

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

ДРОГОБИЦЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ  
УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА

# ПРОБЛЕМИ ГУМАНІТАРНИХ НАУК

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

*Серія «Філософія»*

ВИПУСК ТРИДЦЯТЬ СЬОМИЙ

ДРОГОБИЧ  
РЕДАКЦІЙНО-ВИДАВНИЧИЙ ВІДДІЛ  
ДДПУ ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА  
2017

УДК 009+1+4+15+93

Д 75

Рекомендовано до друку вченою радою Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка (протокол № 6 від 21 березня 2017 р.)

«Проблеми гуманітарних наук: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка». Серію «Філософія» перереєстровано і затверджено в Переліку наукових фахових видань рішенням Атестаційної колегії Міністерства освіти і науки України (наказ № 1222 від 07.10.2016 р.).

Від 2004 р. виходить за серійним принципом.  
Для викладачів, науковців, студентів.

Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації КВ № 21251-11051Р від 27.02.2015 року Державного комітету інформаційної політики, телебачення та радіомовлення України.

**Проблеми гуманітарних наук** : збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія» / ред. кол. **Н. Скотна (шеф-редактор), О. Ткаченко (головний редактор)** та ін. – Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2017. – **Випуск тридцять сьомий**. – 167 с.

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.

© Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка, 2017  
© Лімонченко В., Нікульчев М., Шепетяк О. та ін., 2017  
© Редакційно-видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2017

## РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

**Скотна Надія Володимирівна** – *шеф-редактор, доктор філософських наук, професор, ректор Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.*

**Ткаченко Олександр Анатолійович** – *головний редактор, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.*

**Біленко Тетяна Іванівна**, *доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.*

**Бодак Валентина Анатоліївна**, *доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.*

**Возняк Володимир Степанович**, *доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.*

**Ларіонова Вікторія Костянтинівна**, *доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії та соціології філософського факультету ДВНЗ «Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника».*

**Лімонченко Віра Володимирівна**, *доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.*

**Мозгова Наталія Григорівна**, *доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Інституту філософської освіти і науки Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова.*

**Хамідов Олександр Олександрович**, *доктор філософських наук, професор, головний науковий співробітник Інституту філософії, політології і релігієзнавства (Казахстан).*

**Відповідальний секретар – Янко Жанна Василівна**, *кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.*

УДК 159.94:316.47

К 30

*Олександра КАЧМАР*

## **ФІЛОСОФСЬКІ ВИТОКИ КОНЦЕПЦІЇ НЕНАСИЛЬНИЦЬКОГО СПІЛКУВАННЯ**

*У статті висвітлюються філософські витоки ненасильницького спілкування. Обґрунтовується необхідність застосування на практиці концепції ненасильницького спілкування М. Розенберга, проводиться ретельний розгляд основних положень цього підходу. Зроблено висновок про те, що ненасильницьке спілкування допомагає створити певний рівень душевного зв'язку між людьми, перейти від мови ворожнечі до мови толерантності й любові.*

*Ключові слова: спілкування, ахімса, насильницьке спілкування, концепція ненасильницького спілкування, принципи ненасильницького спілкування.*

**Постановка проблеми.** Спілкування відіграє провідну роль у житті людини. Без нього складно уявити процес виховання, формування, розвитку особистості, міжособистісні контакти, а також управління, обслуговування та інші види діяльності в різних сферах нашого життя.

Кризові явища в економіці та політиці, що проявляються по всьому світу і завдяки тим же технологічним інформаційним можливостям стають майже типовими для багатьох країн, підштовхують уряди, держави, правлячі класи шукати нові шляхи до комунікації з народами та населенням, різними класами і верствами. Що більше люди спілкуються між собою, то більше виникає розуміння, розвиваються толерантність та терпимість.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Спілкування – це система міжособистісної взаємодії, яка є багатограним процесом, що вивчається філософією, соціологією, загальною і соці-

альною психологією, лінгвістикою, педагогікою та іншими науками. Концептуальні основи феномена ненасильницького спілкування розроблені у працях Л. Толстого, Махатми Ганді, М. Розенберга та інших науковців, які розглядають спілкування як необхідну умову розвитку людини, її соціалізації і самопрезентації в соціальному просторі.

**Мета статті** – на основі аналізу зарубіжних та вітчизняних публікацій, присвячених дослідженню комунікації, розглянути філософські витоки концепції ненасильницького спілкування.

**Виклад основного матеріалу.** Спілкування є однією з центральних проблем, через призму якої вивчаються питання сприймання й розуміння людьми одне одного, лідерства й керівництва, згуртованості і конфліктності, міжособистісних взаємин та ін. Цариною людської моральності один із сучасних українських етиків В. Малахов уважає спілкування. Він наголошує, що людська моральність реально виявляється не у свідомості й навіть не в діяльності людини, а саме в її спілкуванні з іншими. Оскільки у повноцінному спілкуванні людина постає саме як суб'єкт, то завжди актуальною є проблема морального самовизначення партнерів один щодо одного. Залежно від цього вибору й самовизначення спілкування може виявитися для людини найвищою, найжаданішою розкішшю (А. де Сент-Екзюпері) і справжнім пеклом (Ж.-П. Сартр).

У філософському аспекті спілкування визначається і як специфічна форма діяльності, і як самостійний процес взаємодії, необхідний для реалізації інших видів діяльності особистості. У процесі такої взаємодії індивід отримує не тільки раціональну інформацію, формує способи розумової діяльності, але і засвоює людські емоції, почуття, форми поведінки за допомогою наслідування, запозичення, співчуття та ідентифікації. Вони зосереджують увагу на вивченні суб'єкта. Спілкування розуміється і як процес безпосередніх взаємовідношень людей, що звернені один до одного, оснований на розумінні та передачі знань, думок, переживань згідно із соціальними нормами та умовами здійснюваної ними діяльності.

Відповідно спілкування може мати як насильницький, так і ненасильницький характер.

Виділяють такі способи взаємодії, характерні для насильницького спілкування:

- вимога, наказ, команда, інструкція;
- вказівка на те, що «Ти повинен»;
- оцінка-ярлик, у тому числі і похвала-порівняння, рейтинг, діагноз, критика, вирок;
- докір, звинувачення;
- попередження, пересторога, погроза;
- мораль, проповідь, нотація, моралізаторство;
- готові рішення, категоричні підказки, поради;
- висміювання, зверхній гумор, іронія, сарказм;
- допитування, розслідування;
- узагальнення («всі ви...», «ніхто з вас...», «ви завжди...», «ви ніколи...» тощо);
- ігнорування або заперечення почуттів іншого;
- втеча від розмови, мовчання [7, с. 64 – 65].

Таке насильницьке спілкування конфліктогенне і руйнівне для відносин між людьми, для психічного та соматичного здоров'я.

Крім того, насильницьке спілкування проявляється у нав'язуванні зразків для наслідування і прикладів правильної, з погляду одного зі співрозмовників, поведінки.

Таким чином, відносини, продиктовані таким типом спілкування, можна охарактеризувати як відносини підпорядкування і придушення.

Альтернативою виступає концепція ненасильницького спілкування (ННС) або ненасильницької комунікації (*Nonviolence communication, NVC*), розроблена американським психологом Маршаллом Б. Розенбергом. З моменту заснування Центру ненасильницького спілкування цей метод набув широкої популярності. Його вважають ефективним засобом урегулювання конфліктів на особистому, професійному та політичному рівнях. М. Розенберг проводив, а його послідовники і надалі продовжують навчання методу і впровадження «програми миру» в 70 країнах. Як універсальний інструмент ефективних комунікацій, метод широко використовується у сферах освіти, бізнесу, дипломатії та миротворчості, впроваджується у школах Заходу (США, Швейцарія, Угорщина і т.д.).

Поняття «ненасильницьке спілкування» походить від санскритського «ахімса» (ненасильство, незавдання шкоди) і має на меті підтримувати таку якість відносин, коли потреби кожного задоволені. Ахімса визначається як поведінка, що веде до зменшення зла в світі, спрямована проти самого зла, а не проти людей, які його творять (відсутність ненависті). Ахімса, незашкодження, полягає у незнищенні, ненасильстві, неспричиненні шкоди всьому живому (людям, тваринам, рослинам) ніколи і жодним чином – ні думкою, ні словом, ні ділом [1].

Будучи за своєю природою явищем психологічного порядку, ахімса практикувалася у ведійському ритуалі, а потім і в системі індійської йоги як якесь переживання, своєрідний психоемоційний стан, пов'язаний з відчуттям співчуття і причетності до міфічних подій та персонажів, а потім, подій і об'єктів повсякденного життя, в махаяні – світу загалом.

Принцип ненасильства отримав відображення і розвиток також у ранньому християнстві, яке виробило свій підхід до розуміння ненасильства. Його зміст подається у концепції самопожертви й любові до ближнього (перехід християнства в ранг державної релігії ознаменувався відступом від принципу ненасильства). В епоху наполеонівських війн виникли перші пацифістські організації, які стояли на принципах морального осуду будь-якої збройної боротьби, що неминуче тягне за собою людські жертви.

У новітній час принципи ненасильства знайшли якнайповніше вираження у навчанні непротивлення злу насильством Л. Толстого і в принципах ненасильницьких дій у політичній сфері М. Ганді.

Основою вчення Л. Толстого становить заборона на насильство, і ця заборона є абсолютною. Він уважає, що насильство не може бути благом ніколи, ні за яких обставин. Відповідати добром треба не тільки на добро, але і на зло. Насильство є протилежністю любові. Л. Толстой називає три пов'язані між собою визначення насильства. По-перше, він ототожнює насильство із вбивством або загрозою вбивства. Необхідність застосування в'язниць, шибениць та ін. виникає тоді, коли постає завдання зовнішнього примусу людини до чого-небудь. Звідси випливає друге визначення насильства – як зовнішнього впливу. Необхідність зовнішнього впливу, зі свого боку, з'являється тоді, коли

між людьми немає внутрішньої згоди. Так він підходить до третього, найважливішого, визначення насильства: «Вчиняти насильство – значить робити те, чого не хоче той, над яким вчиняється насильство» [10, с. 47 – 58]. З цього можна зробити висновок, що вчиняти насильство – означає підкорити чужу волю своїй. У такому розумінні насильство ототожнюється зі злом і воно прямо протилежне любові. Любити – означає робити так, як хоче інший, підпорядковувати свою волю волі іншого. Непротивлення – більше, ніж відмова від закону насильства. «Визнання життя кожної людини священним, є перша і єдина основа будь-якої моральності», – зазначає Л. Толстой. Непротивлення злу якраз і означає – визнання безумовної святості людського життя.

Учення «про непротивлення злу насильством» народжується безпосередньо в свідомості Л. Толстого, але на базі Нового Заповіту, а саме: на Нагорній проповіді Ісуса Христа та на прикладі його життя. Беручи за основу вчення Христа, центральною ідеєю в якому, на думку Толстого, є непротивлення злу, Лев Миколайович розробляє своє вчення. Потім через призму цього вчення він критикує всю сучасну цивілізацію, тим самим сформулювавши свою систему поглядів на неї. Якщо люди не почнуть критично переосмислювати стосунки між ними, своє ставлення до природи та навколишнього середовища і не прислухаються до вчення про «непротивлення злу насильством», виживання всього людства може бути під загрозою.

