. І мова не йде про інституціональні заклади на кшталт створеному при американському Конгресі Бюро з оцінки техніки або аналогічному Бюро з соціальної оцінки техніки при Бундестагі, що займаються соціальними наслідками технологічних проєктів, мовиться про відповідальність за майбутнє цивілізації, а, можливо, і життя загалом.

Висновки. Отже, підсумовуючи, можна сказати, що дискурс про індустріалізацію може бути розглянутий як певний атрибут Модерну, та визначати чи не найголовнішу його характеристику – технологічну складову. Сам дискурс про індустріалізацію пройшов певну еволюцію, від захопленості технікою та очікування від неї створення доби загального добробуту суспільства масового споживання, до усвідомлення можливих наслідків техногенної цивілізації, яка має потенціал до абсолютного самознищення. Однак, здається, майбутнє ще не вирішене, точка біфуркації ще не перейдена.

Література

1. Гелбрейт Дж. Новое индустриальное общество : пер. с англ. / Дж. Гэлбрейт. – М. : ООО «Издательство АСТ»; ООО «Транзиткнига» ; СПб. : Terra Fantastica, 2004. – 602 с.
2. Сучасна зарубіжна соціальна філософія : хрестоматія. – К. : Либідь, 1996. – С. 8 – 24.
3. Эллюль Ж. Технологический блеф / Ж. Эллюль // Это человек : антология. – М. : Высш. шк., 1995. – С. 265 – 295.
4. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / Д. Белл ; пер. с англ. – М. : Academia, 2004. – 788 с.
5. Наука и социальная картина мира. К 80-летию академика В.С. Стёпина / под ред. В.И. Аршинова, И.Т. Касавина. – М. : Альфа-М, 2014. – 768 с.

6. Вопросы философии / Российская академия наук. – Изд-во «Наука». – 2015. – Выпуск 3. – 224 с.

Левицкий Виктор. Дискурс об индустриализации. В статье рассмотрены основные тенденции развития дискурса об индустриализации и роли техники в современном жизненном мире. Рассмотрены теории индустриализации и философии техники, начиная от М. Хайдеггера и П. Друкера, и заканчивая современными теоретиками. Автор утверждает, что наличие дискурса об индустриализации, прежде всего – о технике и техногенной цивилизации, является неотъемлемым атрибутом Модерна и ощутимо влияет на дальнейшую траекторию развития современного мира.

Ключевые слова: дискурс, рефлексия, индустриализация, модерн, техника.

Levytskiy Victor. Discourse about Industrialization. The article describes main trends in the development of discourse as to industrialization and the role of technology in the modern world. The theories of industrialization and the philosophy of technology are discussed, beginning from M. Heidegger and P. Drucker, and ending with modern theorists. The author argues that the discourse about industrialization, first of all about technology and technological civilization, is an essential attribute of Modern, affecting considerably the future path of modern world development.

Key words: discourse, reflexion, industrialization, modern, technique.

УДК 101. 37

К 64

Валентина КОНОВАЛЬЧУК

ОНТОЛОГІЧНИЙ СЕНС КОРДОЦЕНТРИЗМУ У ФІЛОСОФІЇ ОСВІТИ

Стаття присвячена науковій рефлексії проблеми «філософії серця» у системі пізнавальної діяльності людини та розвитку її особистості. Висловлюється ідея щодо розробки освітньої парадигми, яка відображає розвиток особистості як цілісної духовно-моральної сутності, перспективного напрямку сучасної філософії освіти. Орієнтована на формально-інформативні та операційно-технічні цінності, освіта спроможна забезпечити технократичний світогляд, статус функціонера вузької спеціалізації. Альтернативою духовному руйнуванню людини є розвиток цілісного духовно-екологічного світогляду на засадах кордоцентризму. Із цією метою робиться спроба освоєння досвіду різних систем пізнання, які стосуються проблеми цілісної природи людини на основі еволюції кордогностичних ідей.

***Ключові слова:** кордоцентризм, філософія серця, людина, особистість, пізнання, розвиток.*

***Постановка проблеми.** Світові процеси та суспільні події, які хвилюють людство останнім часом, пов'язані із переоцінкою цінностей і трансформацією суспільства в напрямі гуманізації міжособистісних взаємин на основі визнання прав, свободи і гідності кожної особистості та зростаючої ролі людського фактора в історичному процесі. Науково-технічна революція спричинила порушення світового балансу, бо, з одного боку, об'єктивовані знання про світ, забезпечили масштабний прорив у галузі інформатизації,*

комунікації та глобальних мереж, з іншого – загальнопланетарного масштабу набула екологічна криза, яка є реальною загрозою виживанню людства. Інформаційні технології, безумовно, – видатне досягнення сучасності, однак їх генералізація на всі сфери життя людини надає їм статусу культового засобу до маніпулювання свідомістю людини, її зомбуванні. Розуміння світу на засадах Ньютонівсько-Картезіанської парадигми призвело до загострення антагонізму між розщепленою сутністю єдиного світу. Процеси глобалізації та уніфікації у світі супроводжуються «цивілізаційними розломами» [17], разом із інтеграційними тенденціями поширюється, за висловленням І. Коганця, «всезагальна дезінтеграція» у вигляді соціального та політичного хаосу, підвищенням рівня жорстокості, агресії, руйнацій, збройних конфліктів, терористичних актів, які стають звичними явищами [7]. На ювілеї чартистської «Народної газети» 14 квітня 1856 К. Маркс застерігав: «У наш час все ніби обтяжене своєю протилежністю ... Перемоги техніки ніби куплені ціною моральної деградації. Здається, що у міру того, як людство підкоряє собі природу, людина стає рабом інших людей або ж рабом власної підлості» [11, 4].

Сучасне життя переконливо свідчить, що будь-які науково-технічні досягнення людства тоді спрямовані на благо суспільства і природи, коли мають у своїй основі позитивний духовний стрижень, за його відсутності лише збільшується руйнівний потенціал людства. Саме в цьому аспекті проблема людського серця, не тільки в алегоричному, а й у прямому сенсі стає центральним ядром будь-якої соціальної активності. Саме серце є центром активності людини у його позитивній якості. З нарощуванням перетворювального потенціалу соціуму ця закономірність стає все більш вираженою. Обмежені можливості безсердечних діянь дають негативний ефект, який в системі соціальних відносин може виявитися і не поміченим.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Традиція наукової рефлексії проблеми «серця» характерна для філософії та культури України. Визначаючи «кордоцентризм» вітчизняної філософії, І. Бичко звертає увагу на ментальну співзвучність української та євро-

пейської філософської традиції [2]. «Філософію серця» як парадигму українського менталітету визначають К. Дубровіна [6], Н. Сидоренко [15] та інші дослідники. «Можна по-різному ставитися до цієї філософії – сприймати її чи ні, критикувати, заперечувати, не погоджуватися, але незаперечним є те, що її не можна ігнорувати. По-перше, ця філософія увійшла до духовної культури України як своєрідний світогляд, що відображає морально-етичні цінності української нації, зв'язок і гармонійне співіснування людини з природою. По-друге, “філософія серця” є своєрідною етичною концепцією, яка представляє національну традицію українського способу мислення і менталітету» [6].

Однак належної наукової уваги та розробки «філософія серця» у системі філософії освіти не набула. Освіта є системою для розвитку особистісного потенціалу, визначення стратегічного напрямку його розгортання. Орієнтована на формально-інформативні та операційно-технічні цінності освіта спроможна забезпечити технократичний світогляд, спонукає до набуття статусу функціонера вузької спеціалізації. Сучасна філософія освіти найперше має ґрунтуватися на парадигмі, яка відображає розвиток особистості як цілісної духовно-моральної сутності.

Метою статті є наукове освоєння досвіду різних систем пізнання, які стосуються проблеми культурно-історичного шляху розвитку уявлень про цілісну природу людини на основі еволюції ідеї про роль серця у системі пізнання світу.

Результати етимологічних досліджень змісту поняття «серце» свідчить, що ще із античних часів давньогрецьке «Cor» та давньоримське слово «Corona» означали не тільки анатомічний орган, а й душу, настрій, думку погляд, розсудливість [3, 33]. Виявляючи семантичне значення цього поняття у різних мовах, П. Флоренський відзначає, що «в індоєвропейських мовах слова, які виражають поняття «серце», вказують самим коренем своїм на поняття центральності, серединності. Як російське серце, так і спільнокореневе йому: білоруське «серце», українське «серце», чеське «srdce», польське «serce sierce» і тощо, – форма зменшувальна – від іменника «сердо».

Корінь слова «сердо» утворює слова: старослав'янське «средо», давньоруське «середь», і «середь-середина», «серед-посеред» (прийменник і прислівник), російські: «среда», «середица», «середина», «середины», «средство», «посредник», «сердцевина» тощо, і всі вони висловлюють ідею перебування, або дії «всередині», «між» на противагу перебуванню «поза», «за межами» певної області. Серце, отже, позначає собою щось центральне, щось внутрішнє, щось середнє, – орган, який є серцевиною живої істоти, як за своїм місцем, так і своєю діяльністю»[18, 251]. Розбираючи грецьке слово цнотливість, автор посилається на Шеллінга і зазначає, що друга частина цього слова походить від Хпр – серце [18, 187]. Співзвучними із ним є слов'янські слова з коренем «хор» – і із значенням «хороше», «добре», «світле». Хорс – ймення бога Сонця у слов'ян перекликається із латинським «сог» – у значенні «сонце», «бог», «людина», «корона» – обрамлення подібно світла, сонця, німб (корона світла) тощо. Семантичне навантаження слів, що позначають стани людини і мають слов'янське походження, «добре», «хороше» і подібні перекликаються, найперше, станом та діяльністю серця та відображають параметри доброти, злагодженості, задоволення, гармонії.

Різноманіття підходів до визначення серця у релігії і філософії дозволяють досягнути найбільш поширену і характерну сутність цього поняття. У словнику В. Даля серце тлумачиться як символ душі, переживань, почуттів, настроїв. Це також найважливіше місце чогось, осереддя. Водночас воно позначено як грудне чрево, що приймає в себе кров з усього тіла, очищає її через легені і надсилає оновлену кров до усіх органів для їх живлення, для перетворення її на плоть. Морально серце є представником любові, волі, пристрасті, духовного начала, на противагу розуму, мозку; всяке внутрішнє відчуття позначається у серці. В. Даль посилається на те, що «народ нерідко серцем називає ложечку, підложечку, підгрудну впадину, вище шлунку, де черевний мозок, велике сплетіння нервів» [5, 174 – 175]. У такому тлумаченні серця відзначається не лише його біологічна суть, але і виділяється духовно-чуттєвий рівень його пізнання.

Традиція пізнання людини через виявлення сутності та ролі серця виявляється у релігійних вченнях. Наприклад, у християнстві серце розглядається як символ біблійного уявлення про людину, як місце зустрічі Бога і людини. У даоській традиції серце вважається духовним центром тіла [9, 83]. Серце людське – це місце, в якому кров і любов перетинаються. В ісламі, у священній книзі Коран термін «калб» (серце) позначає орган осягнення і осмислення релігійних думок, вмістилище віри і благочестя. Серце виступає як втілена в людині «Божественна таємниця», як місце, де зустрічаються трансцендентальна і матеріальна сторони єдиного божества, Абсолюту [20, 52]. Отже, серце як винятково складний і багатовимірний феномен піддавалося осмисленню у різних галузях культури і різних пізнавальних ракурсах і привертало до себе увагу в усі історичні часи. Так, в давнину чітко простежувався його зв'язок із духом, при майже повному ігноруванні його фізіологічних параметрів і закономірностей функціонування. Натомість, із XIX – XX ст. головна увага приділялася його морфологічним характеристикам, а душевно-духовні якості або заперечувалися зовсім, або ж згадувалися побіжно. Наслідки цієї традиції простежуються у сучасній освіті.

Християнська релігійна традиція у вивченні серця простежується у викладі тексту Біблії, а також праць богословів, аскетів-ісихастів, які на практиці втілювали «сердечне роблення». У текстах Біблії серцю надається важливого значення – не лише як центральному органу чуття, але й особливому органу пізнання, мислячому органу. Митр. Ієрофей (Влахос) звертає увагу на те, що «коли Святе Письмо і святі отці говорять про серце, вони мають на увазі як надприродне (духовне), так і плотське серце. Адже серце – це, з одного боку, плотський орган, з іншого – центр нашої особистості, в якому відбувається наше спілкування і єднання із Богом. У деякому сенсі ці два значення слова «серце» збігаються, але водночас між ними простежується» [13, 157]. Григорій Палама вказує на аналогічність серця і розуму: «Розум виробляє, сія сила, звана в Писанні ще й серцем» [12, 31]. Палама, описуючи характер пізнання світу і

Бога людиною, яка досягла відновлення гармонії свого внутрішнього життя, докладно роз'яснював зміни в розумовій діяльності або «троїсту дію розуму». Опис починається з визначення спрямованості розуму на зовнішні предмети, потім, у другій дії, відбувалося повернення розуму, і, нарешті, зробивши колообіг, розум у третій дії занурювався в глибини серця. Очевидно, що в цьому описі розглядалися різні стадії концентрації уваги і споглядання. На останній стадії або в останній дії відбувалося поєднання розуму із серцем, і вже з серця перетворений розум націлювався до Бога. Палама виділяє стан «розумного почуття» чи гармонізації сердечного і розумового життя людини, тобто спрямованість до Бога, що не означає відриву духовного від тілесного, розуму від почуття. Цей рух вгору, в сфери божественного є водночас зануренням у сердечну глибину. «Ми точно знаємо, що наша розумова здатність міститься у серці як в органі, – писав Григорій Палама, – і з'єднання з Богом відбувається в містичному просторі серця», бо Царство Боже, точніше, Цар Небесний всередині нас є» [12, 40]. Отже, серце визнається центром психосоматичної цілісності людини, основою процесу пізнання, розвитку людини.