У своїх спогадах Махатма Ганді зазначав, що у час важкого нападу скептицизму і сумнівів прочитав книгу Толстого «Царство божие внутри вас», яка справила на нього глибоке враження.

«Він (Толстой) був найбільшим поборником ненасильства нашого часу. Ніхто на Заході, ні до нього, ні після, не писав про ненасильство так багато і наполегливо, з такою проникливістю і прозорливістю. Більше того, видатний внесок Толстого в розвиток ідеї ненасильства здатний засоромити нинішнє вузьке і спотворене тлумачення її у нас на батьківщині прихильниками ахімси. Незважаючи на те, що Індія гордо заявляє про своє право вважатися *karṁabhūmi* – країною, що здійснила ахімсу, незважаючи на чудові відкриття в цій області наших древніх мудреців, те, що нині у нас іменується ахімса, схоже на пародію. Істинна ахімса



повинна означати повну свободу від злої волі, гніву й ненависті і безмежну любов до всього суцього.

Являючи своїм життям зразок істинної найвищої ахімси, Л. Толстой з його величезною, як океан, любов'ю до людей служить нам маяком і невичерпним джерелом натхнення» [4].

Центральною у вченні М. Ганді стала доктрина ахімси (ненасильства). Йому вдалося перенести принципи ахімси, цього морально-етичного кодексу поведінки людини, із повсякденного на більш високий рівень політичних дій [5]. М. Ганді переводить ненасильство із суто релігійної або етичної сфери, що лише опосередковано впливає на політичні процеси, у площину власне політики. У нього ненасильство виступає вже не як відмова від боротьби, а як одна з форм боротьби, причому як найефективніший засіб боротьби з насильством. Для М. Ганді кінцевою метою стає вдосконалення світу, перетворення його за допомогою любові і найглибшої пошани до людини.

М. Ганді запропонував індійцям програму неспівпраці з колонізаторами: бойкоти урядових установ, іноземних товарів, відмову від сплати податків, недотримання найбільш нетерпимих законів. Це не тільки підривало саму основу влади англійців, а й викликало в індійців дух свободи і солідарності, що в майбутньому стало головним рушійним чинником подібних заходів по усьому світу. Вперше в історії йому вдалося створити організований ненасильницький масовий рух, що мав конкретні завдання. Стратегія «сатьяграха» проводилася згідно з жорсткими принципами, заснованими на самому дусі ненасильства: повна гласність і відкритість, попередження супротивника про всі свої дії, застосування сильних засобів тільки після того, як були вичерпані всі більш слабкі.

Сатьяграха могла початися лише тоді, коли кожен учасник точно уявляв собі зміст і послідовність боротьби і був упевнений у своїй прихильності до духу ненасильства. Саме ці принципи дозволили зберігати ненасильницький дух навіть у наймасовіших кампаніях індійців проти англійських колонізаторів.

Ще одним відомим натхненником ідеї ненасильства був борець проти расової сегрегації Мартін Лютер Кінг, завдяки діяльності якого ідеї непротилежності злу насильством постали у сво-

єму повному вигляді і стали реальною зброєю в боротьбі з несправедливістю, злом і мовою ворожнечі.

Підсумком цього стало виділення доктором Кінгом основних принципів концепції ненасильства, суть яких може бути сформульована так:

1. Політика ненасильства – це не шлях боягузів. Це шлях сильних людей. Це не шлях бездіяльної пасивності. Це не пасивне непотривлення злу, це активний, але ненасильницький опір злу.

2. Мета полягає не в тому, щоб знищити противника, перемогти його або принизити, а в тому, щоб завоювати його любов і розуміння.

3. Дії повинні бути спрямовані проти самих сил зла, а не проти конкретних людей, які виступають його носіями. Ненасильство бореться зі злом, а не з тим, хто став його жертвою.

4. Готовність прийняти страждання, не розраховуючи на відплату, готовність приймати удари і не відповідати ударом на удар. Незаслужені страждання є спокутою.

5. Політика ненасильства виключає не тільки будь-яке зовнішнє фізичне насильство, а й внутрішнє насильство над духом людини. Прихильники ненасильства не тільки відмовляються вбивати свого супротивника, вони відмовляються його й ненавидіти.

6. Світовий порядок знаходиться на боці справедливості [3].

У 1960-і рр. американський психолог Маршалл Розенберг (Marshall Rosenberg) сформулював чотири правила спілкування без агресії, спираючись на гуманістичну філософію Махатми Ганді (1869 – 1948) і на дослідження американського психолога Карла Роджерса (Carl Rogers), засновника методу клієнт-центрованої психотерапії.

Ненасильницьке спілкування визначається М. Розенбергом як спосіб спілкування й одночасно метод налагодження відносин між людьми [8]. У рамках цієї концепції основна увага приділяється забороні використання комунікацій, які можуть бути витлумачені співрозмовником як оцінювання, спроба викликати в нього почуття провини, критика чи вимога – тобто все, що є характерними рисами насильницького спілкування. Саме тому концепція М. Розенберга й отримала назву ненасильницького спілкування, або ще «мова життя».

Суть підходу полягає у тому, щоб усвідомлювати свої почуття, а також імовірні почуття і потреби іншої сторони, та обирати правильні стратегії задоволення потреб.

Ненасильницьке спілкування допомагає створити певний рівень душевного зв'язку між людьми, допомагає їм цінувати почуття й потреби (свої та оточення) і створює відносини, в яких люди знаходять радість у тому, що допомагають один одному.

Особливість ненасильницького спілкування полягає у прагматичній простоті методу. У будь-який момент часу існує два способи зблизити душевний зв'язок і порозуміння: висловити власні почуття і потреби, емпатично почути почуття і потреби іншого.

Метод ненасильницького спілкування спрямований на три аспекти:

- емпатія до самого себе (глибоке і співчутливе усвідомлення власного досвіду);
- емпатія до іншого (сприйняття іншого з глибоким розумінням/співпереживанням);
- справжнє вираження самого себе (автентичне вираження, яке може надихнути інших і спонукати до розуміння та співпереживання).

Ненасильницьке спілкування складається з чотирьох основних компонентів, а саме: спостереження, почуття, потреби, прохання.

Перший компонент методу ненасильницького спілкування передбачає розділення спостереження від оцінки. «... Змішуючи ці поняття, ми зменшуємо ймовірність того, що від нас почують те, що ми мали намір сказати. Натомість, інші почують критику і будуть захищатись від наших слів» [8].

Формування навичок ненасильницького спілкування може відбуватися як у самостійній, так і в індивідуальній або груповій роботі. З точки зору автора концепції, найбільш ефективна саме групова робота. Відповідно, успішність практичного застосування концепції ненасильницького спілкування залежить і від фахівця, що керує групою. Для успішності процесу керівнику групи слід дотримуватися таких принципів:

- Вибір підходу, що підкреслює і підсилює цінність кожного члена групи. В рамках групових занять перевага віддається

взаємодії за допомогою діалогів. Слід своєчасно обговорювати проблеми і конфлікти, що назрівають. Довгострокова видозміна стилю спілкування можлива лише у випадку вдалого впливу на ситуацію і використання шанобливого ставлення до учасників занять.

– Створення позитивного клімату в групі. Це передбачає надання учасникам можливостей для побудови діалогу, впливу на прийняті рішення, завдяки чому формується почуття взаємної відповідальності в групі.

– Не менш важливі й нові форми солідаризації, оскільки вони допомагають подолати негативні форми індивідуалізації. Для здійснення цього принципу знову необхідні можливості для побудови діалогу в групі, а також усвідомлення учасниками спільної відповідальності [6].

**Висновки та перспективи подальших досліджень.** Таким чином, філософія ненасильницького спілкування має довгу історію й своїх батьків-засновників (Толстой – Ганді – Розенберг).

Ненасильницьке спілкування – це здатність зрозуміти, що ти відчуваєш, які емоції переживаєш, і припустити, що відчуває і які емоції переживає інша людина. Це розуміння власних потреб у ситуації і припущення того, які потреби має інша людина. Ненасильницьке спілкування – це технологія, що дозволяє всім цим обмінятися і виробити якісь взаємні дії, що допомагають ухвалити прийнятне для обох сторін рішення. При цьому принципово важливо зберігати власну позицію і розуміти власні потреби.

### **Література**

1. Ахимса [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://ru.wikipedia.org/wiki/Ахимса>.

2. Грень Л.М. Роль комунікативної компетентності у формуванні майбутнього спеціаліста ВТНЗ / Л.М. Грень [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://www.kpi.kharkov.ua/archive/Conferences/Духовно-моральнісні%20основи%20та%20відповідальність%20особистості%20у%20долі%20людської%20цивілізації/p1/РОЛЬ%20КОМУНІКАТИВНОЇ%20КОМПЕТЕНТНОСТІ.pdf>.

3. Кинг М.Л. Паломничество к ненасилию / М.Л. Кинг [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/protestant/King\\_PalomNenasil.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/protestant/King_PalomNenasil.php).

4. Массалова А. Точка зрення. Махатма Ганди и Лев Толстой : история переписки / А. Массалова [Електронний ресурс]. – Режим доступа : <http://vegjournal.ru/filosofiya/tochka-zreniya/586-makhatma-gandi-i-lev-tolstoy-istoriya-perepiski.html>.

5. Махатма Ганди. Революция без насилия / переводчики А. Вязьмина, О. Мартышин, Е. Панфилов, Вл. Рынкевич. – М. : Изд-во Алгоритм, 2012. – 480 с.

6. Педагогика ненасилия / составитель Аннеми Петерс. – СПб. : Тускарора, 2008. – 192 с.

7. Петушкова Л.А. Ненасильницьке спілкування як технологія побудови діалогу працівника соціальної сфери з клієнтом / Л.А. Петушкова // Наукові записки НДУ ім. М. Гоголя. Психолого-педагогічні науки. – 2016. – № 1. – С. 64–69.

8. Розенберг М. Язык жизни. Ненасильственное общение / М. Розенберг. – София, 2009. – 272 с.

9. Тищенко К. Від сім'ї до країни. Як навчитися долати конфлікти? / К. Тищенко [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://life.pravda.com.ua/society/2016/10/31/219591/>.

10. Толстой Л.Н. Исповедь / Л.Н. Толстой // Собр. соч. : в 20-ти томах. – М., 1960 – 1965. – Т. 16. – С. 47–58.

### **References**

1. Akhimsa [Elektronnyy resurs]. – Rezhim dostupa : <https://ru.wikipedia.org/wiki/Akhimsa>.

2. Hren L.M. Rol komunikatyvnoi kompetentnosti u formuvanni maibutnoho spetsialista VTNZ / L.M. Hren [Elektronnyi resurs]. – Rezhym dostupa : <https://www.kpi.kharkov.ua/archive/Conferences/Dukhovno-moralnisni%20osnovy%20ta%20vidpovidalnist%20osobystosti%20u%20doli%20liudskoi%20tsivilizatsii/p1/ROL%20KOMUNIKATYVNOI%20KOMPETENTNOSTI.pdf>.

3. King M.L. Palomnichestvo k nenasiliyu / M.L. King [Elektronnyy resurs]. – Rezhim dostupa : [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/protestant/King\\_PalomNenasil.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/protestant/King_PalomNenasil.php).