Концептуальне осмислення серця розгорнуте в релігійно-філософських ученнях низкою філософів. Найперше, Г. Сковорода пов'язував серце з думкою, з самою людиною, з її душею. «Думка володарка тіла, вона є головна наша точка і середня. А тому-то вона часто й серцем називається», «... не зовнішня наша плоть, але наша думка – то головна наша людина» [16, 128]. Він зазначає, що «... пророк називає людиною серце ... Утаємничених думок наших безодня і глибоке серце все одно» [16, 129]. Він посилається на вчення Єремії про те, що «істинна людина, є серце в людині, глибоке ж серце й одному тільки Богові пізнаване не що інше є, як думок наших необмежена безодня, просто сказати – душа, тобто ревне істота» [16, 142]. Із цих думок маємо, що весь зміст психічного буття: від несвідомого до над-свідомого визначається серцем людини.

Одним із засновників концепції «філософії серця» визнають П. Юркевича, який вважав, що саме серце є зосередженням мораль-

ного життя людини, виступає вихідним пунктом всього доброго і злого в думках, словах і вчинках людини, воно є скрижалем, на якому написаний природний моральний закон. Серце є фундаментом духовного життя, в ньому має свою основу – совість людини. П. Юркевич дає кілька визначень серцю, аргументуючи його роль. «Серце є: хранитель і носій усіх тілесних сил людини; осереддя душевного і духовного життя; сідалище всіх пізнавальних дій душі; осереддя різноманітних, душевних почувань, хвилювань і пристрастей» [21, 70 – 71].

Б. Марков, аналізуючи філософські надбання П. Юркевича, зазначає, що філософ у серці «розміщує волю і бажання, вільний вчинок, любов, які здійснюються як сердечні акти. Серце – центр пізнання і розуміння: людина думає, розуміє, бачить, провіщає, судить, глаголить, вірить, чує і все інше, саме серцем. Серце є осередком різних душевних почуттів, хвилювань і пристрастей: воно радіє, засмучується, болить, відчуває сум'яття, збентеження. Серце – центр морального життя, в ньому корениться любов до бога і людей; воно є джерелом ненависті, зарозумілості, гніву, злоби, лукавства та інших вад. Таємнича робота совісті, сорому, самоосуду також здійснюється серцем. Метафора «серце» об'єднує чуттєве і раціональне, природне і культурне, чоловіче і жіноче. Серце залежить від тілесного самопочуття і, навпаки, серцевий біль загрожує здоров'ю і власному життю. Якщо «плотяне» серце шукає тілесного спокою і задоволення, то серце духовне орієнтоване на вищі цінності. При такому підході виявляється, що гармонія тілесних і духовних центрів – вищий ідеал життя» [10, 189 – 190]. Серце з'єднує всі сили тіла, в серці всі значущі системи людського організму мають свого представника, який з цього осередку піклується про їх збереження і життя. Залучаючи фізіологічну гіпотезу свого часу про з'єднання в серці різних нервових систем, П. Юркевич висловлює думку, що серце є специфічним тілом духовних процесів. Також фізичне серце людини (або точніше нервові вузли серця) є тим місцем, де душа людини таємниче дотикається до її тіла. Звідси походить поняття про «душевне серце». Найяскравіше виражена П. Юрке-

вичем думка про серце як єдність духовних актів, які об'єднують пізнання і любов, віру і переконання, пристрасть і розрахунок, моральний обов'язок і добролюбність. Серце є основою життя, світогляду і діяльності. Серце – це і осередок унікальності, і індивідуальності особистості [10, 90]. Отже, обґрунтовується традиція зосереджувати саме у серці всю психічну сутність особистості, зокрема, потенціал своєрідності, що визначає особливості життєдіяльності людини.

Представник релігійної філософії Б. Вишеславцев уважає, що «... серце є центром життя взагалі – фізичного, духовного і душевного» [4, 65]. Філософ переконує, що серце є центром у всіх сенсах і означає якийсь прихований центр, приховану глибину [4, 66]. Визнаючи серце «основним органом релігійного переживання» [4, 67], вказує, що воно є органом, який встановлює інтимний зв'язок із Богом і ближніми, який називається християнською любов'ю [4, 68]. «Серце є центром не тільки свідомості, а й несвідомого, не тільки душі, а й духу, не тільки духу, а й тіла, не тільки того, що досягається розумом, але і незбагненого, одним словом, воно є абсолютним центром» [4, 71]. Філософ зазначає, що в Біблії поняття «серце» і поняття душі іноді взаємозамінюються як поняття «серця» – поняття «духу» [4, 65]. «Серце є центром любові, а любов є виразом найглибшої сутності особистості» [4, 72]. З погляду католицької теології Б. Вишеславцев розглядає серце у зв'язку з культом серця Христового. Він встановлює, що серце є взагалі емблемою кохання, а серце Христове – центром любові і центром страждання, живим центром [4, 74]. Він робить такий висновок: «Якщо серце є істинною і потаємною самістю людини (захована людина серця), що має вічне значення (Бог вклав людині вічність у серце), безсмертною, нетлінною; якщо воно є органом для сприйняття божественного Слова і дару Духа Святого і, отже, точкою дотику з Божеством, то тут, у цій граничній точці, лежить наша Богоподібність, тут ми боги і сини Всевишнього» [4, 75]. Філософ також стверджує: «Серце не є тільки і винятково органом Духа Святого – воно може зробити себе і органом сатани» [4, 77]. Б. Вишеславцев зазначає, що серце – «це

ніби вісь землі, однаково присутня в усіх глибинах – і в прихованому центрі і на периферії. За кожен подій на периферії відповідає центр, бо навколо нього все обертається [4, 77]. Серце охоплює всі явища тілесного і психічного життя, Біблія приписує йому всі функції свідомості. У такому широкому розумінні, підсумовує автор, залишається визначити серце як центр всього, приховану глибину, таємницю і «самість» речей. Стосовно людини, серце означає її істинну сутність. Вирішальним аргументом на користь символу серця є те, що воно – центр любові: люблять не розумом і не пізнанням, а серцем. «Втрата культури серця є втратою життєвої сили. Наше існування перетворюється на постійне вмирання, засихання, якийсь склероз серця ...» [4, 74]. У цих словах і засторога від того, що відбувається сьогодні та одночасно і вказівка на варіант виходу із такого становища – через освіту можливо зцілити, відновити і наповнити силою людське буття.

Та у цьому процесі надзвичайно важливо розуміти, що серце є найвільнішою із сил людського духу, що не терпить ні повелінь, ні заборон [1, 95]. Самодовільно приймаючи Бога, серце люди набує особливої сили, поєднання душевно-духовної концентрації та легкої творчої плинності почуття (натхнення). І. Ільїн вважає, що основною вадою сучасної культури та сучасної людини є «розколотість» – протиставлення розуму – Серця, розуму – почуттів [1, 381], вихід із такого стану вбачається у подоланні розколотості (душевної), у тому, щоб, відновити в правах досвід як інтуїцію, сердечне споглядання. Представлене переконання актуальне для сучасної філософії освіти, найперше у контексті розв'язання проблеми цілісного розвитку особистості та розкриття її творчого потенціалу.

Винятково цінною для нашої наукової розвідки є думка П. Флоренського стосовно спасіння людини через цнотливість: «Цнотливість за етимологічним складом вказує на цілісність, здоровість, нешкодженість, єдність і взагалі нормальний стан внутрішнього життя, нероздробленість і міцність особистості, свіжість духовних сил, духовну улаштованість внутрішньої людини ... Цнотливість – це простота, тобто органічна єдність, або, знову-таки, цілісність осо-

бистості» [18, 180]. Цнотливе життя – показник цілісної і незіпсованої людської істоти, її синкретичності і непорочності, її оптимального стану. Воно є блаженством умиротвореного і помірною серця, тобто виведеного з безмежності бажання у міру наведеного, представленого мірою приборканого, за допомогою міри упрекрасненого [18, 193].

С. Франк зазначає, що «людина за своєю природою належить двом світам – Богу і світу; у її серці є точка схрещення двох цих сил» [19, 574]. В. Лосський пише: «Серце за аскетичним переказами християнського Сходу є осередком людської істоти, коренем діяльних здатностей, інтелекту і волі, точка, з якої виходить і до якої повертається все духовне життя» [8, 154].

Висновки. При вивченні релігійно-філософських джерел очевидним постає зв'язок душевних переживань і відповідних форм творчості людської особистості. Серце визначає той «ареал» духовно-моральної свободи, який допомагає людині відчувати її межі та співвідносити можливості вибраного шляху з метою життя, законами світової гармонії, «Божественного світу». Серце виступає внутрішнім «барометром» духовності людини, який відображає її вміння розпоряджатися своєю свободою і бути вільною особистістю. Отже, серце виступає регулятором розгортання творчого потенціалу особистості, визначаючи індивідуальну стратегію життєдіяльності. На цій підставі принцип кордоцентризму набуває особливого значення у пізнавальній діяльності особистості. Кордоцентризм пов'язують з емоційністю, щирістю, чуйністю, милосердям. «Думати серцем» – очевидно, є першим кроком до відновлення цілісності буття.

Література

1. Алексеев П.В. Философы России XIX – XX столетий. Биографии, идеи, труды / П.В. Алексеев. – 2-е изд. – М. : Академический проект, 2002. – 1152 с.
2. Бичко І. Співзвучність української та європейської філософської традиції: «кордоцентричні мотиви» / І. Бичко // Київські обрії: історико-філософські нариси. – К., 1997. – С. 316 – 337.
3. Войно-Ясенецкий В.Ф., архиепископ Лука Симферопольский и крымский. О духе, душе и теле. Распространение медицинских знаний / В.Ф. Войно-Ясенецкий. – Ростов н/Д. : Товарищество, 1991. – 116 с.

4. Вышеславцев Б.П. Значение сердца в религии / Б.П. Вышеславцев // Путь. Орган русской религиозной мысли. Кн. 1. – М. : Информ-Прогресс, 1992. – 752 с.

5. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка : в 4-х т. / В. Даль. – М. : Русский язык, 1999. – Т. 4. – 688 с.

6. Дубровина К.О. «Філософія серця» в українській культурній традиції / К.О. Дубровина [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_52/Dubrovina.htm

7. Коганець І. Всезагальна дезінтеграція / І. Коганець // Розбудова держави. – 1998. – № 1 – 2. – С. 75 – 85.

8. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви. Догматическое богословие / В.Н. Лосский. – М. : Республика, 1992. – 477 с.

9. Малявин В. Молния в сердце / В. Малявин. – М. : Наталис, 1997. – 367 с.

10. Марков Б.В. Философская антропология: очерки истории и теории / Б.В. Марков. – СПб. : Лань, 1997. – 381 с.

11. Маркс К. Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс ; Государственное издательство политической литературы. – [2 изд.]. – 1958. – Т. 12. – 651 с.

12. Мистическое богословие. – К. : Изд-во Путь к истине, 1991. – 399 с.

13. Митр. Иерофей (Влахос). Православная психотерапия / Митр. Иерофей (Влахос) ; пер. с греч. А. Крюкова. – М. : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2004. – 368 с.

14. Пестов Н.Е. Душа человеческая / Н.Е. Пестов. – М. : Православное братство святого апостола Иоанна Богослова, 2003. – 190 с.

15. Сидоренко Н.В. Идея сердца у философии Г. Сковороды: аспекты тлумачення / Н.В. Сидоренко [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/Magisterium/Ist_f/2006_23/10_sydorenko_nv.pdf.

16. Сковорода Г. Соч. : в 2 т. / Г. Сковорода. – М. : Мысль, 1973. – Т. 1. – 511 с. ; Т. 2. – 486 с.

17. Скотна Н. Особа в розколотій цивілізації: освіта, світогляд, дії / Н. Скотна. – Львів : Українські технології, 2005. – 384 с.

18. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины : в 2-х т. / П.А. Флоренский. – М. : Правда, 1990. – 827 с.

19. Франк С.Л. Непостижимое: Онтологическое введение в философию религии / С.Л. Франк // Сочинения. – М. : Правда, 1990. – С. 445.

20. Этинген Л.Е. О символике сердца. Тайна сия велика / Л.Е. Этинген // Человек. – 1998. – № 5. – С. 44 – 56.

21. Юркевич П.Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению Слова Божия / П.Д. Юркевич // Философские произведения. – М. : Правда, 1990. – 669 с.

Коновальчук Валентина. Онтологический смысл кордоцентризма в философии образования. Статья посвящена научной рефлексии проблемы «философии сердца» в системе познаватель-

ной деятельности человека и развития его личности. Высказывается идея о разработке образовательной парадигмы, отражающей развитие личности как целостной духовно-нравственной сущности, как перспективного направления современной философии образования. Ориентированное на формально-информативные и операционно-технические ценности образование способно обеспечить технократический мировоззрение, статус функционера узкой специализации. Альтернативой духовного разрушения человека является развитие целостного духовно-экологического мировоззрения на основе кордоцентризма. С этой целью делается попытка освоения опыта различных систем познания, которые касаются проблемы целостной природы человека на основе эволюции кордогностичних идей.

Ключевые слова: кордоцентризм, философия сердца, человек, личность, познание, развитие.

Konovalchuk Valentyna. Ontological Sense of Cordocentrism in Philosophy of Education. The paper is devoted to the scientific reflexion of the problem of «the philosophy of the heart» within the system of person's cognitive activity and development of her personality. The idea of the educational paradigm formation is presented, reflecting personal development as an integral spiritual and moral essence, a future-oriented trend in modern philosophy of education. Education is able to provide technocratic world-view, status of focused specialization functionary, oriented on formal, informative and operation-technical values. The alternative to person's spiritual degradation is the development of holistic spiritual and ecological world outlook on the basis of cordocentrism. The attempt of mastering the experience of different learning systems is made, concerning to the problem of person's holistic nature on the basis of cordognostic ideas evolution.