4. Massalova A. Tochka zreniya. Makhatma Gandi i Lev Tolstoy : istoriya perepiski / A. Massalova [Elektronnyy resurs]. – Rezhim dostupa : <http://vegjournal.ru/filosofiya/tochka-zreniya/586-makhatma-gandi-i-lev-tolstoy-istoriya-perepiski.html>.

5. Makhatma Gandi. Revolyutsiya bez nasiliya / perevodchiki A. Vyazmina, O. Martyshin, E. Panfilov, Vl. Rynkevich. – M. : Izd-vo Algoritm, 2012. – 480 s.

6. Pedagogika nenasiliya / costavitel Annemi Peters. – SPb. : Tuskarora, 2008. – 192 s.

7. Pietushkova L.A. Nenasylnytske spilkuвання yak tekhnolohiia pobudovy dialohu pratsivnyka sotsialnoi sfery z kliientom / L.A. Pietushkova // Naukovi zapysky NDU im. M. Hoholia. Psykholoho-pedahohichni nauky. – 2016. – № 1. – S. 64–69.

8. Rozenberg M. Yazyk zhizni. Nenasilstvennoe obshchenie / M. Rozenberg. – Sofiya, 2009. – 272 s.

9. Tyshchenko K. Vid simi do krainy. Yak navchytysia dolaty konflikty? / K. Tyshchenko [Elektronnyi resurs]. – Rezhym dostupu : <https://life.pravda.com.ua/society/2016/10/31/219591/>.

10. Tolstoy L.H. Ispoved / L.N. Tolstoy // Sobr. soch. : v 20-ti tomakh. – M., 1960 – 1965. – T. 16. – S. 47–58.

**Качмар Александра. Философские истоки концепции ненасильственного общения.** В статье освещены философские истоки ненасильственного общения. Обосновывается необходимость применения на практике концепции ненасильственного общения М.Б. Розенберга, проводится тщательное рассмотрение основных положений данного подхода. Сделан вывод о том, что ненасильственное общение помогает создать определенный уровень душевной связи между людьми, перейти от языка вражды к языку толерантности и любви.

**Ключевые слова:** общение, ахимса, насильственное общение, концепция ненасильственного общения, принципы ненасильственного общения.

**Kachmar Oleksandra. The philosophical origins of the concept of non-violent communication.** The paper studied the philosophical origins of nonviolent communication. The article proves the necessity of putting the concept of nonviolent communication by M. Rosenberg into practice and identifies the main items of this concept. It is concluded that the non-violent communication helps to create a certain level of spiritual connection between people, move from hate speech to the language of tolerance and love.

**Key words:** communication, ahimsa, violent communication, the concept of non-violent communication, principles of nonviolent communication.

УДК 1(091):791.43

Л 58

*Віра ЛІМОНЧЕНКО*

## **ФІЛЬМ «БАЛ» ЯК АЛЬТЕРНАТИВНИЙ ПІДРУЧНИК ІСТОРІЇ ХХ СТОЛІТТЯ**

*У статті засобами культурологічного та філософсько-антропологічного осмислення розглядається екзистенційний вимір історії ХХ ст., спираючись на фільм Е. Сколи «Бал». Альтернативність не в тому, що подається інший, ніж зазвичай зміст, а у способі говоріння, що породжує новий зміст: історія людини в її повсякденному перебігу життя. Цим самим долається як надмірна раціоналістичність, так і надмірна вербальність, і вводяться додаткові виміри входження у предмет.*

***Ключові слова:** приватизація історії, повсякденність, філософія кіномистецтва, філософія музики.*

**Постановка проблеми.** Сучасна система освіти перебуває у стані постійних трансформацій, і пошуки альтернативних шляхів вибудовування начального процесу є досить своєчасними. Альтернативність, про яку йде мова, не в тому, що подається інший, ніж зазвичай зміст, а у способі говоріння і у новому змісті, що виростає з цього способу: історія людини в її повсякденному перебігу життя з радісними і сумними переживаннями, жестами, рухами, залученістю до суспільних подій і відстороненістю від них. Цим самим долається як надмірна раціоналістичність, так і надмірна вербальність, і вводяться додаткові виміри входження у предмет.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Підхід до осмислення проблеми є реалізацією таких установок, що передбачають звернення до екзистенційних та повсякденних вимірів людського буття, які стосовно історії запропоновані «школою Анналів»

(М. Блок, Ж. Ле Гофф). У філософсько-антропологічному та культурологічному аспекті важливими є праці С. Хоружого, який зазначає приватизацію історії на противагу політизації приватності, та філософсько-історичні праці М.О. Бердяєва та М. Гайдеггера, для яких події життя «маленької» людини є первинним ви-током історичних подій.

**Мета статті** – засобами культурологічного та філософсько-антропологічного осмислення розглянути екзистенційний вимір історії ХХ ст., спираючись на фільм Е. Сколи «Бал».

**Вклад основного матеріалу дослідження.** Фільм заснований на виставі «Театру дю Кампаньоло», очолюваного Жан-Клодом Пеншена. У фільмі Сколи окремі інтермедії та музично-танцювальні номери, в яких використані різні соціально-кінематографічні міфи, свідчать про різні періоди в європейській історії упродовж майже п'ятидесяти років: від 1934 до 1983 р. Жодної репліки у фільмі немає (що не завадило його висунути на премію «Оскар» в номінації «Краща картина іноземною мовою»). У фільмі шість епізодів з минулого, які прийнято позначати так: 1936 – перемога «Народного фронту», 1940 – війна, 1944 – окупація і звільнення, 1946 – колоніальні війни 1950-х рр., Jazz de Paris, 1956 – батьки і діти, 1968 – Сорбонна на барикадах. Епізоди обрамлені прологом і епілогом, що належать до 1983 р.

У Пролозі надана точка сучасності і простір дії – дискотечна зала, невеличка кав'ярня у підвальному приміщенні. Цей факт може не мати ніякого значення, але усі герої спускаються сходами вниз, і вікна закриті – природне світло усунуте, а включене штучне. Цим відразу дія перенесена у приватний, прихований від зовнішнього відкритого простору вимір. Перше, що ми бачимо, – дискотечна дзеркальна куля, яка знов-таки може сприйматись як побутова деталь, але це можна розуміти і як нагадування про завдання мистецтва: бути певним дзеркалом усього, що відбувається. Це дзеркало незвичної форми, воно розбите на десятки шматочків. Форма дзеркала задає форму фільму: велика історія країни, розбита на мозаїку міні-історій, коротких блискучих штрихів. І це цілком відповідає розумінню історії у ХХ ст. С.С. Хоружий говорить про приватизацію історії на противагу попередньому періоду [3, с. 67].



Якщо для шекспірових часів увесь світ – театр, то Європа ХХ ст. дещо «понижує планку» і весь світ починає танцювати: в цьому можна побачити і характерну для ХХ ст. зростаючу увагу до тілесної пластичності, відновлення язичницьких елементів світосприйняття, і усунення відстороненої штучності сцени, коли сценою стає саме життя людини, яку найчастіше ми називаємо маленькою, тобто її ім'я не входить до літописів і підручників історії. Можна побачити і наступ масової культури, усунення аристократичної елітарності – аристократи самі приходять сюди, виразна парочка з епізоду 1936 р. з'являється тут не випадково, і не вони задають правила гри, їхні слабкість і несамодостатність, навіть комічність, очевидні. Можна би услід за М. Гайдеггером говорити про *das Man*, тим більше В. Бібіхін перекладає це поняття як «Люди», викликаючи докори, хоча саме такий переклад зберігає смисловий стрижень. Правда, ці Люди при своїй повсякденності мають кожен своє лице, тобто не просто обличчя, а власний пластичний образ, що складається з осанки, рухів, одягу, поглядів і який ніколи не можна цілісно описати, можна сказати: «Подивись».

Їх можна спробувати схопити у деякій типології ролей-масок – робітники, дрібні буржуа, професор, ділова жінка, аристократи, сутенери і фашисти, хіпі та старі діви, німецький офіцер, колабораціоніст, інвалід, солдат, можна говорити про психологічні типи – сором'язлива короткозора жінка, з якою ніхто не танцює, кокетки-бабетти, прогресивна дама, яка надіне червоні обтягуючі штанці, колір яких перегукується з прапором епізоду «1936», у наступному епізоді з'являється червона пряжа, яку розпускають на нитки – соціалістичні симпатії замінюються піднесенням французького духу.

Особлива об'ємність виникає при зверненні до музичного строю фільму. Мелодії, які звучать в Пролозі, задають загальний тон. Слова з пісень, що звучать, можуть сприйматися як епіграфи до подій. Причому виникає характерна двозначність – любовний ліричний текст явно прочитується і як спогад та осмислення всього попереднього життя. Слова можуть бути віднесені не тільки до коханих, але і до життя як такого.

Отже, особливий вимір фільму – музично-звукова історія ХХ ст. Зрозуміло, що ХХ ст. не представлено у всій музичній

повноті: задіяні популярні музичні ритми, починаючи з 30-х рр. Але інтонаційна історія ХХ ст. явлена досить виразно, що надає історичному та культурологічному сприйманню той вимір, що не передається розмовно у слові, але вводить у специфічний стан вольової та ритмічної напруги. Час відображено за рахунок зміни музичних стилів. Музика грає одну з головних ролей у фільмі – не «відіграє», а саме грає. З її допомогою яскраво засвідчені демократично-соціалістичні симпатії, показано витіснення французів зовсім іншими націями і расами. Початок витіснення режисер показав дуже наочно: французькі пісні змінюються спочатку німецькими, потім англійськими (жорстка німецька окупація змінюється м'якою американською), живий оркестр витіснений транзистором, на авансцені історії (спочатку дуже боязко, в пасивному стані) з'являються вихідці з колоній. Хореографічна мова кожного персонажа виразна і відмінна від інших. Музика, ритми, танець грають у цій кінострічці і сюжетну, і інформативну роль – історія Франції, і ширше – Європи – протанцьовується, чим і засвідчена приватизація історії.

Принцип використання музики можна прослідкувати на прикладі першої музичної композиції «J'attendrai» – «Я буду чекати», яка сприймається багатьма як одна з характерних представників *французького шансону*, але є адаптацією *італійської* пісні «Топераі» – «Ти повернешся», написаної Діно Олів'єрі під враженням арії Мадам Баттерфляй з опери Пуччіні. За 70 років мелодія побувала у репертуарі багатьох виконавців, згадування яких відтворює тяглість ХХ ст. – Тіно Россі, Жан Саблон, Жозефіна Бейкер, Люсьєн Деліль, Шарль Азнавур, Амелі Бент, Даліда, Рафаела Карра, оркестри Поля Морія та Франса Пурселя. Пісню 30-х рр. у 1976 році Даліда виконала на новий манер – у стилі диско, який входив у моду саме в той період. Тобто можна побачити, що у фільмі звучать ті музичні композиції, які стали наскрізними для ХХ ст., ув'язуючи окремі події у взаємозв'язаний потік.

Ще одна риса – лірично-інтимні мотиви наповнені додатковим змістом повернення часу, пам'яті життя, що невпинно відходить, але повертається. Це виразно помітно у другому музичному номері «Et maintenant» – «А тепер». Французька пісня 1964 року, написана й виконана Жільбером Беко, у якій ліричний текст

звучить як спогад про час людського життя: *Час проходить і тікає сумно стукаючи В моєму серці, якому так важко ... А тепер що я буду робити З усім цим часом мого життя ...* Особливо об'ємно збіг руху часу й інтимних переживань проглядаються у пісні «Les plaisirs demodes», яку виконує Шарль Азнавур, у якій надана основна інтонація фільму – ввести до виміру сучасної дискотеки з її психоделічним світлом та варварськими ритмами «застарілі радощі» людської відкритості.

Так, у пролозі фільму задана програма: давай відкриємо радості, що застаріли, згадаємо історію у ритмі музики, протанцюємо події нашого життя, повернемося у своє життя з мандрів загальної історії. Пристрасті історії й пристрасті окремої людини узгоджені між собою не так, що людина включена в історію і є виконавцем, але у дусі неоісторизму М. Гайдеггера, як це подає Е. Соловйов «Гегель уявляв собі одиничного індивіда як персонажа у всесвітньо-історичній драмі (ще точніше, у романі-епопеї, що оповідає про героїчно-переможне життя абсолютного духу). Для Гайдеггера ж драмою (трагіко-драматичною структурою) є життя кожного одиничного індивіда, незалежно від того, чи вносить він якусь лепту у всесвітньо-історичний рух» [1, с. 361]. Словами Гайдеггера це Так: «Dasein – історичне і не вичерпується констатацією того факту, що людина являє собою більш-менш важливий “атом” у передавальному механізмі світової історії. Dasein – стверджуємо ми – є первинно історичним. <...> Можна сказати, що вульгарне поняття “всесвітньої історії” виникає саме з орієнтації на вторинну історію і з нерозуміння її похідного характеру» [1, с. 357]. У перекладі В. Бібіхіна це звучить трохи по-іншому [2, с. 381].

Справжня реальність переживання звучить у ритмах циганського танго «Jalousie» – «Ревнощі» Якоба Гаде. Данець зміг передати у цій мелодії південну пристрасть, і не випадково, що танго «Ревнощі» слухають у всіх країнах світу як автентичну циганську музику. Первинно-справжню реальність переживання й присутності часу, який відійшов, повертає музика і кожний з епізодів містить свою «живу воду». Епізод «1936» наповнений попуррі з народних танцювальних мелодій – польок, вальсів-мюзет, танцю «ява». У епізоді «1940» звучить знаменита «Lili Marleen» у виконанні Лале Андерсен, яка була першим виконавцем цієї пісні,

пізніше її співали й інші, найбільш відомим є виконання Марлен Дітріх. Слова пісні з'явилися у роки Першої світової війни і мали назву «Пісня молодого солдата на варті», пізніше вже у вигляді пісні назва змінилася на «Дівчина під ліхтарем», але у пам'ять вона увійшла як «Lili Marleen». Пісня була популярна серед солдат з обох боків, що також є дуже показовим – музика об'єднує, створюючи спільний простір переживання. Пісня, що стала майже символом гітлерівської навали, мала непросту історію. Зазвучала вона як маршева у 1939 р. 18 серпня 1941 р. запис передала окупаційна німецька радіостанція «Солдатське радіо Белграда». Радіо використовувало платівку, яку його співробітники розшукали у віденському магазині. Пісня згодом була знята з ефіру на вимогу відомства Геббельса як «занепадницька і депресивна». Лалі Андерсен за «ненімецьку поведінку» отримала направлення в концтабір, і лише повідомлення ВВС про це врятувало її. Співачка була оголошена національним надбанням Німеччини, її приймав Гітлер, але раптом стали відомими її зв'язки з єврейськими антифашистами у Швейцарії, і пісня знову була заборонена. Проте на радіо почали приходити безліч листів від солдат з усіх фронтів з проханням повернути пісню; до цих прохань приєднався і генерал Ервін Роммель, який просив передавати пісню регулярно. Це було виконано, і відтоді «Солдатське радіо Белграда» передавало пісню щодня о 21:55, перед відбоєм. Пісня стала неймовірно популярною у німецькій армії. Після війни виконання «Lili Marleen» було офіційно заборонено в Німеччині, а Андерсен намагалася накласти на себе руки. Так саме лірична пісня стала виразником солдатських настроїв, і цікаво, що з боку Радянського Союзу можна згадати відповідно «Синенький платочек», який написаний як відповідь на «Lili Marleen» (фільм «Под грохот канонад: "Синій платочек" против "Лили Марлен"»). Уже в 1941 р. пісня стала популярною серед англійських солдат у Африці, що викликало незадоволення командування. У відповідь на закиди, що солдати співають пісню німецькою мовою, останні запропонували перекласти її англійською, що і було зроблено в травні 1943 р. Пісня була перекладена на 48 мов, включаючи іврит та латину. У художньому фільмі «Нюрнберзький процес» (1961 р., реж. Стенлі Крамер) в одному з епізодів в барі звучить пісня «Lili Marleen», показово, що в цьому фільмі актриса Марлен

Дітріх, яка виконує роль вдови німецького генерала, перекладає слова пісні літньому судді, який супроводжує її. Атмосферу німецької присутності у Франції доповнює пісня Лале Андерсен «Piloten», у якій перемішані маршева бадьорість й розв'язність сп'янілих чоловіків.

Іронічно звучить композиція «Nous irons pendre notre linge sur la ligne Siegfried», переклад звучить десь так: ми будемо сушити наш одяг на лінії Зигфріда. Лінія Зигфріда – це лінія укріплення, побудованих німцями у 1930 році у передній частині лінії Мажино, але не менше асоціацій пов'язано з германською міфологією. Джиммі Кеннеді й Майкл Карр створили мелодію і пісню, глузливо наслідуючи ритм німецької військової музики, яка супроводжує парад військ, що йдуть гусячим кроком. Після написання французького тексту успіх був негайним – і англійські, і французькі солдати радісно співали цю пісню на фронті.

Епізод «1944 рік» відкривається піснею Мориса Шевальє «Fleur de Paris» – «Аромат Парижа», цим усувається присутність ворога й війни, знов звучать народні побутові мелодії «Ah! Les Fraises Et Les Framboises»: на шляху до Монмартру у Парижі я зустрів трьох дівчат. Ах суниця й малина тощо. Повернення до звичайних радощів мирного життя звучить народними французькими мелодіями.

Новизна ситуації, яку подає епізод «1946», пов'язана з новими ритмами – показовою є джазова композиція Глена Міллера 1940 р. «In the mood» («У настрої»), яка разом з «Chattanooga Choo-Choo» стали першими зразками танцю, який надалі отримує назву джайву. У Радянському Союзі «Chattanooga Choo-Choo» стала своєрідним гімном стиляг, у ній відчувався аромат свободи й відкритості. Пізніше, вже у 70 рр. у спектаклі А. Васильєва «Дорога на Чаттанугу» за п'єсою В. Славкіна звучить вираз, що пряму відсилає до фільму «Бал»: «Мене б зараз запитали, чого я хочу. Ну, таке саме фантастичне, якщо б можна було ... Ось так примоститися десь між двох нот, ну, наприклад, в композиції Дюка Еллінгтона “Настрій індиго”. Прилаштуватися так, пригрітися – і нічого не треба. До кінця життя – нічого не треба». Не могла не прозвучати Едіт Піаф – пісня «La Vie en rose» («Життя у рожевому кольорі»). Крім Піаф, пісню виконували Марлен Дітріх, Мірей Матьє, Патрісія Каас, Іггі Поп, Мадонна і багато ін-

ших популярних вокалістів. Пам'ять про минуле життя завжди постає крізь рожеві окуляри.

Повернення з відстороненої загальності політичної історії до повноти власного життя чулося як джаз, блюз, які озвучують 50-ті рр. У фільмі з мелодіями «Harlem Nocturne», «Shuffle blues», «Top Hat», «Voogie blues» приходить американська домінанта, у якій до європейського музичного ладу міцно примішується і латиноамериканська музика, і негритянська. Європа стає іншою. Це продовжено і у епізоді «1956», наповненому іспанськими, латиноамериканськими та негритянськими ритмами. Це композиції «Si tu vas a Rio» (Повернення у Ріо) Даріо Морено, «Hernando's hideway» (відома як Кумпарсита), «El Negro Zumbon» (відому по фільму «Анна», де її виконує Сільвія Маньяні, пізніше Дж. Торнаторе вводить ці кадри у фільм ностальгічного характеру «Кіно-театр Парадізо»). Прихід нових музичних ритмів, до яких деякою мірою можна віднести слова з пісні Шарля Азнавура – «варварські ритми», не був би відчутним без «Tutti Frutti» – класики рок-н-ролла у виконанні Елвіса Преслі – та «Only you», пісні групи «The Platters».

«1968 рік» не сприймається без «Michelle» групи «Бітлз» та Марсельези, яка звучить у виконанні джазового скрипаля Стефана Граппеллі та гітариста Джанго Рейнхардта, які здійснюють варіант накладання історії та музики, що звучить як приватизація історії, переведення політичної історії у вимір особистісно-інтимного буденного життя.

Фінал поданий піснею Шарля Трене «Que reste-t'il de nos amours?» (Що лишається нам від нашої любові?), слова якою знов-таки слід навести: *Сегодня вечером ветер, что стучит в мою дверь, Говорит мне об умершей любви Перед угасающим огнём. Сегодняшний вечер – это осенняя песня В озябшем доме, И я думаю о далёких днях... Что остаётся от нашей любви? Что остаётся от прекрасных дней? Фотография, старая фотография Моей юности.* З поверненням у дискові 70-ті фільм закінчується і на стінах бару залишаються фотографії минулого.

**Висновки.** Як бачимо, звернення до музичної пам'яті глядачів, кіноспогадів про конкретних акторів, улюбленців публіки і екранних символів певної епохи (Жан Габен, «Джинджер і Фред» – танцювальний дует Фреда Астера і Джинджер Роджерс, пам'ять

про яких надихнула на оригінальний архітектурний задум танцюючого будинку у Празі, інтелігентна дама у синьому а ля Симона Синьоре, «комісар Мегре», дівчина з вогняно-рудим волоссям «Елізабет Тейлор» тощо) розгортає історію ХХ ст. у вимірі безпосереднього відчуття її. Алюзійність – художній принцип «Балу», зверненого насамперед до уявлень і вражень про ті чи ті часи. Щоб відчути епоху, слід слухати музику цього часу.

### Література

1. Соловьев Э. Судьбическая историософия М. Хайдеггера / Э. Соловьев // Соловьев Э. Прошлое трактует нас / Э. Соловьев. – М. : Политиздат, 1991. – С. 346–492.
2. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. В.В. Бибихин]. – СПб. : Наука, 2003. – 450 с.
3. Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии / С.С. Хоружий. – М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. – 408 с.

### References

1. Solov'ev E. Sud'bicheskaya istoriosofiya M. Khajdeggera (*Destinational philosophy of history of M. Hajdegger*), Proshloe traktuet nas (*Past treats us*), Moscow, Politizdat, 1991, pp. 346–492.
2. Khaydegger M. Bytie i vremya (*Being and Time*), St. Petersburg, Nauka, 2003, 450 p.
3. Khoruzhiy S.S. Oчерki sinergiynoy antropologii (*Essays synergetic anthropology*), Moscow, Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2005, 408 p.