Key words: cordocentrism, the philosophy of the heart, person, personality, cognition, development.

УДК 351/354

С 77

Геннадій СТАСЮК

РЕГІОНАЛЬНІ ПРІОРИТЕТИ РОЗВИТУ ОСВІТНЬОЇ ПОЛІТИКИ

У статті розкривається сутність освітніх інновацій, визначено зміст інноваційної освітньої політики на регіональному рівні. Проаналізовано види регулювання інноваційної діяльності в галузі освіти. Серед іншого визначені фактори інноваційних процесів в освіті регіону, які обумовлюють перехід до сталого інноваційного розвитку регіональної системи освіти, де інноваційна освітня політика в цілях підготовки конкурентоспроможних професійних кадрів повинна вирішити ряд завдань.

***Ключові слова:** освіта, політика, інновації, регіональна освітня політика.*

Постановка проблеми. Одним зі стратегічних напрямів процесу державотворення в Україні на сучасному етапі є реформування системи освіти. Для регіонів та окремих територій цей етап ознаменувався не тільки децентралізацією й демократизацією управління, частковим підвищенням самостійності у прийнятті рішень унаслідок радикальних суспільно-політичних реформ в Україні, але й впливом поглиблення світових міжрегіональних диспропорцій, глобальною світовою економічною та соціальною кризою як результатом глибоких, але не завжди виважених економічних трансформацій. Усе це потребує вивчення глобалізаційних факторів впливу та вироблення нових механізмів управління регіональною освітньою політикою.

Сучасне українське суспільство, його соціальний, політичний та економічний стани характеризуються як нестійкі та суперечливі. Усі галузі сьогодні переживають трансформації, пов'язані зі становленням і зміцненням ринкових відносин, зі структурною перебудовою всього суспільного організму. Розв'язання проблем України і перспективи у світовому співтоваристві багато в чому залежать від того, наскільки країні вдасться використати національний інноваційний потенціал, забезпечити пріоритетне застосування його результатів у всіх сферах життя і соціальних відносин. Тому формування інноваційної регіональної освітньої політики є потужним важелем, за допомогою якого належить подолати спад в економіці, забезпечити її структурну перебудову та забезпечити державний і регіональний ринки високопрофесійними кадрами.

Аналіз останніх публікацій. Дослідження механізмів державного управління системами освіти найбільш розвинених країн відображено у працях Н. Абашкіної, І. Зязюна, О. Локшиної, М. Лещенко, В. Лугового, Л. Пуховської, А. Парінова, А. Сбруєва, І. Тараненка, Б. Мельниченка, І. Ковчиної, А. Власюка, С. Калашникової, Г. Дмитренко, В. Олійника, В. Медведя, С. Майбороди, К. Корсака та ін. Дослідженню державно-громадського управління освітою як поєднанню двох складових – державної і громадської – присвячено праці: Д. Вердієва, Л. Гаєвської, В. Грабовського, Г. Єльнікової, С. Крисюка, П. Кухарчука, В. Майбороди.

Проблема формування ефективної економічної політики є найактуальнішою в умовах ринкової модернізації, глобалізації, зростаючої ролі регіонів. Найбільш вагомим детермінантом стабільності цих процесів виступає розвиток ринків освітніх послуг. Відтворення їх як інфраструктурної складової регіональної економіки відображає стан розвитку в конкретному територіально-господарському комплексі. Реалізація ринкового потенціалу сфери освіти в кожному регіоні супроводжується багатоаспектними проблемами. Одна із них – відсутність дієвого, регіонально адаптованого механізму регулювання та розвитку ринку освітніх послуг.

Розв'язання проблем на ринку освітніх послуг в Україні та можливості уникнення їх у майбутньому, зумовлює необхідність формування регіональної політики розвитку регіональних ринків освітніх послуг. Базові теоретичні та прикладні аспекти формування регіональної політики висвітлені у працях зарубіжних учених А. Маршалла, Г. Мюрдаля, М. Калдора, Я. Тімбергена, М. Фрідмана, Р.Е. Лукаса, Д. Б'юкенена, Т. Шульца [4]. У вітчизняній економічній науці дослідження теоретичних основ та розробка практичних рекомендацій щодо розв'язання проблем формування регіональної політики висвітлювали вчені-економісти: Е. Аляєв, В. Симоненко, М. Долішний, М. Чумаченко, З. Герасимчук, Я. Олійник, О. Єфремов, В. Узунов, В. Подсолоненко, Т. Миронова, О. Добровольська та інші.

Аналіз літературних джерел свідчить, що регіональна політика трактується як сфера діяльності із керування соціально-економічними процесами країни в просторовому, регіональному аспекті; як система цілей і дій, що спрямовані на реалізацію інтересів держави щодо регіонів [2]. Відзначається також, що регіональна політика – це складова частина політики держави, яка спрямована на організацію території країни відповідно до прийнятої стратегії [7]. Сутність регіональної політики українськими науковцями трактується як ефективне управління регіональним розвитком країни з урахуванням об'єктивних процесів, що відбуваються у регіонах, та реалізація інтересів держави стосовно регіонів. При цьому поняття регіональної політики розглядається у широкому та вузькому розумінні слова [1]. Незважаючи на вагомий внесок названих вчених в аналіз проблематики регіональної політики, недостатньо дослідженими залишаються аспекти взаємозв'язку регіональної політики держави та внутрішньої політики, що здійснюється органами управління регіону з урахуванням державних інтересів та інтересів регіону в процесі розвитку ринку освітніх послуг. Що ж до питання формування регіональної політики розвитку ринку освітніх послуг, то воно в економічній літературі практично не досліджене.

Названі проблеми та необхідність їх подолання визначили *мету* дослідження – обґрунтувати методологічні засади формування регіональної політики розвитку ринку освітніх послуг.

У сучасній розвиненій, економічно незалежній державі науково-технічна політика набуває рис стратегії загального розвитку, підпорядковуючи собі структурну й інвестиційну політику з орієнтацією економічної політики на формування інноваційної моделі розвитку, коли зростання ефективності суспільного виробництва досягається за рахунок зростання знань [4]. Однією з умов розв'язання цих завдань є створення відповідної інфраструктури, що уможливило сформувати потреби у нововведеннях і забезпечує формування відповідного рангу пропозицій. Запровадити цей процес спонукає зважена інноваційна політика.

Інноваційна політика в широкому розумінні об'єднує науку, техніку, економіку, підприємництво і управління. Вона зачіпає все соціально-економічне середовище, включаючи виробництво, банки, науково-технічні кадри, науково-технічний рівень грамотності населення. Освіта серед інших державних інституцій однією з перших оцінила сучасні тенденції розвитку інноваційних процесів, їхня роль, значення у реформуванні економіки, соціальної політики, політичної системи держави, для підготовки висококваліфікованих фахівців-новаторів, розроблення нових програмних технологій, створення конкурентоспроможної, наукомісткої продукції.

Глибинний аналіз досліджуваного питання довів, що при визначенні ролі й місця освіти в підготовці професійних кадрів у контексті реалізації інноваційної регіональної освітньої політики в Україні слід враховувати досвід західних країн, де навчальні заклади є обов'язковим елементом інфраструктури національної інноваційної системи, що пов'язує науку, освіту й бізнес, та багато в чому визначають конкурентоспроможність країни на світовому ринку.

Так, у Данії існує чітка координація інноваційної політики в контексті створення державної інфраструктури НДДКР, розвитку комерціалізації результатів наукових досліджень і стимулювання співпраці між вишами як державними структурами інноваційної

системи та промисловістю [2]. Незважаючи на те, що пріоритети національної інноваційної політики визначаються членами парламенту, політичними партіями, урядовцями, іншими зацікавленими сторонами, вирішальна роль усе ж таки належить уряду.

У Норвегії за вироблення та координацію національної інноваційної політики відповідає Урядовий комітет з інновацій. З отриманням вищими більшої автономії вони тісніше співпрацюють з місцевою владою та організаціями, при цьому загострюється між-регіональне змагання за фінансування. Створюються програми, що стимулюють довгострокове партнерство науково-дослідного і комерційного секторів.

У Швеції пріоритетний напрям діяльності держави в рамках розвитку інноваційної системи – підприємницька культура і виховання «інноваційних» людей.

Використання досвіду США з метою вдосконалення освітнього процесу передбачає вивчення низки інформаційних матеріалів, у яких відбито основні принципи підходу до визначення кваліфікаційних вимог до підготовки фахівців. Одним із важливих джерел інформації, що визначає основні положення, які характеризують статус професійних кваліфікацій, є довідник професійних перспектив, у якому департамент праці США визначає основні вимоги до кваліфікації за окремими професіями та їх спорідненими групами. Матеріал, що включає опис кваліфікацій, містить такі розділи: характер роботи, умови роботи, зайнятість, підготовка та просування по службі, перспективи роботи, додаткові джерела інформації [2].

Інноваційність вищої освіти в Монголії полягає, з одного боку, у «збереженні фундаментальності і високого теоретичного рівня вищої освіти, ефективної системи виховання студентів, характерної для радянської системи вищої освіти, з іншого – у запозиченні академічних свобод і ліберальних цінностей американських університетів, професорської системи інтеграції навчального процесу та наукових досліджень, характерних для вишів Німеччини» [2, 190].

Отже, національну інноваційну політику зарубіжних країн у галузі освіти зорієнтовано на підвищення рівня конкурентоспро-

можності запропонованих освітніх послуг, фахівця, речової, інформаційної продукції, стимулювання ролі вишів в економічному, соціальному і політичному розвитку як регіонів, так і держави загалом.

Водночас сучасні автори інноваційну політику розглядають переважно як інструментарій управління – сукупність цілей, завдань, засобів, методів, пріоритетів, напрямів, орієнтирів розвитку організації, спосіб досягнення мети, спільне керівництво для дій і ухвалення рішень співробітниками організації, тобто як форму та засіб реалізації інноваційного розвитку. Водночас діяльність освітніх установ – це не лише освітня діяльність, виробництво кадрів, людського потенціалу, сфер господарства і суспільства в багатьох його компонентах [7], це діяльність, спрямована також на інноваційний розвиток регіону, упровадження та реалізацію освітніх реформ.

Ведучи мову про інновацію і реформи, слід звернути увагу на розмежування понять «інновація в галузі освіти» і «реформа в галузі освіти».

Отже, інновація – це спроба ініціювати перетворення на мікрорівні, а реформа відбувається на макрорівні. Інновація має на меті поліпшення певних аспектів виховання й освіти. Реформа – це політичний процес, що має охоплювати всю систему освіти і впливати на владні відносини [1].

У «Положенні про порядок здійснення інноваційної освітньої діяльності» визначається таке [3]:

– інноваційною освітньою діяльністю в системі освіти є діяльність, спрямована на розроблення й використання у сфері освіти результатів наукових досліджень і розробок;

– інноваційним освітнім продуктом є результат науково-дослідної розробки, що відповідає вимогам Закону України «Про інноваційну діяльність»;

– освітніми інноваціями є вперше створені, удосконалені освітні, навчальні, виховні, управлінські системи, їх компоненти, що мають істотно поліпшити результати освітньої діяльності;

– об'єктами інноваційної освітньої діяльності є нові знання, інноваційні освітні програми і проекти, навчальний та виховний

процеси, організаційні та адміністративні рішення, а також рішення іншого характеру, що істотно поліпшують якість освіти;

– суб'єктами інноваційної освітньої діяльності можуть бути фізичні та юридичні особи – педагогічні та науково-педагогічні працівники навчальних закладів, наукові працівники, працівники органів управління освітою, навчальні заклади, підприємства, установи та організації, що надають освітні послуги;

– інноваційна освітня діяльність здійснюється на всеукраїнському, регіональному рівнях, а також на рівні навчального закладу. Рівень інноваційної освітньої діяльності визначається її змістом і масштабністю змін, що будуть внесені в систему освіти внаслідок удосконалення педагогічної діяльності, використання запропонованої освітньої інновації;

– інноваційна освітня діяльність на регіональному рівні здійснюється в системі освіти окремого регіону і передбачає розроблення та використання: варіативної складової змісту дошкільної, загальної середньої освіти, регіонального компонента змісту професійно-технічної освіти; освітніх технологій, форм, методів і засобів навчання, виховання та управління освітою; науково-методичного, матеріально-технічного та фінансового забезпечення навчально-виховного процесу.

Варто звернути увагу, що основні напрями запровадження освітніх інновацій достатньо оцінено в науковій літературі. Так, на думку британського вченого Г. Сілвера [8], типологія освітніх інновацій може включати такі складові елементи:

- індивідуальні та групові інновації;
- ініціативи, пов'язані з вивченням певних дисциплін та підтримані галузевими асоціаціями спеціалістів і роботодавців;
- неформальна співпраця між фахівцями споріднених інститутів;
- інновації, пов'язані з використанням новітніх інформаційних технологій;
- інновації, пов'язані з реформуванням змісту навчальних програм;

- інституційні ініціативи, зокрема політика прийняття рішень щодо широкого спектру питань;
- системні ініціативи, включаючи створення урядом нових освітніх інституцій;
- створення «груп просування» інновацій і т. ін.

Отже, освітні інновації, хоча й пов'язані з розвитком сучасних технологій та їх імплементацією у навчальний процес, не можуть бути зведені лише до нього. На думку фахівців, не менш важливою є інноваційна трансформація форм і змісту освіти всіх рівнів, їх технологізація відповідно до реалій сучасного життя [5].

Зазначимо, що держава здійснює всі види регулювання інноваційної діяльності в галузі освіти – організаційне, економічне, фінансове та нормативно-правове. Наразі вищою формою регулятивної діяльності є вироблення і проведення інноваційної політики, управління інноваційною діяльністю в галузі освіти. Така політика розробляється на основі утвердження пріоритетного значення інноваційної діяльності для сучасного суспільного розвитку регіонів. Держава створює організаційні, економічні та правові умови для інноваційної освітньої діяльності.