**Лимонченко Вера.** Фільм «Бал» как альтернативный учебник истории ХХ столетия. В статье средствами культурологического и философско-антропологического осмысления реконструируется экзистенциальное измерение истории ХХ века, опираясь на фильм Э. Сколы «Бал». Альтернативность не в том, что подается иное, чем обычно содержание, но в способе говорения и в вырастающем из этого образа новом смысле: история человека в повседневном течении жизни. Тем самым преодолевается как чрезмерная рационалистичность, так и чрезмерная вербальность, и вводятся дополнительные измерения вхождения в предмет.

**Ключевые слова:** приватизация истории, повседневность, философия киноискусства, философия музыки.

**Limonchenko Vira. «Le Bal» movie as an alternative school-book of the XX century history.** The article, by the means of cultural and philosophical-anthropological reflection, considers an existential dimension of the history of the twentieth century, basing on the E. Scola's film «Le Bal». Alternative is brought not with other than the usual sense, but in a manner of speaking, creating new content: the history of man in his daily course of life. Thereby overcome excessive rationalism and excessive verbalism, and put extra dimensions of the entering the subject.

**Key words:** privatization of history, everyday life, philosophy, cinema, philosophy of music.



Олександр ТКАЧЕНКО,  
Олександр ГОЛУБЄВ

## СЕНС ЛЮДСЬКОГО ЖИТТЯ В КОНТЕКСТІ ПРОБЛЕМИ ІДЕАЛЬНОГО

*«Есть вопросы, которые сильнее времени:  
к ним неприменим критерий новизны или устарелости;  
есть вопросы, которые становятся перед нашим сознанием  
с неустранимой необходимостью, пока течет сама жизнь»*

*М.М. Рубинштейн*

*«Смысл жизни – есть ли он в действительности или  
его нет – должен мыслиться во всяком случае,  
как некое вечное начало»*

*С. Франк*

*У статті акцентується увага на Божественній сутності ідеального, нерозривно пов'язаного з особистістю, неповторність якої полягає в тому, що вона виступає як індивідуально виражене всезагальне. У цьому контексті сенс життя розуміється як прагнення людини через творчість піднятися над матеріальним, плінним, смертним до вічного; серед земних пристрастей відшукувати щастя і спокій в Богові; духовно поєднатись з Ним.*

**Ключові слова:** *всезагальне, дух, душа, ідеальне, людина, сенс життя, особистість, творчість.*

**Постановка проблеми.** Не випадково запропоновані матеріали починаються епіграфом, у якому наголошується на позачасовій сутності «вищих» цінностей, сенсів, ідеалів та їхній ролі в людському житті й майбутньому будь-якого суспільства.

По-перше, це безпосередньо стосується понять «ідеальне» і «сенс життя», які своєю онтологічною наповненістю виражають

не тільки особистість та її середовище, але виходять за межі земного життя. При цьому, не протиставляючи земне і небесне, людське і Божественне, матеріальне і духовне, а утримуючи ці протилежності в єдності.

По-друге, це особливо стає актуальним у сучасній цивілізаційній ситуації, коли «духовне життя щоразу більше спрощується, живі людські пориви, щирість, чутливість або вмирають, або перетворюються на дикі, вульгарні, примітивні пристрасті, жива людська душа стає середовищем комбінаторно-обчислювальної діяльності» [5, с. 8].

Водночас, мовиться про особисту позицію авторів статті – позицію *обережного і відповідального відношення* до спроб неприйняття сучасним секуляризованим суспільством абсолютних моральних, релігійних образів дійсності як архаїчних типів мислення тому, що вони суперечать «примхам» сучасного життя (і, якщо вони не підлаштовуються під ці нові реалії – проголошуються причиною багатьох сучасних проблем); до «принципової відмови» заглиблюватись у потаємні метафізичні питання; до сумнівів стосовно того, що життя, раз воно страждальне і абсурдне, гріховне і тимчасове, є безглуздом. Така позиція яскраво виражена в Еклезіасті, написаній Соломоном в останні роки його царювання: «Суета<sup>1</sup> сует, сказав Еклезіаст, суета сует, – усе суета! Яка користь людині в усім її труді, який вона робить під сонцем?» [Екл. 1]. Але наперед зазначимо, що головною ідеєю Еклезіасту є відношення мудрого до світу. Прагнення піднятися вище над земним до вічного та незмінного, серед земних пристрастей відшукувати щастя і спокій в Бозі, *духовне єднання* з Ним – ось істинний сенс земного життя мудрого.

Звернення до проблеми ідеального уможливорює охопити повноту питання про сенс людського життя і актуалізувати його обговорення представниками російської релігійної філософії першої половини ХХ ст. (Вл. Соловйов, С. Франк, М. Бердяєв, П. Фло-

---

<sup>1</sup> Слово *гавель* (важке для однозначного перекладу), традиційно перекладається українською мовою як «суета», «марнота», означає у буквальному розумінні цього слова пар, який з'являючись при диханні, миттєво зникає, і, в переносному значенні, – все даремне, тлінне, марне.

ренський, С. Булгаков, Б. Вишеславцев та ін.), які обґрунтовували божественну сутність ідеального.

У цьому контексті серед *останніх досліджень* хотілось би виділити статтю Є. Альохіної [1], у якій актуалізується релігійний підхід до проблеми сенсу життя: ствердження духовних основ всесвіту, унікальності, абсолютної цінності життя, його божественного першопочатку і вищого призначення людини. «Змінюючи і перетворюючи світ, людина пізнає єдність світу з Творцем, і в цьому самоусвідомленні повинна вчитися свobodному самообмеженню і відповідальності» [1].

Обговоренню проблеми ідеального були присвячені Міжнародні людинознавчі читання «Людина. Гуманізм. Ідеальне» (Дрогобич, жовтень 2016 р.). У контексті нашої проблеми важливим був виступ В. Петрушенка «Дух – це ідеальне? Ідеальне – це дух?», де зроблено наголос на єдиній сутності ідеального, хоча при бажанні цей феномен можна «розібрати» на «частини» відповідно до наших мисленнєвих можливостей. І ця одна сутність, на думку Віктора Леонтіївича, найбільш повно виражається словом «дух». «Чому дух? Передовсім тому, що це поняття охоплює всі названі три форми реальності ідеального: дух – це не матерія, дух – це те, що – якщо він існує з такими якостями, які ми йому приписуємо, – пронизує все існуюче, і дух – це те, завдяки чому стають можливими наша свідомість, наше мислення і наше розуміння... Потрібно визнати, що *дух і є тим, завдяки чому ми можемо бути тим (або, якщо бажаєте, тими), хто ми є*» (курсив – О.Т.) [6].

Підтримуючи цю ідею, пригадаємо роздуми М.О. Бердяєва щодо проблеми духу і спробуємо утримати їх як стрижень у запропонованих матеріалах: «*властивості духу – свобода, сенс, творча активність, цілісність, любов, цінність, звернення до вищого божественного світу та єднання з ним*» [2, с. 379].

А Людмила Облова як завжди поетично й змістовно зрозуміла всю глибину питання: «грамотне розуміння “ідеального” в тому, що воно – хранитель “об’єктивного” та “суб’єктивного” на “своїх” місцях, з визнанням їх “вірності” (однорідності) і *обов’язковим єднанням* (курсив – О.Т.) після розбіжностей» [6].

**Мета** статті – акцентувати увагу на практичному аспекті, що пов’язаний з проблемою ідеального, тобто на важливості розуміти для чого людина прийшла у цей світ і яке її майбутнє. «Не-

минуче постає перед нами вічно нове, невмируще, – доки продовжується життя і не втрачена здатність розмірковувати, – запитання про те, для чого все це, де сенс життя, що дійсно є потрібним і важливим, і що непотрібним та ілюзорним... Це питання обов'язково має охопити найбільше філософських проблем, послідовно переходячи до проблем усього світу» [7].

Власне *ідеальне як всезагальне* є тим твердим підґрунтям, яке осяює і зігріває життя світлою радістю і любов'ю. «Будь-яка справа, якою займається людина, певною мірою залежить від людини, її життя, її духовної природи; сенс людського життя в будь-якому разі має бути чимось, що служить єдиною, незмінною, абсолютно-непохитною основою людського буття» [8].

**Основний матеріал.** Проблема ідеального, як і питання про сенс життя, на наш погляд, виникає з моменту становлення особистості, з того часу, коли людина починає усвідомлювати саму себе, свої межі та безмежжя і глибини навколишнього буття. Потенційно присутнє в людині ідеальне «спалахує» і осяює людську душу в *якісно новому, особистісно-людському початку*. «Стоючи над безоднею, людина ставить запитання, вимагає звільнення і спасіння. Усвідомлюючи свої межі, вона ставить перед собою вищі цілі, пізнає абсолютність в глибинах самосвідомості і в ясності трансцендентного світу» [9, с. 32].

Немає необхідності наголошувати, наскільки важливими були і залишаються спроби теоретично наблизитися до розуміння феномену ідеального, хоча в історії філософії сформувалася традиція, представники якої переконані в тому, що досягнути цього не можливо і, особливо, за допомогою розсудку, а деякі богослови категорично стверджують, що коли душевний говорить про духовне, то він обов'язково профанує духовне, зводячи його на інший, нижчий рівень. Також, на жаль, як часто буває з такими фундаментальними категоріями, «ідеальне» в науковій і буденній свідомості втрачає свій предмет, силу (наприклад, поняття «ідеального» розуміється як простий синонім інших явищ; зведення ідеального до простої суми «психічних станів окремого індивіда»).

Характерно, що в історії філософії не так багато було конкретних досліджень ідеального, як цього можна було б очікувати, але опосередковано жодне з філософських учень не могло оми-

нути його навіть тоді, коли воно свідомо не називалося. Це, на думку Е. Ільєнкова, було обумовлено необхідністю зрозуміти діалектичний зв'язок між індивідуальним, всезагальним і необхідним, «і в силу цього об'єктивними формами знання і пізнання людиною незалежно від існуючої дійсності (як би остання пізніше не тлумачилась – як природа або як Абсолютна Ідея, як матерія або як божественне мислення)» [4].

Ми схильні, слідуючи за Платоном<sup>2</sup> і уникаючи його дуалізм, який критично оцінював не тільки його учень – Аристотель, але і деякі християнські мислителі, називати цю особливу реальність ідеальним буттям і, залишаючись в межах релігійно-філософської традиції – *Божественною*<sup>3</sup>. На наш погляд, це дає змогу наблизитися до розуміння категорії «ідеального» в її всезагальній сутності, а не через актуалізацію його особливих різновидів. Йдеться про ідеальні форми як вічні і необхідні основи буття, оскільки в них знаходять вираження суттєві моменти самої діяльності через її предмет і умови.

В тій мірі, в якій людина опановує цими умовами, вона наближається до ідеального. Але наближається тому, що, по своїй суті, є ідеальною, співмірною з ідеальним. Тільки подібне може зустрітись з подібним. «Дух є божественним елементом в людині, але він неможливий без людського елемента й діє в поєднанні з ним» [2, с. 383].

Отже проблема ідеального нерозривно пов'язана з проблемою людської індивідуальності, з проблемою особистості, неповторність якої полягає в тому, що вона виступає як індивідуально

---

<sup>2</sup> На думку багатьох дослідників (наприклад, Уайтхеда), всю історію європейської філософії можна розглядати як коментарі до діалогів Платона і особливо до «Тімея». А Е.В. Ільєнков наголошував, що витoki поняття «ідеального» лежать в працях Платона, з якого починається традиція розуміння світу ідей як незмінного, вічного і внутрішньо організованого світу «законів, правил і схем, відповідно до яких здійснюється психічна діяльність окремої людини, «індивідуальної душі», як певної особливої, надприродної реальності і надприродної «об'єктивної реальності», яка протистоїть кожній конкретній особі і владно вказуючи останній спосіб її поведінки в конкретних ситуаціях» [4].