Серед економічних чинників державного регулювання, що сприяють створенню, освоєнню і поширенню інновацій у сфері освіти на регіональному рівні, можна виокремити:

- сприяння переоснащенню освітніх установ;
- розширення попиту на освітні інновації;
- розвиток міжнародних зв'язків в освітній інноваційній сфері;
- активізацію малого підприємництва в галузі науки й освіти;
- забезпечення ефективної зайнятості в інноваційній сфері наукової галузі.

Організаційними чинниками державного регулювання інноваційної освітньої діяльності на регіональному рівні визначаємо:

- державну підтримку інноваційних освітніх проектів, включених до регіональних інноваційних програм;

- сприяння розвитку регіональної освітньої інноваційної інфраструктури;
- кадрову підтримку наукової інноваційної діяльності в галузі освіти;
- сприяння підготовці, перепідготовці та підвищенню кваліфікації кадрів, що здійснюють освітню інноваційну діяльність у регіоні;
- моральне стимулювання інноваційної діяльності;
- інформаційну підтримку регіональної інноваційної діяльності в галузі освіти (забезпечення свободи доступу до інформації про пріоритети регіональної політики в інноваційній сфері, до відомостей про завершення науково-технічних досліджень, які можуть стати основою для інноваційної діяльності, до даних про виконвані й закінчені регіональні інноваційні проекти та програми тощо);
- сприяння інтеграційним процесам, розширенню взаємодії суб'єктів регіонів в інноваційній сфері в галузі освіти, розвитку міжнародного співробітництва у цій галузі;
- захист інтересів регіональних суб'єктів інноваційної освітньої діяльності в міжнародних організаціях.

Зважаючи на вищесказане, фінансовими чинниками державного регулювання інноваційної діяльності стають:

- проведення регіональної бюджетної політики, що забезпечує фінансування інноваційної діяльності в галузі освіти;
- спрямування в регіональну інноваційну освітню сферу державних ресурсів і підвищення ефективності їх використання;
- виділення прямих державних інвестицій для реалізації регіональних інноваційних освітніх програм і проектів, важливих для розвитку освіти регіону, але не привабливих для приватних інвесторів;
- створення сприятливого інвестиційного клімату в регіональній інноваційній сфері в галузі освіти.

Нормативно-правовими чинниками державного регулювання інноваційної діяльності у сфері освіти є встановлення правових основ взаємовідносин суб'єктів інноваційної освітньої діяльності

на рівні регіону й гарантування охорони прав та інтересів суб'єктів інноваційної освітньої діяльності, зокрема охорони таких найбільш істотних для розвитку інноваційної діяльності прав, як право інтелектуальної власності.

Нормативно-правове регулювання інноваційної освітньої діяльності здійснюється на базі Конституції України, Цивільного кодексу України, ухвалених відповідно до них законів та інших нормативних правових актів України, а також міжнародних договорів, що стосуються інноваційної діяльності. В основі цього регулювання – правова охорона результатів, отриманих у ході інноваційної освітньої діяльності. Оскільки результати становлять собою нові інтелектуальні продукти і технології, вони постають як об'єкти інтелектуальної власності. Їхня правова охорона здійснюється на базі вимог щодо охорони інтелектуальної власності, установлених Цивільним кодексом України та іншими законодавчими актами в галузі охорони інтелектуальної власності.

Треба сказати, що регулювання регіональної інноваційної діяльності в галузі освіти має відбуватися на основі регіональних інноваційних прогнозів, регіональних інноваційних стратегій, регіональних інноваційних програм, регіональних інноваційних проєктів, а також державних програм і проєктів підтримки інноваційної діяльності.

Зазвичай в Україні ініціатором і розробником регіональних інноваційних програм, зокрема в галузі освіти, постають обласні державні адміністрації або місцеві органи виконавчої влади, але іноді ініціатива походить і від органів місцевого самоврядування.

Водночас існує чимало чинників, що перешкоджають розвитку інноваційних освітніх процесів у регіонах. Серед інших визначаються такі:

- відсутність науково-методологічної бази формування національної інноваційної системи;
- несформованість цілісної регіональної інноваційної освітньої політики;

– науковий і освітній потенціал регіону не розглядається як основа для побудови економіки, заснованої на знаннях; недостатня підтримка науково-технічного та освітнього комплексу як на законодавчому, так і фінансовому рівнях;

– недостатньо ефективне державне управління інноваційними освітніми процесами на рівні регіону [6].

Зі свого боку, ми вважаємо за потрібне виокремити чинники інноваційних процесів в освіті регіону, урахування яких є вкрай необхідним. На нашу думку, це:

– якісна зміна економічних, соціальних, політичних, правових умов розвитку освіти на основі глибокого впливу ринкового середовища на структуру, функції, зміст сучасної освіти;

– швидкий, стихійний розвиток в Україні ринку інтелектуальної праці, сфери освітніх послуг, прогнозування потреб суспільства в інтелектуальних кадрах;

– органічне включення галузі освіти в економічне життя з урахуванням підвищення ролі бізнесу в розвитку освіти, у переорієнтації освіти на інноваційний розвиток і цивілізовану комерціалізацію.

Вищеназвані чинники зумовлюють перехід до сталого інноваційного розвитку регіональної системи освіти, де інноваційна освітня політика з метою підготовки конкурентоспроможних професійних кадрів має розв'язати такі завдання:

– забезпечити достатню підтримку освітніх установ на всіх рівнях суспільства і влади у сфері інноваційного розвитку в країні;

– організація всебічного та повноправного партнерства на державному та регіональному рівнях держави і громадянського суспільства в інноваційному розвитку вітчизняної освіти;

– фінансування інноваційної діяльності;

– створення вільних освітніх територій;

– удосконалення інноваційного законодавства, що розвивається повільно і непослідовно, без чіткої концепції, без визначення предмета і методів правового регулювання, а також кола регульованих відносин;

- формування інноваційного мислення на рівні як міністерств, так і обласної адміністрації;
- розв'язання проблеми інтелектуальної власності.

Висновки. Підсумовуючи, треба зазначити, що запропоноване розуміння регіональної інноваційної освітньої політики спрямоване на можливість розроблення концептуальних підходів до формування цілісної державної політики розвитку інноваційної освіти. У центрі уваги такої політики має бути стратегічне партнерство держави, освіти, науки та бізнесових структур із метою формування єдиної цілісної системи взаємодії, що забезпечує підвищення рівня інноваційної активності.

Література

1. Іванюк І.В. Освітня політика : навч. посіб. / І.В. Іванюк. – К. : Таксон, 2006. – 226 с.
2. Об инновационном опыте зарубежных стран в обеспечении качества высшего образования и интернационализации учебного процесса // Инновационность вуза : материалы научных исследований, выполненных МГУ им. М.В. Ломоносова в рамках проекта ФПРО 2005 года и национального проекта 2006 года. – М. : МГУ, 2007. – 232 с.
3. Положення про порядок здійснення інноваційної освітньої діяльності // Офіційний сайт ВРУ [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/z0946-00>
4. Петренко Н.И. Организация и механизм финансирования инновационных проектов в сфере малого предпринимательства / Н.И. Петренко. – К. : Центр исследований научно-технического потенциала и истории науки им. Г.М. Доброва НАН Украины, 1997. – С. 21.
5. Сірий Є.В. Інноваційний розвиток освіти в Україні: розгортання проблеми та засадницькі орієнтири / Є.В. Сірий // Актуальні проблеми соціології, психології, педагогіки : збірник наукових праць. – К., 2010. – С. 65 – 77
6. Філіппова В.Д. Імперативи і пріоритети політики української держави в галузі вищої освіти / В. Філіппова // Актуальні проблеми державного управління, педагогіки та психології : зб. наук. праць. – Херсон, 2012. – Вип. 1 (8). – С. 203 – 208.
7. Хуторской А.В. Педагогическая инноватика / А.В. Хуторской. – М. : Академия, 2008. – 256 с.
8. Silver Harold. Managing to Innovate in Higher Education / Harold Silver // British Journal of Educational Studies. – 1999. – Vol. 47. – P. 145 – 156.

Стасюк Геннадий. Региональные приоритеты развития образовательной политики. В статье раскрывается сущность образовательных инноваций, определено содержание инновационной образовательной политики на региональном уровне. Проанализированы виды регулирования инновационной деятельности в области образования. Среди прочего определены факторы инновационных процессов в образовании региона, которые обуславливают переход к устойчивому инновационному развитию региональной системы образования, где инновационная образовательная политика в целях подготовки конкурентоспособных профессиональных кадров должна решить ряд задач.

Ключевые слова: образование, политика, инновации, региональная образовательная политика.

Stasyuk Hennadiy. Regional Priorities of Educational Policy Development. The essence of educational innovations is revealed in the article, the content of innovative educational policy is defined on the regional level. The types of innovative activity regulation are analysed in the field of education. The factors of innovative processes are defined in the region education, causing transformation into steady innovative development of the regional education system, where the innovative educational policy aimed at training competitive professional staff must solve a number of problems.

Key words: education, policy, innovations, regional educational policy.

УДК [159.9+316.6+159.92]

С 79

Олександра СТЕБЕЛЬСЬКА

ПЕРВИННІ ХАРАКТЕРИСТИКИ СВІДОМОСТІ: СОЦІАЛЬНІСТЬ

Единственная известная мне роскошь –
это роскошь общения
Антуан де Сент-Экзюпери

У статті обґрунтовується розуміння соціальності як базової характеристики свідомості. В результаті критичного аналізу стверджується неможливість функціонування індивідуальної свідомості поза діалогом та спілкуванням із Іншими. Через призму «смерті суб'єкта», кінця соціального та віртуалізацію соціального простору констатується наявність кризових явищ, що сьогодні охопили суспільство і спричиняють відчуження людини від власної сутності.

***Ключові слова:** свідомість, соціальність, Інший, смерть суб'єкта, віртуальний соціальний простір.*

***Постановка проблеми.** Актуальність заявленої проблеми зумовлена необхідністю визначення умов, за яких лише і виникає свідомість, роллю соціокультурних процесів та присутності Інших у процесі формування свідомості, фіксації тих кризових явищ, які сьогодні панують у суспільстві і визначають розвиток індивідуальної свідомості.*

Перш ніж перейти до розгляду зазначеної теми, хотілось би прояснити термін «соціальний» і значення, в якому він буде вживатись.

У переважній більшості словників ми знаходимо таке визначення. Соціальний (від лат. *socialis* – суспільний) – пов’язаний з життям людей у суспільстві, їх відносинами у суспільстві чи до суспільства [16]. Це означає, що людина волею-неволею залучена до певного об’єднання людей – соціуму, в якому вона діє та проявляє себе, користуючись усіма здобутками культури та цивілізації, залучаючи їх до сфери власної діяльності. Щоправда, в українській мові існує ще одне слово – «суспільний». Часто його використовують як синонім до слова «соціальний». Незважаючи на те, що ці два слова часто використовують для позначення подібних явищ, тим не менше позначати вони можуть дещо різне. У чому ж нюанс? На мою думку, «соціальне» виражає відчужене становище людини стосовно соціально-культурних надбань людства, іншої людини, у той час як «суспільне» відображає глибший та первинніший рівень ставлення людини до Інших і до тих культурних цінностей та надбань, до яких вона залучена. В англійській мові такого розрізнення не існує, оскільки побутує лише одне слово «social», у той час як у російській такий дуалізм спостерігається у формі «социальный» і «общественный». Як в українській, так і в російській мовах у словах «суспільний» та «общественный» наявний спільний корінь, що акцентує увагу на спільності, або «общем», також присутній певний акцент на спілкуванні, «общении». «Суспільне» орієнтоване на певну спільність та внутрішнє спілкування людей, позбавлене моменту відчуження у процесі будь-якої людської діяльності і спрямоване на глибокий розвиток та вдосконалення усіх глибинних проявів і здібностей людини. Тому слушно говорити не про соціальність, а про суспільність, «общественность» як базову характеристику нашої свідомості. Проте, щоб не спричиняти плутанину (оскільки багато хто «соціальність» та «суспільність» вважають синонімами), ми оминемо цю відмінність і будемо використовувати термін «соціальність» для позначення вихідної ознаки свідомості, яка виявляється у процесі трансцендування, виходу свідомості за власні межі назустріч Іншому. Свідомість здатна максимально проявляти себе та розвиватися у всій можливій повноті лише через залучення до соціокультурних

процесів, спонукаючи як свій подальший розвиток, так і розвиток усього культурно-історичного поля. Історія філософії продемонструвала, що навіть ті дослідники, які робили спробу акцентувати увагу саме на людській індивідуальності і визначати сутність свідомості через саму свідомість, виходячи лише з її власних потенцій, заходили у глухий кут кожного разу, коли їх наздоганяла проблема інтерсуб'єктивності. Визнання Інших та їх необхідність для нашого існування – наріжний камінь багатьох філософських вчень.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблема соціального характеру свідомості поставала в центрі праць представників західноєвропейської філософії М. Бубера, Е. Левінаса, Ф. Розенцвайга, О. Розенштока-Хюссі, Ж.-П. Сартра. Ідея надіндивідуальності свідомості набула конкретного втілення також у працях російських дослідників Е. Ільєнкова, А. Лурії, М. Мамардашвілі, В. Налімова, С. Трубецького, С. Франка, Г. Шпета. Обґрунтовуючи власну позицію, вони зазначають, що ізолюваність людини, її замкненість у межах лише індивідуальної свідомості призвела б до «гносеологічного колапсу» нездатності до будь-якого пізнання, як наслідок, до агностицизму. Навіть У. Матурана, незважаючи на те, що розв'язує більшість філософських проблем у нейрофізіологічному ключі, наголошує на тому, що такі феномени, як свідомість та розум, не обмежуються рамками мозкової діяльності, а є соціальними явищами.