<sup>3</sup> Власне релігійна складова вчення зумовила постійне відродження інтересу до Платона в європейській думці аж до наших днів.

виражене *всезагальне*. І вище завдання людини – збирання всесвіту в ідеї, у дійсності (В. Соловйов).

Запропоновані роздуми про ідеальне виводять нас на два фундаментальні виміри сенсу життя: відношення людини до всього тлінного, смертного, тимчасового, здатність людини до творчості. Щодо першого, ще раз наголосимо, що прагнення піднестися вище над земним до вічного і незмінного та серед земних пристрастей відшукувати щастя і спокій в Богові, *духовного єднання* з Ним – ось істинний сенс земного життя. Вічність, яка наповнює життя сенсом є онтологічною природою людини, вона завжди готова нас прийняти, і тільки від нас, від нашої духовної енергії залежить ця зустріч – ідеального та реального, Божественного та земного.

Йдеться про шлях *перемоги*<sup>4</sup>, *зусилля* особистісного свободного і відповідального духу<sup>5</sup>. І це не метафора, а правда. Це – шлях внутрішнього життя, яке ми маємо невпинно шукати, а, втративши знову відшукувати і виборювати. «Адже людський дух за своєю сутністю є самостійним творчим центром; центром любові і споглядання, совісною волею; суб'єктом права; споглядальним художником; віруючим серцем; Божим слугою. В цьому істинна природа духовності, в цьому покликання та гідність людини» [3, с. 105].

Ідеальне та реальне збігається тільки в такому житті, яке цілковито все охоплює, цінному в кожній хвилині, яка проминає, любленому так само в успіху, як і в змаганні з противенствами. Тільки в такому житті людина зазнає найглибшого заспокоєння своїх метафізичних сумнівів, бачачи і відчуваючи щогодини благословенний сенс великої і таємничої дійсності, серед якої вона є не блукачем, не втомленим шукачем скарбів, а творцем і співучасником процесів її розвитку. Тоді постає найглибша любов буття (М. Кушнір).

Ідеальне повідомляє людині вищу гідність, вищу якість її існування, внутрішню незалежність і єдність.

---

<sup>4</sup> Наприклад, згідно з ученням святого Сілуана Афонського, духовний шлях людини складається з трьох етапів: отримання благодаті, її втрати і повернення через подвиг смирення.

<sup>5</sup> Розмежовуючи свободу і відповідальність, ми тільки робимо наголос на значущості цих двох екзистенціалів, усвідомлюючи їх єдність. Істинна свобода – це і є відповідальність.

### Література

1. Алёхина Е.В. Космологический аспект смысла жизни в русской религиозной философии (конец XIX – первая половина XX века) [Электронный ресурс] / Е.В. Алёхина // NB: Философские исследования. – 2013. – № 6. – С. 545–589. – Режим доступа : [http://e-notabene.ru/fr/article\\_624.html](http://e-notabene.ru/fr/article_624.html).
2. Бердяев Н.А. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности / Николай Александрович Бердяев. – М. : Республика, 1994. – 684 с. – (Философия свободного духа).
3. Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта / Иван Ильин // Ильин И.О. Основы христианской культуры / Иван Ильин. – М. : Эксмо, 2011. – С. 63–704. – (Великая отечественная литература).
4. Ильенков Э.В. Дialeктика идеального / Э.В. Ильенков [Электронный ресурс] // «Логос». – 1 (2009). – С. 6–62. – Режим доступа : <http://caute.ru/iljenkov/texts/dialideal.html>.
5. Лимонченко В.В. Опыт философской аналитики антропологического дискурса в Православии : монография / Вера Владимировна Лимонченко. – Дрогобич : Видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2014. – 482 с.
6. Людина. Гуманізм. Ідеальне : матеріали 28-х Міжнародних людинознавчих філософських читань (Дрогобич, 2016 р.) / ред. колегія: В.С. Возняк (головний редактор), В.В. Лімонченко. – Дрогобич : Видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2016. – 326 с.
7. Рубинштейн М.М. О смысле жизни. Труды по философии ценности, теории образования и университетскому вопросу. Том 1 / М.М. Рубинштейн [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.prognosis.ru/lib/Rubinstein1.pdf>.
8. Франк С.Л. Смысл жизни [Электронный ресурс] / С.Л. Франк // Интернет-портал «Азбука веры» (православная энциклопедия). – Режим доступа : [https://azbyka.ru/otechnik/Semen\\_Frank/smysl-zhizni](https://azbyka.ru/otechnik/Semen_Frank/smysl-zhizni).
9. Ясперс К. Смысл и назначение истории : пер. с нем. / К. Ясперс. – М. : Политиздат, 1991. – 527 с. – (Мыслители XX в.).

### References

1. Alekhina E.V. Kosmologicheskii aspekt smysla zhizni v russkoy religioznoy filosofii (konets XIX – pervaya polovina XX veka) [Elektronnyy resurs] / E.V. Alekhina // NB: Filosofskie issledovaniya. – 2013. – № 6. – S. 545–589. – Rezhim dostupa : [http://e-nota-bene.ru/fr/article\\_624.html](http://e-nota-bene.ru/fr/article_624.html).

2. Berdyaev N.A. Dukh i realnost. Osnovy bogochelovecheskoy dukhovnosti / Nikolay Aleksandrovich Berdyaev. – М. : Respublika, 1994. – 684 s. – (Filosofiya svobodnogo dukha).

3. Ilin I.A. Aksiomy religioznogo opyta / Ivan Ilin // Ilin I.O. Osnovy khristianskoy kultury / Ivan Ilin. – М. : Eksmo, 2011. – S. 63–704. – (Velikaya otechestvennaya literatura).

4. Ilenkov E.V. Dialektika idealnogo / E.V. Ilenkov [Elektronnyy resurs] // «Logos». – 1 (2009). – С. 6–62. – Rezhim dostupa : <http://caute.ru/ilyenkov/texts/dialideal.html>.

5. Limonchenko V.V. Opyt filosofskoy analitiki antropologicheskogo diskursa v Pravoslavii : monografiya / Vera Vladimirovna Limonchenko. – Drohobych : Vydavnychiy viddil Drohobytskoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka, 2014. – 482 s.

6. Liudyna. Humanizm. Idealne : materialy 28- kh Mizhnarodnykh liudynoznavchykh filosofskykh chytan (Drohobych, 2016 r.) / red. kolehiia: V.S. Vozniak (holovnyi redaktor), V.V. Limonchenko. – Drohobych : Vydavnychiy viddil Drohobytskoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka, 2016. – 326 s.

7. Rubinshteyn M.M. O smysle zhizni. Trudy po filosofii tsennosti, teorii obrazovaniya i universitetskomyu voprosu. Tom 1 / M.M. Rubinshteyn [Elektronnyy resurs]. – Rezhim dostupa : <http://www.prognosis.ru/lib/Rubinstein1.pdf>.

8. Frank S.L. Smysl zhizni [Elektronnyy resurs] / S.L. Frank // Internet-portal «Azbyka very» (pravoslavnaya entsiklopediya). – Rezhim dostupa : [https://azbyka.ru/otechnik/Semen\\_Frank/smysl-zhizni](https://azbyka.ru/otechnik/Semen_Frank/smysl-zhizni).

9. Yaspers K. Smysl i naznachenie istorii : per. s nem. / K. Yaspers. – М. : Politizdat, 1991. – 527 s. – (Mysliteli XX v.).

**Ткаченко Александр, Голубев Александр. Смысл человеческой жизни в контексте проблемы идеального.** В статье акцентируется внимание на Божественной сущности идеального, неразрывно связанного с личностью, неповторимость которой состоит в том, что она выступает как индивидуально выраженное всеобщее. В этом контексте смысл жизни понимается как стремление человека через творчество возвыситься над материальным, изменчивым, смертным к вечному; среди земных страстей отыскивать счастье и покой в Боге; духовно воссоединиться с Ним.

**Ключевые слова:** всеобщее, дух, душа, идеальное, человек, смысл жизни, личность, творчество.



**Tkachenko Olexandr, Golubev Oleksandr. The essence of human life in the context of the problem of the ideal.** The article focuses attention on the Divine essence of the ideal, which has an unresolved connection with the person, the uniqueness of which lies in the fact that he acts as an individually-expressed universal. In this context, the essence of life is understood as the desire of a man to rise above the material, the changeable, the mortal to the eternal through creativity; to seek happiness and peace in God among the earthly passions; to reunite spiritually with Him.

**Key words:** universal, spirit, soul, ideal, man, meaning of life, personality, creativity.

УДК 130. 3: 316.74:2  
Б 75

*Валентина БОДАК*

**САКРАЛІЗАЦІЯ В ЧАСІ І ПРОСТОРІ  
ОСОБИСТІСНОГО ТА СУСПІЛЬНОГО БУТТЯ:  
ПРИЧИНИ, НАСЛІДКИ, ПЕРСПЕКТИВИ**

*У статті виявлено й обґрунтовано причини, наслідки та перспективи феномену сакралізації культури в часі і просторі особистісного та суспільного буття; з'ясовано сутність і зв'язок понять «релігійна культура», «сакральне», «мирське»; встановлено, як об'єктивується процес сакралізації у культурі, часі і просторі особистісного та суспільного буття; визначено перспективи цього процесу.*

***Ключові слова:** особистісне буття, суспільне буття, свідомість, релігія, культура, сакральне, мирське, сакралізація.*

**Постановка проблеми.** Процеси секуляризації стали особливо помітними з епохи Нового часу і згодом набули подальшого розвитку головню через розвиток науки, формування альтернативних релігійних картин світу, розвиток світської культури. Однак релігійна культура залишається в загальному універсумі культури самостійним і повноцінним явищем в основному з трьох причин: антропологічних і онтологічних вимог людської природи; широкого функціонального діапазону релігії; потреби соціуму мати структуру, яка виконувала б смислоутворювальну, легітимізуючу, інтегрувальну та виховну функції.

Релігійна культура є сукупністю духовної і предметної соціальної діяльності, а також її результатів, які склалися й існують у суспільстві під світоглядним впливом релігії. Релігія в системі соціально-гуманітарного знання визначається (водночас з філософським) як один з основних типів світогляду особистості, а

релігійна культура – як одна з масштабних і впливових сфер культури, що стосується практично усіх сторін життя індивідів, етнічних і соціальних груп у суспільстві, взаємин самих суспільств і держав у міжнародному співтоваристві.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Проблема виникнення та розвитку релігійної культури, феномену сакралізації особистісного та суспільного буття є міжгалузєвою, її розв'язанням займалися філософи, релігієзнавці, психологи, етнологи, культурологи в Україні та поза її межами, в минулому і сьогоденні. Зокрема представники неокантіанства Г. Ріккерт і В. Віндельбанд зазначали, що в ієрархії цінностей вище місце належить релігійним, позаяк, як говорить Г. Ріккерт, тільки релігія підтримує і змінює життя в сьогоденні та майбутньому, наповнюючи його змістом [5]. Подібні погляди висловлював представник філософської антропології М. Шелер [8]. Мірча Еліаде з'ясував виміри, властиві релігійному буттю, виділив те, що відрізняє його від нерелігійного буття у світі [4]. Ю. Ананьєв, розглядаючи культуру як інтегратор соціуму, визначив функції релігії в контексті культури: адаптивну, едукативну, когнітивну, валюативну, інформативну, комунікативну, нормативну, регулятивну, інтегративну [1]. Про важливе значення сакрального у функціонуванні тогочасного релігійного феномену говорили Августин Аврелій, Тома Аквінський, Ориген, Г. Сковорода, Тертуліан, К. Войтила, К. Доусон, Е. Трьольч, П. Флоренський, Ф. Шлейєрмахер, С. Ярмусь, вказуючи на те, що сутнісною ознакою релігії є саме віра. Однак, незважаючи на значну дослідницьку базу, релігійна проблематика, зокрема перспективи сакралізації особистісного й суспільного буття у сучасних мінливих обставинах культурно-історичного розвитку, залишається актуальною, що й обумовило вибір теми статті.

**Мета статті** – виявити й обґрунтувати причини, наслідки та перспективи феномену сакралізації культури в часі та просторі особистісного й суспільного буття. Для реалізації поставленої мети необхідно розв'язати такі **завдання**: з'ясувати сутність і зв'язок понять «релігійна культура», «сакральне», «мирське»; установити, як об'єктивується процес сакралізації у культурі, часі та просторі особистісного та суспільного буття; визначити перспективи цього процесу. **Об'єктом** дослідження є процес виникнення та розвитку релігійної культури в контексті філогенезу та

культурогенезу. *Предметом* – феномен сакралізації культури в часі й просторі особистісного та суспільного буття.

*Виклад матеріалу.* Релігійність суб'єкта передбачає сакралізацію простору його культури. Це процес активного розширення функціонального впливу релігії, церкви на суспільство, залучення до сфери релігійного санкціонування свідомості, суспільних відносин та інститутів. В історичному контексті розвитку суспільства сакралізація супроводжувала становлення соціуму, формування його культури. Цей процес безпосередньо залежав від особливостей розвитку держави, від історичної ролі і місця церкви, релігії у житті конкретної країни. Тенденціями сьогодення в Україні і світі є процеси десакралізації різних сфер життя соціуму, звуження функціонального простору дії релігії та її організації і, водночас, спостерігається зворотний процес – ресакралізація, особливо у країнах колишнього тотального атеїстичного простору. Феномен сакрального охоплює усе, що, згідно з ученням церкви, наділене Божою Благодаттю (церковні таїнства, предмети релігійного поклоніння, речі, які належать до релігійного культу тощо). Сакральне завжди релігійно освячене. В історичному контексті – в процесі переходу від «релігії закону» до «релігії спасіння» – сакральне інтерпретується як «святе», набуваючи чітких етичних характеристик [6, с. 562]. Священне і мирське – це два способи буття у світі, дві екзистенційні ситуації, які людина розвиває упродовж усієї історії. В остаточному підсумку священний і мирський способи буття визначаються різними позиціями, що їх завоювала людина в Космосі, вони цікавлять і філософа, і будь-якого дослідника, який прагне пізнати усі виміри людського буття [4, с. 10]. Вплив і процеси проникнення релігії, церкви фіксуємо в освіті, політиці, повсякденності, у філософії (як, наприклад, розвиток релігійного напрямку вчення про буття людини, відтворення основних моментів цього буття і вчення про нього у різних сферах життєдіяльності, знакових системах, зокрема у мистецтві).

Суть релігійного мистецтва в тому, що, маючи змістовну частину, визначений сюжет і призначення, воно впливає на емоції, почуття і свідомість людини. Впливу тільки на розум було б недостатньо, а вплив тільки на почуття ні до чого не веде, адже розум визначає мету, смисл і зміст і, у кінцевому результаті, саме він дає згоду на віру, на ту чи ту картину світу, підтримуючи й

підсилюючи її. Якщо говорити про релігійне та світське мистецтво, то в його основі, в першому випадку, лежить прагнення до вічного, до реалізації духовних цілей, очищення, катарсису, гармонії. В іншому – до матеріального та минушого. Зв'язок між ними – чуттєво-емоційна складова психічної структури людини. Мистецтво відображає єдність свідомого та інтуїції, є їхнім своєрідним гармонійним синтезом. Отже, воно не може нести в собі елементи тільки раціонального або тільки емоційного. Це раціонально-емоційне освоєння дійсності, і в цьому розумінні релігійне мистецтво – така властивість, у якій виражена гармонія соціальної й природної сутності людини. Єдність емоційно-раціонального в естетичному почутті виявляється також у взаємозв'язку естетичного ідеалу й естетичного почуття. Але при цьому акцент робиться більш на формальну, ніж на функціональну сферу релігійного мистецтва, тоді як релігійне (культове) мистецтво (передовсім функціонально!) існує для встановлення зв'язку з Богом. Світське мистецтво на релігійну тематику можливе, але сакральне мистецтво, світське за формою, – ні. Очевидно, що «Месію» (1741 р.) Г.Ф. Генделя можна вважати твором релігійного мистецтва, але сам жанр ораторії виводить її за межі сакрального мистецтва. Не буде сакральною, незважаючи на сюжет, і опера «Мойсей і Аарон» (1930 р., А. Шенберг) чи відома рок-опера «Ісус Христос – суперзірка» (1971 р., музика – Ендрю Ллойд Веббер, слова – Тім Райс). Сакральні форми строго канонічні, та саме це захищає сакральне мистецтво від елемента особистісного, від присутності в ньому художника з його суто людським сприйняттям і емоціями. На погляд атеїстів, релігія народилася з мистецтва, використовуючи його можливості психоемоційного впливу на людину. Але коли говорять, що релігія не змогла б існувати без можливостей, наданих мистецтвом, то релігію неправомірно редукують до культоворитуальних складових. Крім того, культ може бути дуже добре підтриманим і оформленим засобами мистецтва, але може обходитися і без них.

Мистецтво є своєрідною ідеальною моделлю творчого аспекту людської діяльності, орієнтує людину на творчу поведінку, стимулює розвиток її власних творчих здібностей. Релігійне (культове) мистецтво – ікони, церковні атрибути, храмова музика, живопис й архітектура – дає силу віруючому, ілюструє буття і велич Бога.

Воно наповнює свої витвори вкладеним його авторами у свої твори релігійним почуттям. Воно не залишає байдужим навіть атеїстів, які милуються досконалістю форм, мимоволі відчуваючи велич художника і ту емоційну вібрацію, що виходить від цих творів. Але для атеїста закрита можливість наближення до Бога через культове мистецтво базовими посилками їхнього світогляду. І в цьому розумінні віруючий одержує від релігійного мистецтва набагато більший спектр переживань, ніж атеїст.

Релігійне мистецтво – це спілкування людини з Богом як для художника, який його творить, так і для віруючого, який його сприймає. Релігійна тема, форма найбільшою мірою відповідала внутрішньому змісту душі як художника, так і його оточення. Сьогодні, коли оголошена свобода совісті, коли світ пройшов через «мракобісся» науки, люди продовжують створювати світські твори мистецтва з релігійним сюжетом, будують нові храми, відновлюють зруйновані.

Суспільне буття є реальним процесом життєдіяльності людей. Це не тільки зовнішня, а й предметно перетворювальна людська діяльність, унаслідок якої з'являються предметні форми олюдненої дійсності, а також практичні духовні та теоретичні способи її освоєння. Розмаїття суспільних форм у їхньому існуванні, їхня жива тотальність не можуть бути зведені лише до сфери матеріального виробництва, позаяк це призводить до втрати принципу всезагальності [6, с. 619]. Слід пам'ятати, що суспільство є не просто сумою індивідів, а спільнотою, яка витворюється на основі потреб та інтересів людей, усвідомлення ними пріоритетних засад суспільно-історичного розвитку, свого місця і ролі в ньому, процесу об'єднання у певні соціальні групи (верстви, стани, класи, партії, рухи, нації тощо). Суспільна свідомість у взаємозв'язку із суспільним буттям є також цілісним духовним явищем, однією із форм якого є релігія.

Існує дві тенденції у розумінні релігії та її співвідношення із суспільством: дихотомічна та трансцендентно-іманентна. Дихотомічна виходить з розрізнення релігії і суспільства як «самостійних величин», як якісно відмінних одна від одної сфер, визнає трансцендентність сутності і змісту релігії: сутність релігії, яка виражається в догматичному вченні, в богослужінні тощо, не-соціальна, не належить до цього світу, вона – «надсвітова». Це –

«вічні істини», «позачасові принципи», «надісторичне зерно», «трансцендентний смисл» та інше. Соціальну сторону мають лише окремі явища релігії, видимі утворення – організації, установи, поведінка і комунікації віруючих і т.д. Трансцендентно-іманентна інтерпретація прагне поєднати релігію і суспільство: релігія притаманна суспільству, існує всередині нього і водночас виходить за його межі.

Системний погляд на культуру та релігію дає змогу бачити в ній складну взаємодію і цілісну єдність матеріальної та духовної форм діяльності, а також їх художньої діяльності, що синкретично їх об'єднує. Дуже часто цей процес супроводжується проникненням сакрального у світське, мирське.

Священне та мирське, як зазначає Мірча Еліаде, – це два способи буття у світі, дві екзистенційні ситуації, які людина розвиває упродовж усієї історії. Ці два способи буття визначаються різними позиціями, що їх завоювала людина в Космосі, вони цікавлять і філософа, і будь-якого дослідника, який прагне пізнати усі виміри людського буття [4, с. 10]. М. Еліаде розширює поняття сакрального, визначає його як основу будь-якого культурного прояву, поза межами християнства чи будь-якої іншої релігії, заперечує при цьому існування арелігійного навіть у найбільш десакралізованому сучасному суспільстві, позаяк мирська людина – нащадок *homo religiosus*, і вона не може анулювати власну історію, поведінку релігійних предків, які зробили її такою, якою вона є сьогодні. А тому вчений робить висновок, що цілком раціональна людина – це абстракція; в дійсності її ніколи не зустрінеш. Людина, як зазначає М. Еліаде, усвідомлює священне, бо воно проявляється як таке, що повністю відрізняється від мирського. Для характеристики прояву священного культуролог пропонує термін ієрофанія (з грецького *hieros* – святий, *taínaí* – являтися, проявлятися) і стверджує, що історія релігій, від найпримітивніших до найрозвиненіших, складається з суми ієрофаній, суми проявів священного [4, с. 10]. Однак історичні процеси і зміни у духовній культурі десакралізують особистісне буття як життєвий світ людини.

Життєвий світ, за Е. Гуссерлем, є сферою «відомого всім, безпосереднього і очевидного», це «коло впевненостей», до яких ставляться з довірою, і які прийняті в людському житті, незважа-

ючи на будь-які вимоги наукового обґрунтування [3, с. 238 – 240]. Згідно з феноменологічним ученням Е. Гуссерля, навіть поняття природи як об'єктивного світу реальностей не може бути протилежним світу людини як її завжди суб'єктивного життєвого світу. Тим, хто ознайомлений з релігійним досвідом, вся природа розкривається як космічна сакральність, а весь Космос, згідно з ученням М. Еліаде, стає ієрофанією.