Мета дослідження – аналіз соціальності як визначальної риси нашої свідомості, поза якою неможливе адекватне і повне осмислення її природи.

Спостерігаючи за політичними, соціальними, культурними, економічними процесами та подіями, можна стверджувати, що вони є проявами і результатами саме людської соціальності, щоразу демонструючи нашу залученість у них. Прикладом може послужити наука, в межах якої будь-які розробки проводяться не одноосібно, а групою дослідників. Результати їх роботи пов'язані із роботою колективу, де кожен із членів долучається до досягнення спільної мети. Саме тому статті науковців часто написані у співавторстві, адже не можна приписати отриманий результат комусь одному.

Говорячи словами Г. Шпета: чий результат? чия свідомість? Те ж відбувається і в сфері гуманітарних наук. І хоча часто дослідження є одноосібними, проте вони не позбавлені, а навпаки, підкріплені постійним діалогом з Іншими, що провокує роботу нашої особистої рефлексії. Розуміння соціальної природи нашої свідомості характерне і для сучасної інтернетіндустрії. Робота у відомих соціальних мережах, таких як Google і Twitter, побудована на визнанні саме соціальної природи людини. Увесь робочий процес цих соціальних мереж базується на усвідомленні цінності та незамінності комунікації, у процесі якої людина здатна виявити й розвинути свої творчі здібності. І куди б ми не звернули свій погляд, побачимо одне: наша свідомість є наскрізно діалогічною, вона завжди спрямована поза себе, вона трансцендує, і в акті трансценденції реалізує потенції, закладені в ній. *Інші* необхідні їй для її власного самоздійснення.

Значний внесок у розвиток даної проблематики вніс Ж.-П. Сартр. На його думку, ми оточені Іншими, і хочемо ми того чи ні, але постійно натрапляємо на Них. Ці Інші стають нашим пеклом, вони хочуть заперечувати нас і нашу свободу, вони хочуть маніпулювати нами, *але* вони ж є свідками нас, тобто завдяки Іншим ми знаємо про себе. Сам Інший, в якому б відношенні до нас він не перебував, є тим, завдяки кому ми дізнаємося про власне існування, дізнаємося в якійсь новій якості, як *буття-для-іншого*, а не як *буття-для-себе*. Навіть рефлексуючи над природою наших почуттів, ми повинні усвідомлювати, що вони теж соціальні за своєю природою і завжди відсилають нас до Інших. «Справді, якими б не були результати, які можна отримати на самоті релігійною практикою сорому, сором у своїй первинній структурі є сором перед кимось... Отже, інший є неминучим посередником, з'єднує мене із власне мною; я соромлюся, яким я є іншому... Отже, сором є мій сором перед іншим; ці дві структури нероздільні. Але відразу ж у мене з'являється необхідність в іншому: щоб повністю зрозуміти всі структури свого буття, Для-себе відсилає до Для-іншого» [14, 246 – 247]. Цим Ж.-П. Сартр чітко фіксує нашу соціальність як таку. У нього вона набуває форми конфлікту, постійного бажання відстояти власну автономність і

свободу, якогось розштовхування ліктями тих, хто навколо нас. Але водночас саме в цьому конфлікті проступає, ніби просвічується, наша суть. В Іншому ми пізнаємо себе, ми бачимо себе. Без Нього наше буття втратило б усілякий сенс. У бутті Іншого ми здатні критично себе оцінити, побачити іншими очима, відчутти сором чи гордість, що втрачають будь-який сенс у стані самотності. Навіть Робінзон як особистість не зміг би розвиватися самотійно, без звернення на Інших. Він зміг проіснувати на острові лише тому, що до цього у нього був досвід спілкування з Іншими. Більше того, Інші постають умовою нашого існування, оскільки наша свідомість виникає тоді і в той момент, коли *стикається* із Іншим, *бачить* Його, *вступає* з Ним у зв'язок. Ми можемо вести мову про власне існування лише *під поглядом* Іншого. Інший засвідчує наше існування, так само як і «Я» засвідчує існування Його. Але у Ж.-П. Сартра цей момент чітко не зазначений, оскільки у нього «Я» існує все-таки *до* Іншого, з Іншим воно ніби вступає у деякі рольові стосунки, де Інший постає учасником гри в те, хто перемає та відвоює право на свободу й автономність. На онтологічному ж рівні ця гра відсутня, оскільки наше «Я» виникає одночасно з виникненням Іншого. Це відношення цілісніше і позбавлене стану «перетягування канату».

У межах нашої тематики актуальними стають дослідження діалогістів щодо форм взаємовідносин між «Я» та Іншими. «Я-Ти» і «Я-Воно» – це дві протилежні форми існування людини в соціумі [5; 10]. «Я-Воно» – це форма людських стосунків, що базується на ігноруванні людської індивідуальності, на «фінансово-економічних» зв'язках між мною та Іншими, яких ми розглядаємо лише як засоби для досягнення власних цілей. Ці множинні «Воно» є чужими, відчуженими від нас, це речі серед інших речей, з якими ми не здатні вступити в інтимний діалог і комунікацію. Форма «Я-Ти» у цьому сенсі є формою глибинного, істинного спілкування. «Той, хто говорить Ти, не володіє ніяким Щось як об'єктом. Бо там, де є Щось, є й інше Щось; кожне Воно межує з іншими Воно; Воно існує лише в силу того, що межує з іншими. Але коли йдеться Ти, немає нія-

кого Дещо. Ти безмежне. Той, хто говорить Ти, не володіє ніяким Щось, він не володіє нічим. Але він полягає у ставленні [5]. Використовуючи грецький термін *алетейя*, що позначає неприхованість чогось для нас, можна сказати, що й Інший у ролі «Ти» є для нас неприхованим, відкритим для нас, внутрішньо рідним. Інакше кажучи, ми *бачимо* Його, він *увійшов* до сфери нашого внутрішнього до нього відношення. «Воно» ж ми ігноруємо, не помічаємо, «Воно» приховане для нас. Ми можемо бачити його, *але не помічати, дивитися крізь нього*. Тому закохані заперечують ставлення «Я-Воно» як викривлену форму спілкування і прагнуть до іншого як до Ти.

Наявність таких двох форм спілкування свідчить про те, що свідомість не є ізольованою і завжди вступає у відношення, якого б роду воно не було. Результатом глибинного спілкування між людьми є ефект «Ми», єднання, де неможливо провести чіткої межі між моєю свідомістю та свідомістю Іншого. Недивно, що Г. Шпет зазначав, що неможливо визначити власника свідомості. Чия свідомість? Нічия. Свідомість, як *«со-знання»* – це те, що виникає на межі «Я» і «Ти», у неї немає власника, вона подібна до повітря, яке пронизує всіх нас [17]. У такому разі доцільно говорити про єдине поле свідомості, яке являє, виказує себе через індивідуальні свідомості. Прикладами можуть бути симпозіуми, конференції, семінари. Доповіді виступаючих завжди є проявом діалогічного характеру нашої свідомості. А внутрішня напруга, заряд емоцій, інтенсивна робота рефлексії, суперечки та бурхлива полеміка – це те, що супроводжує виступи і змушує нас переживати певний катарсис, адже ми переосмислюємо та перевіряємо на міцність власні погляди. Трапляються ситуації відвідування конференцій лише «для галочки». Тоді доповідача переслідує почуття *не-сповненості («не-совершенства»)* того акту спілкування і єднання, який і є метою, адже через Інших ми пізнаємо себе, себе не як *Воно*, а як *Ти* для *Іншого*.

У цьому плані особливо цінними є дослідження С. Трубецького, який вважав, що суб'єктивне, як замкнене на собі, взагалі стає неможливим. Воно обмежується лише власними увлеченнями, не маючи можливості трансцендувати і не маючи виходу своїм логічним функ-

ціям. Тому С. Трубецької заперечує як емпіризм у розумінні свідомості, який не здатний обґрунтувати процес пізнання, так і ідеалізм, який не здатний обґрунтувати зв'язок абсолютної та суб'єктивної свідомості [15, 17 – 65]. Ми існуємо лише *на виході з себе назустріч Іншому*. Усі наші здібності, такі як пам'ять, пізнання, уява, почуття, кожне наше слово завжди орієнтовані на певний вихід з себе, трансцендування. «Я думаю, що людська свідомість не є лише моїм приватним виявленням, але що вона є колективною функцією людського роду. Я думаю також, що людська свідомість не є лише абстрактним терміном для позначення багатьох індивідуальних свідомостей, але що це живий і конкретний універсальний процес. Свідомість спільна всіх нас, і те, що я пізнаю нею і в ній об'єктивно, тобто загальним чином, те я визнаю істинним – від всіх і за всіх, не для себе лише. Фактично я з приводу всього тримаю всередині себе собор з усіма» [15, 15].

Неможливість функціонування нашої свідомості у відриві від соціокультурних процесів та явищ була розглянута в роботах Е. Ільєнкова, зокрема був проаналізований широковідомий експеримент за участю чотирьох сліпоглухих дітей, які мали змогли увійти у простір культури лише завдяки талановитим вчителям та їхній титанічній праці [8]. Правда, Е. Ільєнков досить однозначно наголошує саме на соціальному факторі виникнення свідомості, заперечуючи будь-який детермінуючий вплив генетичної інформації та вроджених схильностей. Спираючись на досягнення у галузі генетики, у нас немає підстав заперечувати існування внутрішніх чинників формування людини. Певні схильності існують і активуються в процесі задіяння людини у культурно-історичних процесах та явищах. На основі цієї кореляції і виникає власне продуктивна активність самої людини. Факт творчої автономної активності Е. Ільєнков не заперечив, а, навпаки, активно відстоював. Без неї людина залишиться лише безвольним інструментом впливу зовнішніх сил, пасивним, не здатним на будь-які зміни, на розвиток і саморозвиток. Тому він і робить акцент на тому, що коли займаємося вихованням дитини, ми повинні бути максимально чутливими до проявів будь-якої активності з боку

маленької істоти, і завжди мати сили зупинитися і не нав'язувати своєї думки і позиції, даючи можливість дитині самотійно розвиватися. «Особистістю – соціальною одиницею, суб'єктом, носієм соціально-людської діяльності – дитина стане лише там і тоді, де і коли сама почне цю діяльність здійснювати. На перших етапах за допомогою дорослого, а потім і без неї» [9, 398]. Даючи дитині можливість старту, ми не повинні бігти за неї дистанцію. По суті, ті ж думки висловлював А. Лурія. Незважаючи на те, що він досить багато уваги приділяв саме дослідженням у сфері нейрофізіології, тим не менше, не міг заперечувати того факту, що свідомість формується, спрямовується, проходить стадії становлення саме в ході соціалізації. «...Дитина живе не лише у світі готових предметів, створених суспільною працею. Вона завжди, з самого початку свого життя вступає у необхідне спілкування з іншими людьми, оволодіває об'єктивно наявною системою мови, засвоює з її допомогою досвід поколінь. Все це стає вирішальним фактором її подальшого психічного розвитку, вирішальною умовою для формування тих вищих психічних функцій, якими людина відрізняється від тварин» [11, 30]. Відзначаючи соціальний характер людської свідомості, А. Лурія, тим не менше, локалізував її у мозку. Здавалося би, як можуть поєднатись разом ці дві позиції: соціальний характер свідомості та її кореляція з мозком? Тут ясно і чітко відповів Е. Ільєнков: «Те, що мозок у жодному разі не є особистістю, доводиться вже тим простим фактом, що особистості без мозку бути не може, а мозок без натяку на особистість (тобто на які б то не були психічні функції) буває (він існує в цьому випадку в чисто біологічному сенсі, як біологічна реальність)» [9, 392].

Отже, культурно-історична теорія, представниками якої є і А. Лурія, і Е. Ільєнков, робить акцент саме на певній спряженості нашої свідомості зі свідомістю Іншого, на можливості усвідомлення нас під поглядом Іншого, під прицілом Іншого.

Оцінка важливості Іншого наявна і в межах сучасних напрямів, зокрема у постмодернізмі. Незважаючи на те, що постмодерністи проголосили «смерть суб'єкта», втрату свідомістю самої себе, проте

вони зафіксували те, що ми є у самій своїй суті соціальними істотами. Постмодерністи позбавили свідомість субстанційності, осмисливши її через призму текстуальності, як перетин і взаємовплив текстуальних структур. «...Текст – це не лінійний ланцюжок слів, що виражають єдиний, ніби теологічний сенс («повідомлення» Автора-Бога), але багатовимірний простір, де поєднуються і сперечаються один з одним різні види письма, жоден з яких не є вихідним; текст витканий з цитат, які відсилають до тисяч культурних джерел» [1, 388]. Свідомість як текст теж відсилає нас до багатьох джерел, до багатьох авторів. Свідомість розривається у процесі інтерпретацій, текстуальних мовних ігор, постійно відсилаючи нас до чогось. Свідомість працює за принципом посилення на щось. І це щось дається нам в акті трансцендування. Актуальними, як ніколи, стають слова Ж.-П. Сартра про свідомість як ніщо, яке постійно спрямоване назовні [14, 450 – 451]. У цьому виявляється інтерсуб'єктивність нашої свідомості. Постструктуралісти занурюють свідомість у певне трансцендентальне поле, яке породжує смисли, яке за своєю суттю є ні індивідуальним, ні особистим, воно щось бездонне і аморфне... [7, 140].

Проте постструктуралісти не оминули і кризових явищ, що охопили соціально-культурний простір. Разом зі «смертю суб'єкта» був проголошений і кінець соціального. Жан Бодрійяр у роботі «У тіні мовчазної більшості або кінець соціального» проголосив, що соціальне зникло. «Соціальне, безумовно, існувало, але зараз його більше немає. Воно існувало як пов'язане, як підстава реальності. Соціальне відношення, виробництво соціальних відносин, соціальне як динамічна абстракція, місце конфліктів і суперечностей історії, соціальне як структура і як ставка, як стратегія і як ідеал – все це мало сенс, все щось означало... Воно, зрештою, мало сенс винятково у межах симулякрів другого порядку. Сьогодні воно поглинається симулякрами третього порядку і просто вмирає» [2]. На заміну суб'єкту та соціальному з'являються маси, а маси – це не соціальне. Ж. Бодрійяр з цього приводу пише так: «Все хаотичне скупчення соціального обертається навколо цього пористого об'єкта, цієї одночасно непроникної та прозорої реальності, цього ніщо – навколо мас...

Маси не випромінюють, а, навпаки, поглинають все випромінювання периферійних сузір'їв Держави, Історії, Культури, Сенсу. Вони суть інерція, могутність інерції, влада нейтрального» [2]. Людина більше не творець і не співтворець, вона – частина маси, яка лише споживає, але не виробляє, де немає місця ані суб'єктам, ані об'єктам. Маса подібна до чорної діри, яка лише поглинає, але нічого не віддає назад (на думку приходить порівняння з кадавром, людиною незадоволеною шлунково, персонажем роману братів Стругацьких «Понеділок починається в суботу»). Головне, що хоче показати Ж. Бодрійяр, – у масі відбувається мішанина всіх категорій, заміна однієї сфери іншою і постійне відтворення, копіювання, випадкове і безглузде розмноження ідей, образів, думок. Тут відбувається змішання всіх сфер людського існування: політика більше не політика, економіка більше не економіка, мистецтво більше не мистецтво, навіть особисте інтимне життя перестає бути інтимним і постає моментом маніпулювання і збочення [3]. Процеси і речі втрачають свою визначеність і чіткість, всі межі розмиті, а значить більше нічого не існує, крім однієї маси, знеособленої та інертної. Тому маса позбавлена конфліктів, будь-якого реального розвитку. Людина не вступає в активну комунікацію, вона внутрішньо пасивна. Її контакт з Іншим набуває форми вираження «Я-Воно». Людину не цікавлять смисли, її цілком задовольняють симулякри, які є копіями без оригіналів, посиленнями без відсилань, такими собі порожнечами, що створюють ілюзію сенсу [4]. Симулякр співвідноситься вже не зі смислом, а з мовою, тому його значення здатне змінюватися залежно від людини, яка орієнтується на нього. У результаті людина губить смислові акценти. Позбавлені сенсу симулякри позбавляють сенсу і наше суспільство, в якому більше немає динаміки, розвитку, конфліктів. У такому суспільстві людина відчуває свою самотність та беззмістовність власного існування, її не покидає почуття відчуженості від інших людей, а значить – і від самої себе.

Проголошуючи смерть соціального, Ж. Бодрійяр висловлюється дещо категорично. Звісно, він оголив нерв сучасності, окресливши ті соціальні проблеми втрати смислу, на які наражається сучасне

покоління. Проте чи варто говорити про абсолютний кінець соціального? На мою думку, те, що зникає, не зникає абсолютно, а просто переходить в іншу форму існування. Те соціальне, частиною якого ми звикли себе усвідомлювати, набуло іншої форми та постало віртуальною соціальністю. Саме поняття «віртуальне» виникає ще в епоху античності в надрах етики [12]. Проте у сучасному світі «віртуальність тлумачиться як штучність, псевдореальність. У межах кібернетичного підходу віртуальна реальність розглядається як результат інформаційної взаємодії людини і комп'ютера, що створюється за допомогою комплексних мультимедійно-операційних засобів. При цьому, для людини в реальному часі створюється ілюзія безпосередньої присутності в штучному (уявному) світі. Отже, віртуальна реальність розглядається як певний кібернетичний простір, в якому за допомогою комп'ютерів, різних технічних засобів створена відповідна ілюзія реального світу» [6, 209]. У сучасному світі віртуальну реальність пов'язують із Інтернетом, який постав опосередкованою формою спілкування і замінив собою безпосередню комунікацію. Можна з різних позицій оцінювати феномен віртуальної соціальності, відзначаючи як позитивні, так і негативні його сторони. З одного боку, віртуалізація соціального простору надає людству небачену раніше можливість необмеженого спілкування та самореалізації, доступ до будь-якої інформації, можливість будь-якої людини висловити власну думку і бути почутою іншими. З іншого боку, складно заперечити, що функціонування віртуального простору поглиблює духовну кризу, пов'язану із втраченою людиною ціннісно-смыслових орієнтацій. Віртуальна соціальність є ідеальним полем для продукування та миттєвого поширення симулякрів. Мода, мистецтво, кіно, література, політика, реклама, економіка, речі стають полем їх розгортання. Окрім того, віртуальна соціальність «вбиває» соціальність реальну. Людина віддає перевагу смс-кам, скайпу, «асьці» і соцмережам перед безпосереднім контактом з Іншим [13]. Віртуалізація комунікативного процесу створює для неї ілюзію захисту від посягань Іншого, який не здатен більше впливати на неї безпосередньо, наказувати, примушувати, маніпу-

лювати, Інший вже не може бути для неї пеклом. Користувач переконаний у тому, що контролює сам комунікативний процес. Попри це втрачається саме спілкування, затушовується сама соціальна природа нашої свідомості, що призводить до невміння вести діалог та врегульовувати конфлікти в реальному житті. Люди можуть полемізувати в он-лайн, проте це не відповідає діалогові у повному значенні цього слова, оскільки він не торкається їх глибинних почуттів та думок. Їм легше обмінюватися музикою, кліпами, фільмами, посиланнями на сайти, опосередковуючи цим своє спілкування, втрачаючи можливість безпосереднього обговорення та заглиблення у ті чи ті проблеми та питання, які їх насправді турбують. Активним користувачам відоме неясне відчуття незадоволення, вони гостріше відчують самотність і порожнечу, які намагаються заповнити великою кількістю знайомих і друзів. Проте це ще більше посилює кризові настрої. Відбувається відчуження людини від людини, а як результат від нас самих. У віртуальному просторі користувачі сприймають одне одного як речі, аватар з набором певних якостей, здібностей, умінь, захоплень, які є критерієм відбору для початку комунікативного акту. Оцінюючи інших як «Воно», вони самі стають частиною «Воно».

По суті, епоха віртуальності несе загрозу для нас як істот соціальних, відчужуючи нас від нашої природи, розриваючи ланки, що з'єднують нас з Іншими, які є умовою існування нас самих. Віртуальна соціальність, з одного боку, об'єднуючи людей, надаючи безмежних можливостей для позбавленого просторових обмежень спілкування, «б'є» по самій сутності соціального.

Висновки. Отже, у статті наголошено на соціальній природі нашої свідомості, визначено соціальність як її базову характеристику, поза якою неможливе адекватне та повне осмислення її природи та сутності. Через «смерть суб'єкта», кінець соціального і перехід до віртуалізації соціального простору продемонстровано ті кризові явища в сучасному суспільстві, що руйнують і викривляють саму суть людського існування і потребують нашої пильної уваги та оцінки.

Література

1. Барт Р. Смерть автора / Р. Барт ; [перевод с фр. С.Н. Зенкина] // Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М. : «Прогресс», 1994. – С. 384 – 391.
2. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства или конец социального [Электронный ресурс] / Ж. Бодрийяр. – Режим доступа : <http://www.lib.ru/FILOSOF/BODRIJAR/silent.txt>
3. Бодрийяр Ж. Прозрачность Зла / Ж. Бодрийяр ; [пер. с франц. Л. Любарская и Е. Маркова]. – М. : Добросвет, 2000. – 258 с.
4. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция / Ж. Бодрийяр ; [пер. с франц. А.О. Печенкин]. – Тула. : Тульский полиграфист, 2013. – 204 с.
5. Бубер М. Я и Ты / М. Бубер [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://i-text.narod.ru/lib/aktual/buber_Ya_i_Ti.htm#bdn%7C0
6. Власенко Ф.П. Віртуальна реальність як простір соціалізації індивіда / Ф.П. Власенко // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. – 2014. – Вип. 56. – С. 208 – 217. – Режим доступа : http://nbuv.gov.ua/j-pdf/znpvgvzdia_2014_56_24.pdf
7. Делез Ж. Логика смысла / Ж. Делез ; [пер. с франц. Я. Свидерский]. – М. : Раритет ; Екатеринбург : Деловая книга, 1998. – 480 с.
8. Ильенков Э. Философия и культура / Э. Ильенков // Откуда берется ум. – М. : Политиздат, 1991. – С. 30 – 43.
9. Ильенков Э. Философия и культура / Э. Ильенков // Что такое личность. – М. : Политиздат, 1991. – С. 387 – 415.
10. Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека / Э. Левинас ; [пер. с фр. А. Парибок]. – СПб. : Высш. религиозно-философ. шк., 1998. – 265 с.
11. Лурия А. Высшие корковые функции человека и их нарушения при локальных поражениях мозга / А.Р. Лурия. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1962. – 432 с.
12. Положенцев А.М. Виртуальная социальность: онтологические, политические и этические моменты / А.М. Положенцев // Дискурсы этики. Альманах. – СПб., 2013. – Выпуск 2 (3). – С. 25 – 35.
13. Положенцев А.М. Самосознание и поступок в условиях виртуальной социальности / А.М. Положенцев // Альманах «Дискурсы этики». – № 3 (8). – 2014. – С. 69 – 84.
14. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии / Ж.-П. Сартр ; пер. с франц. В.И. Колядко. – М. : Республика, 2000. – 639 с.
15. Трубецкой С. О природу челоуьческаго сознания / С. Трубецкой // Собрание сочинений Кн. Сергья Николаевича Трубецкого. – М. : Типография Г. Лиснера и Д. Собко. – 1908. – Т. 2 : Философскія статьи. – 623 с.
16. Толковый словарь русского языка / под ред. Д.Н. Ушакова [Электронный ресурс] / Д.Н. Ушаков. – Режим доступа : <http://biblioclub.ru/index.php?page=dict&termin=1193724>
17. Шпет Г. Сознание и его собственник [Электронный ресурс] / Г. Шпет. – Режим доступа : <http://psylib.ukrweb.net/books/shpet01/index.htm>

Стебельская Александра. Первичные характеристики сознания: социальность. В данной работе обосновывается понимание социальности как базовой характеристики сознания. В результате критического анализа утверждается невозможность функционирования индивидуального сознания вне диалога и общения с Другими. Через призму «смерти субъекта», конца социального и виртуализацию социального пространства констатируется наличие кризисных явлений, которые в настоящее время охватили общество и вызывают отчуждение человека от собственной сущности.

Ключевые слова: сознание, социальность, Другой, смерть субъекта, виртуальное социальное пространство.

Stebelska Olexandra. Primary Characteristics of the Consciousness: Sociality. This article deals with sociality as the basic characteristic of the consciousness. As a result, the critical analysis affirms the impossibility of the individual consciousness functioning outside the dialog and conversation with the Others. Through the prism of the «death of the subject», the end of the social and virtualization of the social space states the presence of the crisis that currently engulfed society and caused man's alienation from his own nature.

Key words: consciousness, sociality, Other, death of the subject, a virtual social space.

УДК 111.1

О-60

Людмила ОПЕЙДА

ЦІЛІСНІСТЬ ЯК СЕНС ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

Розглянуто проблему сенсу людського буття у співмірності із його цілісністю. Проблема сенсу є актуальною у всі часи, та особливої злободенності їй надає ситуація постмодерну, яку нині переживає сучасна людина. Основним завданням роботи є показ колізій та суперечностей руху людського буття до цілісності як до істинного сенсу. Результати роботи свідчать, що між поняттями «смысл» та «смысл», «життя» та «буття» існують відмінності. Таким чином варто розрізняти й словосполучення «смысл життя» та «смысл буття». До проблеми смыслу життя в науковій літературі вироблено три основні підходи. Перший: життя не має смыслу. Другий: життя людини має смысл, який полягає у чомусь зовнішньому стосовно людини. Третій: смысл життя у самому житті. На нашу думку, смысл людського буття полягає в його цілісності. Доведено, що в граничних вимірах людського буття, цілісність проявляється як «з-цілення» та «цілющість». Такі екзистенціали цілісності надають людському буттю істинного смыслу. Більше того, осмыслення буденного виміру буття дозволяє «реабілітувати» повсякденність та повернути людині «втрачену» цілісність.

Ключові слова: людське буття, цілісність, з-цілення, цілющість, смысл, смысл, повсякденність.

Постановка проблеми. Сучасна епоха, означена філософами як «ситуація постмодерну», вимагає від сучасної людини відповіді на «десять тисяч запитань», серед яких ключовим залишається питання сенсу людського буття. І якщо у попередні часи смысл шукали

переважно науковці-філософи, то нині, в період глобальної кризи, цим переймається чи не кожна людина.

Проблема сенсу людського буття особливо гостро постала в умовах нашого українського суспільства, яке на сучасному етапі переживає відкриту російську агресію, фактично перебуває у стані війни з Росією. Така ситуація, насамперед, об'єднує українців у боротьбі за територіальну цілісність і, водночас, актуалізує справжні людські цінності серед більшості небайдужих людей світу. Ця обставина сприяє незворотності української євроінтеграції. Більше того, вона сприяє єдності людства загалом навколо цінностей громадянського демократичного суспільства.

Без сумніву, проблема сенсу людського буття, його цілісності та цінностей є чи не найактуальнішою у сучасному світі. Її намагаються вирішити на багатьох рівнях, у тому числі: політичному, економічному, соціальному, зрештою – науковому та філософському. Цьому сприяє зацікавленість чи не кожного українця. А відомий нам вислів «моя хата скраю», поступово набуває свого первинного значення й характеризує швидше того, хто зазвичай першим спроможний вийти на зустріч з ворогом і не тільки. Така глибинна ментальна готовність української людини здатна мобілізувати всі можливі виміри її буття і призвести до гідної відповіді на існуючий виклик.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Варто зазначити, що в сучасній науковій літературі проблема сенсу людського буття одна із центральних в дослідженнях Є. Бистрицького [1], І. Ведіна [2], В. Гьосле [3], А. Єрмоленка [4], В. Загороднюка [5], В. Табачковського [6] та ін.

Особливо привертають нашу увагу дослідження Київської світоглядно-антропологічної школи, зокрема розробки В. Загороднюка, який у статті «Людина як істота, котра трансцендує» стверджує, що сенс людського життя «полягає в усвідомленні й слідуванні суспільно значущим цілям, у реалізації загальнолюдських гуманних цілей та ідеалів» [5, 236]. І хоча нам імпонують погляди філософа,

все таки відважимося доповнити їх власними спостереженнями та інтерпретаціями.

Мета дослідження полягає у з'ясуванні сенсу людського буття через різноманітність його вимірів, а основне завдання – у показі колізій та суперечностей руху людського буття до цілісності як до істинного сенсу.

Виклад основного матеріалу варто розпочати із порівняння та інтерпретації ключових понять, зокрема – «сенсу» та «смислу». Етимологія останнього вказує на ситуацію розуміння, осмислення («з мислею»). Часто його ототожнюють із поняттям «значення», в якому, на думку В. Загороднюка, «репрезентована всезагальна ідеальна форма існування предметного світу», тоді як «смисл є індивідуальним» [5, 234]. Погодимось із філософом й у тому, що смисл виникає на перетині суспільно випрацюваного значення, закодованого у знаках, та індивідуального досвіду людини. Отже, у ньому поєднується індивідуальне та загальне (суспільне). Більше того, безвідносного, не співвіднесеного з чимось зовнішнім сенсу не буває. «Умова зовнішньої віднесеності є необхідною, але не достатньою для коректної постановки питання про сенс буття. Потрібне ще й усвідомлення цієї зовнішньої віднесеності» [5, 234].

Відомо, що поняття «смислу» і «сенсу» є синонімами й іноді вживаються паралельно (наприклад, *смисл буття і сенс буття; прихований смисл і прихований сенс*), але все таки вони не абсолютні синоніми. Так, слово «сенс» запозичене з європейських мов і вказує радше на «чуття», аніж на «думку». Загалом, і «смисл», і «сенс буття» однаково потребують і осмислення, й відчуження, тобто такого поєднання, яке можливе лише на шляху усвідомлення. Тут людська свідомість стає механізмом осягнення, чи то схоплення сенсу власного буття, означення його в мові як «з-цілення» та «цілющості», тобто як справжньої цілісності-єдності людини зі світом, з іншими людьми, і з собою.

У нашому дослідженні важливо також розрізняти такі словосполучення, як «сенс буття» і «сенс життя». Відмінність між ними ми знаходимо вже в Буддизмі. В українському ж фольклорі, зокрема,

у казках слова «жили-були» вживаються у зв'язці. Отже, перш ніж перейти до пошуків сенсу, чи то смислу, необхідно прояснити значення слів «буття» і «життя», а також «існування» та ін. На нашу думку, всі вони характеризують різні виміри людського буття – від буденного, до граничних. Так, буденне буття цілком можна ототожнити з існуванням та означити як пере-бування, тобто несправжнє буття. Граничне – із пере-живанням, тобто несправжнім життям. І тільки виходи на межі граничного виміру людського буття, тобто трансцендування, дає підставу заявити світу про нашу при-сутність, а отже, справжнє Буття. Такий рух людського від існування (пере-бування), через пере-живання і до буття, збагачує людину відповідним досвідом, осмисливши який, вона здатна застосовувати його залежно від ситуації. Більше того, усвідомлення наявності таких різноманітних вимірів у людському бутті приводить до надання їм справжнього смислу аж до «реабілітації» повсякденності.

Варто зазначити, що більшість філософів зосереджують увагу на пошуках смислу життя, ототожнюючи його із сенсом людського буття. Заслугою сучасних філософів є здійснений ними типологічний аналіз підходів до розв'язання проблеми сенсу людського життя. Так, В. Загороднюк обґрунтовує такі три підходи: 1) життя не має сенсу; 2) життя людини має сенс, який полягає у чомусь зовнішньому стосовно людини; 3) сенс життя у самому житті [5].

У межах першого підходу філософ виділяє онтологічну й гносеологічну версії. Перша представлена позицією французького екзистенціаліста А. Камю: життя безглузде й треба приймати його як безглузде. Друга – у працях прагматиста В. Джемса та екзистенціаліста К. Ясперса: сенс, можливо, і є, проте він неясний.

Другий підхід позиціонують релігійні концепції, в яких зовнішнє тлумачиться як потойбічний світ, а земне життя людини лише як підготовка до загробного життя. З релігійними концепціями сенсу життя перегукуються ідеалістичні концепції. Типовим для них є висловлювання М. Бердяєва про те, що сенс життя не може виринути із самого процесу життя, він повинен підноситися над життям. Ця думка сягає ще Платона, який вважає людину іграшкою в ру-

ках Бога, саме він є найвищим призначенням людини. Філософ отожднює достеменно буття з благом. Благо надає життю сенс. Кожна істота прагне блага. Оскільки різні верстви населення прагнуть різних видів благ, то й сенс життя у них різний. Аристотель погоджується з Платоном, що благо наснажує сенс життя. Тільки «благо» у нього конкретизується у державі та моральності, а сенс людського буття полягає у підпорядкуванні державі. Загалом, така лінія аналізу проблеми сенсу життя простежується у домарксистській ідеалістичній філософії аж до Гегеля [5].

Згідно з третім підходом, сенс життя людини полягає у самому житті. Тут можливі два варіанти. Перший керується тим, що сам факт життя є самодостатньою умовою його осмисленості. Така інтерпретація сенсу людського життя спрямована проти його релігійного розуміння, яке позбавляло людину свободи. Другий стосується принципу безмежної свободи. «Якщо Бога немає, то я сам Бог», – каже герой роману Ф. Достоевського «Біси». Людина-Бог може сама довільно визначити сенс свого буття, вільно творити себе. Проте існує певна обмеженість у цьому підході, яку виявили християнські мислителі. Вільна особистість може вільно творити себе, але вона позбавлена смисложиттєвого орієнтиру. Таке творіння є, по суті, «осмислене творіння Ніщо» (Сартр), докласти свою свободу людині немає до чого.

Враховуючи цей типологічний аналіз, приходимо до розуміння питання свободи та відповідальності за буття.

На думку А. Айнштайна, людина не зможе жити з відчуттям відсутності сенсу в її житті. Але, як показують дослідження психологів та соціологів, більшість людей не можуть сформулювати сенс свого життя. Виникає питання: чи має сенс той, хто його не усвідомлює?

Так, у буденному вимірі людського буття, сенс життя ледве відчутний. Таке буття схоже на існування, з його рутинністю, повторюваністю, дрімотою, одним словом – «сірі будні». Тут буття – лише пере-бування, а життя як задоволення первинних потреб. Питання про сенс в людини ще не визріло, оскільки її буденна свідомість

сприймає світ буквально, з очевидністю, сам по собі. Більше того, сама людина тут особа серед тисяч собі подібних. Єдність з іншими настає лише як тимчасова узгодженість соціальних дій і цим зумовлює можливість руху людського буття до цілісності. Отже, людина у своєму повсякденному житті рідко зв'язується зі своїм смисложиттєвим орієнтиром. Більше того, вона його ще не виробила.

Така потреба з'являється на межі, на грані людського буття. Інакше кажучи, питання про сенс життя починає хвилювати особу у кризовий період її власного життя, чи то у період суспільної кризи. Що й казати, коли ці кризи збігаються. Тоді смисложиттєвих питань просто не уникнути. Про них нагадує все довкола. І думка А. Камю про те, що питання про сенс життя виникає у контексті самогубства, не видається такою вже екстравагантною.

Отже, буття на межі характеризується неабиякими переживаннями. Останні спонукають до активного пошуку відповідей на низку питань, серед яких ключовим є питання смислу. Відповіді приходять у процесі діяльності, причому настільки точні, наскільки творчою є ця діяльність. Більше того, у такому напруженому стані людина здатна створювати шедеври культури, які спроможні активізувати особистісне начало інших. Та набагато важливішим тут є процес само-творення особистості. Він «з-цілює» людину із собою. Такий прояв цілісності, на нашу думку, є смислом життя на межі, справжньою екзистенцією. Глибинне усвідомлення цього процесу здатне вивести людину за межі, тобто в інший вимір її буття, де на передній план виходить потреба комунікації з іншими людьми.

Тут людське буття не просто пере-живання, воно збагачене вже змістом граничного. Людина, яка вловила цей смисл, обов'язково намагатиметься поділитися ним з іншими, пере-дати його далі. Такий рівень комунікації є «цілющим» для інших. Такий прояв цілісності є справжньою трансценденцією. Людина ж як істота, котра трансцендує, знаходить сенс у спілкуванні з Іншими, при цьому за-являючи світу про свою при-сутність.

Як бачимо, проблема сенсу людського буття не лише теоретична, а й практична. Особистість, яка пройшла подібний шлях у пошуках

сенсу власного існування, здатна «реабілітувати» власну по-всюкденність, надаючи щоденному оточенню істинного смислу.

Отже, сенс людського буття полягає в його цілісності. Оскільки людське буття має низку вимірів (від буденного до граничних і т. д.), а цілісність відповідно – низку проявів (від «з-цілення» до «цілющості» і т. д.), то сенс також набувається й усвідомлюється по-різному, індивідуально. І хоча шляхи з-до-буття індивідуальні, все таки вони ведуть до загального (суспільного). Отримуючи такий досвід, кожна людина здатна «реабілітувати» свою повсякденність, збагативши її передовсім усвідомленим сенсом.

Висновки. Сенсом людського буття є цілісність. У різних вимірах людського буття цілісність проявляється по-різному. Від цілісності в буденності, через «з-цілення» та «цілющість» у граничних вимірах людського буття, до «реабілітації» повсякденності – такий шлях особи у з-до-бутті сенсу.

Механізмом на-буття сенсу є свідомість та самосвідомість, яка «з-цілює» людину зі світом, і з собою під час творчості та самотворення, а також здатна бути «цілющою» у процесі комунікації.

Ефективність життя людини залежить від того, наскільки вона здатна «реабілітувати» власне по-всюкдення, надавши оточенню певного смислу.

Перспективи подальших розробок проблеми сенсу людського буття полягають у дослідженні глибинних механізмів свідомості та самосвідомості та з'ясуванні питання про нерозривну єдність людського буття і людської свідомості. А також продовження з'ясування сенсу через дослідження різноманітних феноменів людського буття.

Література

1. Бистрицький Є.К. Культурно-історичне апріорі / Є.К. Бистрицький // Вимога раціональності: спадщина Рене Декарта у світі сучасної культури. – К. : [б.в.], 1996. – С. 92 – 99.
2. Ведин И.Ф. Бытие человека: деятельность и смысл / Иван Федорович Ведин. – Рига : Зинатне, 1987. – 212 с.

3. Гьосле В. Трансцендентальна прагматика як фіхтеанство інтерсуб'єктивності / В. Гьосле // Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія : підручник / А.М. Єрмоленко. – К. : Лібра, 1999. – 488 с.

4. Ермоленко А.Н. Этика ответственности и социальное бытие человека / А.Н. Ермоленко. – К. : Наук. думка, 1994. – 200 с.

5. Загороднюк В. Людина як істота, котра трансцендує / В. Загороднюк // Філософія. Світ людини. Курс лекцій. – К. : Стилос, 1999. – С. 222 – 238.

6. Табачковський В.Г. Людина – Екзистенція – Історія [Текст] / В.Г. Табачковський. – К. : [б.в.], 1996. – 123 с.

Опейда Людмила. Целостность как смысл человеческого бытия. Рассмотрено проблему смысла человеческого бытия в соразмерности из его целостностью. Проблема смысла актуальна во все времена, особенно в ситуации постмодерна, в которой находится современный человек. Основное задание работы: показать коллизии и противоречия движения человеческого бытия к целостности как к истинному смыслу. Результаты работы свидетельствуют, что между понятиями «смысл жизни» и «смысл бытия» существуют различия. К проблеме смысла жизни в научной литературе выработано три подхода. Первый: жизнь не имеет смысла. Второй: жизнь человека имеет смысл, который состоит в чем-то внешнем по отношению к человеку. Третий: смысл жизни в самой жизни. По нашему мнению, смысл человеческого бытия в его целостности. В пограничных измерениях человеческого бытия целостность проявляется как «ис-целение» и «целебность». Такие экзистенциалы целостности придают человеческому бытию истинный смысл. Более того, осмысление повседневного измерения бытия «реабилитирует» повседневность и возвращает человеку «потерянную» целостность.

Ключевые слова: человеческое бытие, целостность, исцеление, целебность, смысл, повседневность.

Opeyda Lyudmyla. Integrity as a Sense of Life Existence. The problem of the life being sense together with its integrity is discussed. For all the times the problem of the sense has been actual, but it gets the special topicality due to the postmodern situation a modern person

faces with. The main task of the work is to show the collisions and conflicts of the life being movements as to the integrity as a true sense. The results of the work prove that there are differences between such concepts as «meaning» and «sense», «life» and «being». According to this, the phrases «the meaning of life» and «the sense of being» also should be differentiated. There are three main points of view to the problem of the meaning of life in the scientific literature. The first point says that life doesn't have any sense. The second point of view claims that human life has a sense that lies in something external regarding to the person. And the third one maintains the sense of life to be in the life itself. In our opinion, the meaning of human being is in its integrity. It is proved, that in boundary dimensions of human existence, integrity shows as «a healing» and «salubrity». Such existentials of integrity give human being real meaning. Moreover, the comprehension of everyday existence dimension allows «rehabilitating» routine and returning human its «lost» integrity.

Key words: human existence, integrity, healing, salubrity, sense, meaning, everyday life.

НАШІ АВТОРИ

Бурий Андрій, доцент кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, кандидат філософських наук.

Гойман Ольга, здобувач кафедри управління та євроінтеграції Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова.

Гусак Петро, старший викладач кафедри філософії Українського Католицького Університету, кандидат філософських наук, доктор філософії.

Дейнека Володимир, асистент кафедри філософії Харківського національного медичного університету.

Єрошенко Тетяна, магістр філософії і релігієзнавства, співробітник Інституту проблем штучного інтелекту МОН України та НАН України.

Здоровенко Віктор, професор кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, кандидат філософських наук.

Ковальчук Юлія, магістр філософії, аспірантка кафедри історії філософії Львівського національного університету імені Івана Франка.

Коновальчук Валентина, доцент, завідувач кафедри психології Черкаського обласного інституту післядипломної освіти педагогічних працівників, кандидат психологічних наук.

Кучера Тетяна, викладач кафедри філософії Харківського національного медичного університету, кандидат філософських наук.

Левицький Віктор, директор Українського інституту стратегій глобального розвитку і адаптації, кандидат філософських наук.

Марціновська Дарина, викладач кафедри релігієзнавства, теології і культурології філософського факультету Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, кандидат філософських наук.

Мірчук Ірина, доцент кафедри правознавства, соціології та політології Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, кандидат філософських наук.

Опейда Людмила, доцент кафедри філософії Інституту соціальних наук Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки, кандидат філософських наук.

Райхерт Костянтин, доцент кафедри філософії природничих факультетів Одеського національного університету імені І.І. Мечникова, кандидат філософських наук.

Родян Марія, аспірантка кафедри культурології філософського факультету Одеського національного університету імені І.І. Мечникова.

Стасюк Геннадій, докторант Національної академії державного управління при Президентові України, кандидат філософських наук.

Стебельська Олександра, асистент кафедри філософії Інституту гуманітарних та соціальних наук Національного університету «Львівська політехніка», кандидат філософських наук.

Ткаченко Олександр, доцент кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, кандидат філософських наук.

Фесенко Галина, доцент кафедри історії і культурології Харківського національного університету міського господарства імені О.М. Бекетова, кандидат філософських наук.

Янко Жанна, доцент кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, кандидат філософських наук.

OUR AUTHORS

Buryi Andriy, Associate Professor at the Department of Philosophy named after Valeriy Skotnyi of Ivan Franko's Drohobych state Pedagogical University, Candidate of Philosophical Sciences.

Deyneka Volodymyr, Assistant at the Department of Philosophy of Kharkiv National Medical University.

Husak Petro, Senior Lecturer at the Department of Philosophy of Ukrainian Catholic University, Candidate of Philosophical Sciences, Doctor of Philosophy.

Hoyman Olha, Applicant at the Department of Management and Eurointegration of M. Drahomanov's National Pedagogical University.

Yeroshenko Tetyana, Master of Philosophy and Religious Studies, Researcher at Institute of Artificial Intelligence Problems of Ministry of Education and Science of Ukraine and National Academy of Science of Ukraine.

Zdorovenko Viktor, Professor at the Department of Philosophy named after Valeriy Skotnyi of Ivan Franko's Drohobych state Pedagogical University, Candidate of Philosophical Sciences.

Kovalchuk Yuliya, Master of Philosophy, Postgraduate at the Department of History of Philosophy of I. Franko's Lviv National University.

Konovalchuk Valentyna, Associate Professor, Head of the Department of Psychology of Cherkasy Regional Institute of Post-graduate Pedagogical Education, Candidate of Psychological Sciences.

Kuchera Tetyana, Lecturer at the Department of Philosophy of Kharkiv National Medical University, Candidate of Philosophical Sciences.

Levytskyi Viktor, Director of the Ukrainian Institute of global development strategies and adaptation, Candidate of Philosophical Sciences.

Martsinovska Daryna, Lecturer at the Department of Religioznavstva, Theology and Kulturologii of Vasyl Stefanyk's Precarpathian National University (Ivano-Frankivsk), Candidate of Philosophical Sciences.

Mirchuk Iryna, Associate Professor at the Department of Jurisprudence, Sociology and Politology of Ivan Franko's Drohobych state Pedagogical University, Candidate of Philosophical Sciences.

Opeyda Lyudmyla, Associate Professor at the Department of Philosophy of the Institute of Social Sciences of Lesya Ukrainka Eastern European National University, Candidate of Philosophical Sciences.

Raykhert Konstyantyn, Associate Professor at the Department of Philosophy of the Faculty of Natural Sciences of I.I. Mechnikov's Odessa National University, Candidate of Philosophical Sciences.

Rodyan Mariya, Postgraduate at the Department of Kulturologii of the Faculty of Philosophy of I.I. Mechnikov's Odessa National University.

Stasyuk Hennadiy, Doctoral Candidate at the National Academy of Public Administration under the President of Ukraine, Candidate of Philosophical Sciences.

Stebelska Olexandra, Assistant at the Department of Philosophy of Institute of Humanities and Social Sciences of Lviv Polytechnic National University, Candidate of Philosophical Sciences.

Tkachenko Olexander, Associate Professor at the Department of Philosophy named after Valeriy Skotnyi of Ivan Franko's Drohobych state Pedagogical University, Candidate of Philosophical Sciences.

Fesenko Halyna, Associate Professor at the Department of History and Kulturologii of O.M. Beketov National University of Urban Economy in Kharkiv, Candidate of Philosophical Sciences.

Yanko Zhanna, Associate Professor at the Department of Philosophy named after Valeriy Skotnyi of Ivan Franko's Drohobych state Pedagogical University, Candidate of Philosophical Sciences.

ЗМІСТ

Гусак Петро. Що таке істина? ΤΙ ΕΣΤΙΝ ΑΛΗΘΕΙΑ; Філософсько-герменевтичне дослідження на основі Євангелії від Йоана.....	4
Бурий Андрій. Вихідні положення екзистенціалізму в кіномистецтві: онтологічна проблематика.....	24
Райхерт Костянтин. Концепція необхідної символічної роботи П. Віліса.....	41
Фесенко Галина. Ландшафти пам'яті у міському просторі: культурфілософський дискурс.....	55
Ковальчук Юлія. Поняття шлюбу у любовному дискурсі Сьорена К'єркегора.....	65
Ткаченко Олександр. М.О. Лосський про єдність міфологічного і наукового світогляду: до проблеми одухотвореної раціональності.....	75
Родян Марія. Мифологема странничества в творчестве М. Волошина.....	84
Єрошенко Тетяна. Наукова раціональність Нового часу як трансформований християнський схоластичний дискурс.....	93
Марціновська Дарина. Роль раціонального в релігії в інтерпретації Папи Бенедикта XVI.....	107
Здоровенко Віктор. Сучасна військово-історична фантастика як інструмент маніпуляції свідомістю.....	120

Гойман Ольга. Реінкарнація радянських міфів у сучасній інформаційній війні.....	133
Янко Жанна. Свідомі та несвідомі чинники художньої творчості.....	148
Кучера Тетяна, Дейнека Володимир. Актуальні проблеми свідомості як детермінанти формування світоглядної культури особистості в умовах перехідного суспільства.....	159
Мірчук Ірина. Ідеологічні пошуки Гавриїла Костельника у контексті української національної ідентичності.....	170
Левицький Віктор. Дискурс про індустріалізацію.....	182
Коновальчук Валентина. Онтологічний сенс кордоцентризму у філософії освіти.....	200
Стасюк Геннадій. Регіональні пріоритети розвитку освітньої політики.....	212
Стебельська Олександра. Первинні характеристики свідомості: соціальність.....	225
Опейда Людмила. Цілісність як сенс людського буття.....	239
Наші автори	248

CONTENTS

Husak Petro. What is truth? ΤΙ ΕΣΤΙΝ ΑΛΗΘΕΙΑ; Philosophical-Hermeneutical Investigation on the Basis of the Gospels According to John.....	4
Buryi Andriy. Basic Notions of Existentialism in Cinematography: the Ontological Problems.....	24
Raykhert Konstyantyn. P. Willis' Conception of Necessary Symbolic Work.....	41
Fesenko Halyna. Landscapes of Memory in the Urban Space: Cultural and Philosophical Discourse.....	55
Kovalchuk Yuliya. Concept of Marriage in Soren Kierkegaard's Love-Discourse.....	65
Tkachenko Alexander. N.O. Lossky about the Unity of Mythological and Scientific Conceptions of the World: the Problem of Spiritual Rationality.....	75
Rodyan Mariya. Mythologema of Wandering in M. Voloshin's Works.....	84
Yeroshenko Tetyana. The Modern Scientific Rationality as the Transformed Christian Scholastic Discourse.....	93
Martsinovska Daryna. The Role of Religion in Pope Benedict XVI's Rational Interpretation.....	107
Zdorovenko Viktor. Modern Military Historical Fiction as a Means of Mind Manipulation.....	120

Hoyman Olha. Soviet Myths Reincarnation in Modern Information War.....	133
Yanko Zhanna. Conscious and Irresponsible Factors of Artistic Creation.....	148
Kuchera Tetyana, Deyneka Volodymyr. Actual Problems of Consciousness as Determinants of Person’s Outlook Culture Formation under the Conditions of Transitional Society.....	159
Mirchuk Iryna. Ukrainian National Idea in Gabriel Kostelnyk’s Philosophical Heritage.....	170
Levytskiy Victor. Discourse about Industrialization.....	182
Konovalchuk Valentyna. Ontological Sense of Cordocentrism in Philosophy of Education.....	200
Stasyuk Hennadiy. Regional Priorities of Educational Policy Development.....	212
Stebelska Olexandra. Primary Characteristics of the Consciousness: Sociality.....	225
Opeyda Lyudmyla. Integrity as a Sense of Life Existence.....	240
Our authors	250

ВИМОГИ
до матеріалів фахового наукового видання ДДПУ
«ЛЮДИНОЗНАВЧІ СТУДІЇ:
ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ
ДРОГОБИЦЬКОГО ДЕРЖАВНОГО ПЕДАГОГІЧНОГО
УНІВЕРСИТЕТУ ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА»
Серія «Філософія»

Президія Вищої Атестаційної Комісії НАН України Постановою від 15.01.2003 року ухвалила (серед іншого): «3. Редакційним колегіям організувати належне рецензування та ретельний відбір статей до друку. Зобов'язати їх приймати до друку у виданнях, що виходитимуть у 2003 році та у подальші роки, лише наукові статті, які мають такі необхідні елементи: постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими чи практичними завданнями; аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми і на які спирається автор, виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується означена стаття; формулювання цілей статті (постановка завдання); виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів; висновки з даного дослідження і перспективи подальших розвідок у даному напрямку».

Статті збірника мають відповідати цій ухвалі.

1. Приймаються статті обсягом від 8 – 12 сторінок. Подавати в комп'ютерному наборі (диск і роздрук – два примірники): редактор Microsoft Word 95 і наступні версії, шрифт Times New Roman 14, інтервал 1,5. У разі надсилання статті електронною поштою (zbirnyky@gmail.com) паперовий роздрук (усі береги по 2,5 см) **треба долучити** до інших документів. **У тексті заборонено переноси.** Ретельно вивірені цитати треба засвідчити підписом на берегах біля кожного посилання. **Подати УДК, авторський знак та ключові слова.**

2. Статті друкуються українською мовою, резюме до кожної – трьома мовами: українською, російською, англійською (кожне –

до **500 символів з пробілами**; два останні обов'язково мають містити переклад імені, прізвища автора і назви статті).

3. Список літератури – за абеткою (спочатку кирилиця, потім – латинка); у тексті в квадратних дужках позначається позиція та сторінка – [5, 100]. Посилання на античних та середньовічних авторів традиційно подаються в тексті у круглих дужках і до списку літератури не вносяться – (Cic. N.D. 1. 122); (Plin. Ep. 2. 13); (Tac. Ann. 1. 1).

4. Бібліографія оформляється відповідно до вимог ВАК України (Бюлетень ВАК України, № 3, 2008).

Архівні джерела подаються окремим блоком з римською нумерацією (за абеткою назв архівів) перед списком літератури.

5. До статей здобувачів наукових ступенів (аспірантів) додається рекомендація кафедри (відділу) установи, де автор працює, і рецензія доктора чи кандидата наук.

6. Авторська картка: прізвище, ім'я, по батькові, посада, місце праці, вчений ступінь, звання, адреса (службова, домашня, поштова, електронна), телефони.

Редколегії відхиляють статті з порушенням цих вимог.

7. Видання здійснюється із залученням коштів авторів (**20 гривень за сторінку**). Гроші за статті переказувати на:

Р/р 31252201108508

у Дрогобицькому УДКСУ у Львівській області

МФО 825014

ЄДРПОУ 02125438

Призначення платежу: за друк статті у науковому збірнику.

Адреса редколегії збірника наукових праць:

каб. 42, вул. Івана Франка, 24

Видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного
університету імені Івана Франка,
м. Дрогобич, 82100 Україна

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

ДРОГОБИЦЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ
УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА

ЛЮДИНОЗНАВЧІ СТУДІЇ

**Збірник наукових праць
Дрогобицького державного педагогічного
університету імені Івана Франка**

Серія «Філософія»

ВИПУСК ТРИДЦЯТЬ ДРУГИЙ

Головний редактор *Надія Скотна*

Редактор розділу *Олександр Ткаченко*

Технічний редактор *Ольга Лужецька*

Коректори *Ілона Черевко*

Здано до набору 24.09.2015 р. Підписано до друку 30.09.2015 р. Формат 60x90/16. Папір офсетний. Гарнітура Times. Наклад 300 прим. Ум. друк. арк. 16,12. Зам. 332.

Видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка (Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до державного реєстру видавців, виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції ДК № 2155 від 12.04.2005 р.), 82100, Дрогобич, вул. І. Франка, 24, к. 42. тел. 2 – 23 – 78.