Священне, навіть в артефактах нерелігійного походження, насичене буттям. Людина прагне жити якнайдовше у священному або серед священних предметів, які означають силу і, зрештою, реальність у повному розумінні цього слова. Священна сила – це водночас реальність, вічність і діюча сила. Віруюча людина прагне від усієї душі бути, брати участь в реальності, насититися силою [4, 10]. Водночас досвід невіруючої людини сучасності – це десакралізація, а тому їй усе важче віднайти екзистенційні виміри феноменів власного буття.

Основні екзистенційні феномени («смерть», «праця», «влада», «любов», «гра»), на думку Е. Фінка, – це не просто буттєві способи людського існування: вони є також і способами розуміння, за допомогою яких людина розуміє себе як смертну, працелюбну істоту, як борця, люблячу істоту та гравця, і прагне через такі смислові горизонти пояснити одночасно буття всіх речей [7]. Релігія є формою і способом розуміння людиною себе і навколишнього світу, продуктивною силою людської здатності до трансцендування, за допомогою якої історично сформований та символічно заданий світогляд приймається індивідом й переробляється у внутрішню суб'єктивну форму наявного буття. Вона є необхідним компонентом становлення людини, символічно-трансцендентним доданням змісту і покладанням цінності свого існування як суб'єкта суспільного та власного буття.

Суб'єктність людини як її здатність бути суб'єктом взагалі відображає специфічну ціннісну, екзистенційну властивість людини. Релігійний філософсько-антропологічний розгляд цієї категорії, здійснений в рамках асимілюючого неотомізму, міститься у вченні К. Войтили (Івана Павла II), де суб'єктність аналізується у контексті детермінації людських вчинків. При цьому робиться наголос на активності особистості, яка виступає причиною екзистенційних змін. В есе «Суб'єктність і те, що не піддається ре-



дукції в людині» К. Войтила пропонує розглядати суб'єктність як синонім того, що не піддається редукції (l'irreductible, the irreducible) в людині, на противагу предметності, пов'язаної із загальним уявленням про зведення людини до світу матеріальних об'єктів, природи. Теолог вважає, що образ людини лише тоді буде правдивим і повним, якщо аристотелівське космологічне розуміння людини як «розумної тварини» доповити персоналістичним розумінням «людини у собі», зосередившись на тому, що саме в кожній людині є єдиним і неповторним, і завдяки чому вона є не лише тією самою людиною – видовим індивідом, але є особою, суб'єктом. Через феноменологічну категорію пережиття К. Войтила інтерпретує особу як самовизначального суб'єкта моральних вчинків, який переживає свої вчинки, досвіди, моральні цінності, а водночас, і власну суб'єктність. К. Войтила наголошує на фундаментальній моральності внутрішньої структури людського «Я» – особистісної структури самовизначення, яка постійно ставить перед людиною завдання любові як «безкорисливого дару із себе самої» [2, с. 25]. Отже, теолог стверджує суб'єктну концепцію людини як діючої моральної особи.

Усвідомлення факту власної смертності приводить людину до пошуку сенсу життя. Традиційно в культурі відповідь на це дає тільки релігія, трансцендуючи просторово-тимчасові межі людського існування. Утримувати рівновагу між кінцевістю свого існування й вічністю як людина, так і культура здатні, тільки інспіруючи зміст зовні, за межі іманентного буття.

Орієнтуюча сила релігії є особливо важливою в кризових, граничних ситуаціях, що ставлять під питання повсякденний світ. Слід зазначити, що виникнення межових станів і екстремальних ситуацій – не виняток, а правило як у житті окремої людини, так і народу, культури, непереборна частина їх екзистенції, а відтак – екзистенціальних проблем і задач. Було б великою помилкою їх ігнорувати, вважати випадковістю чи думати, що їх можна якись чином уникнути. Якби така установка була прийнята за основу, то ця функція в культурі викорінилася б зовсім, у результаті чого людина і культура втратили б значну частку як свого змісту, так і свого імунітету (що й відбулося в епоху соціалізму).

Межові стани й екстремальні ситуації не можуть не виникати, вони закономірні. Відповідно, в арсеналі культури і люди-

ни має неодмінно бути присутньою функція подолання екзистенційних проблем, лише однією з яких є межові ситуації. Мають відбитися адекватні засоби. У протилежному випадку людина і культура виявилися б нежиттєздатними. Таким чином, ця функція релігії забезпечує культурі й людині можливість виживання і її не можна недооцінювати. Не тільки інша сфера культури, але й вся світська культура загалом цієї проблеми не розв'язують, тому що не мають адекватних засобів для її розв'язання поза релігією. Проблема виглядала б інакше тільки у випадку, якби подібні ситуації не виникали чи виникали вкрай рідко. Однак це не так – вони закономірні і постійно повторюються. Релігія ж структурує їх, устанавлює зв'язок з «нормальною» ситуацією, протистоїть хаосу і конструює наповнений змістом процес життя.

Релігія здійснюється в постійній релігійній дії, що наповнена сакральним змістом і відбувається в контексті соціального зв'язку. Ця соціальна реальність у процесі соціалізації засвоюється індивідумом водночас з комплексом ідей, цінностей, культових дій, які вона із собою несе, а також у комплексі із ставленням соціуму чи окремої його групи, в якій індивідум соціалізований, до релігійної картини світу і її можливостей. Однією із потреб людини було і залишається додання деякого вищого, сакрального смислу своєму життю чи хоча б деяким аспектам своєї діяльності. Трапляється так, що навіть у структурах повсякденного буття виявляється вимір релігійного, під його впливом у людини в процесі інтерналізації формується «індуктивна віра».

Світська культура не має того функціонального діапазону, який має релігія. У ній відсутній елемент, що є основним у релігії – богоспілкування, і все, що з цим пов'язане, – прагнення до досконалості божественної природи, допомоги Бога в земних справах, Його любові, Його благодаті, Його одкровенень, Його знамень, Його незбагненності. Тому тільки засобами світської культури людина не здатна задовольнити потреби власної природи і реалізувати весь свій антропологічний потенціал.

Чи можна сказати, що світська культура вторинна щодо релігійної? Навіть при тому, що це пізніше явище (правильніше, таке, що пізніше взяло реванш), так сказати не можна. За змістом світська культура належить до релігійної як категорія «часткове до цілого» (не в розумінні того, що входить у релігійну куль-

туру, а в тому розумінні, що відображає тільки деякі приватні аспекти життя). Частково необхідне, але воно не може замінити цілого. Ціле ж часто неможливо зрозуміти без частковості.

Релігійна культура, релігійна свідомість – це спосіб формалізації внутрішнього стану людини і потреб суспільства. Артефакти цієї формалізації називаються релігійною культурою, а формалізація інших аспектів внутрішньої реальності та суспільних процесів стають культурою світською. Як релігійна культура впливає на світське життя, так і світська культура – на духовне життя релігійної людини. Не тільки одна культура впливає на іншу, у взаємозв'язку перебувають сфери діяльності, пізнання, створення та пошанування цінностей.

Збереженням культурних цінностей мають займатися учені і практики найрізноманітніших напрямів діяльності. Це і філософи, і економісти, і політологи, і педагоги, і діячі культури, і представники традиційних конфесій. Те, що має об'єднувати цих людей – це усвідомлене й відповідальне ставлення до культури і її духовних основ незалежно від віросповідання і від їхнього ставлення до релігії взагалі. Тому що факт залишається фактом: релігійна культура – це основа не тільки духовної, але й матеріальної культури суспільства.

Релігія, церква за всіх часів впливала на інститути культури. Залежно від віри, для одних релігійна культура – орієнтири і джерело сили на життєвому шляху, для інших – артефакт. Цей вплив має на меті формування в людях духовних запитів, на які, своєю чергою, релігія має бути готова дати відповідь. Відповідь не тільки мовою Писань і заповідей, обряду і культу, моралі й моральності, але й мовою краси і гармонії: мовою музики, живопису, архітектури, прикладного мистецтва.

Відображаючи духовний світ, релігійне мистецтво впливає на людину саме тому, що воно піднімає її до вершин гуманізму, любові, гармонії, впливає не тільки на її емоції, але й на все багатство людської особистості, спонукаючи до дії. Релігійне мистецтво, як ілюстрація релігійної картини світу, сприяє виробленню людиною і культурою концепції буття, що задовольняє потреби людини в інтелектуальному поясненні світу, обґрунтовує порядок речей, причини страждання, несправедливості, зміст людського життя.

Через релігійне, сакральне мистецтво передається не індивідуальне, не «людське», а загальне, вищі прагнення людської душі до істини, справедливості, досконалості Божественної природи, надлюдське. Його ціль – пізнання людиною власної божественної сутності, очищення душі, встановлення естетично-почуттєвого зв'язку з Богом, а не закріплення пристрастей, гордині, гріховності, що мучать її життя і душу. У цьому розумінні релігійне мистецтво виводить людину з антропологічної кризи, додаючи їй життєвих сил.

**Висновки.** Якщо в XXI ст. розум бажає створити нові інтерпретації, то нехай він, принаймні, усвідомлює, які з них до чого призводять і як це вплине на стан і розвиток найдавнішої складової психічної структури людини, що існувала навіть раніше, ніж мислення й мова, раніше, ніж сформувався мозок кроманьйонця-душі (чи однієї з підсистем, що складають психічну структуру людини).

Релігійна картина світу, як будь-яка теорія, має свій прагматичний аспект. На наш погляд, він полягає в наверненні людства, яке награлося в поклоніння власному розуму та панування над природою, до усвідомлення, зараз вже на науковому рівні, синкретичної єдності світу й людини, моральності й психічного благополуччя, картини світу й меж можливостей людини, духовності та перспектив розвитку суспільства. Необхідна також ідея, яка володіє смислостворювальною цінністю. Поза релігією її відшукати в культурі XXI ст. складно. Аксиологічний аспект у сучасній культурі набуває онтологічного значення.

### Література

1. Ананьев Ю.В. Культура как интегратор социума: монография / Ю.В. Ананьев. – Н. Новгород : ННГУ, 2006. – 174 с.
2. Войтила К. Суб'єктність і «те, що не піддається редукції» в людині / Кароль Войтила // Досвід людської особи : нариси з філософської антропології. – Львів : Свічадо, 2000. – С. 19–27.
3. Гуссерль Э. Логические исследования. Картизианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философия. Философия как строгая наука / Э. Гуссерль. – Мн. : Харвест ; М. : АСТ, 2000. – 772 с.
4. Еліаде М. Священне і мирське / Мірча Еліаде // Еліаде М. Священне і мирське. Міфи, сновидіння і містерії. Мефістофель і ан-

дрогін. Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання : пер. Г. Кьорян, В. Сахна / Мірча Еліаде. – К. : Основи, 2001. – 592 с.

5. Риккерт Г. Философия жизни / Г. Риккерт // Риккерт Г. Философия жизни / Г. Риккерт. – К. : Ника-Центр, Вист-С, 1998. – 505 с. – С. 269–443

6. Філософський енциклопедичний словник. – К. : Абрис, 2002. – 744 с.

7. Финк О. Основные феномены человеческого бытия / О. Финк // Проблема человека в западной философии. – М. : Прогресс, 1988. – С. 357–403.

8. Шелер М. Положение человека в Космосе / М. Шелер // Проблемы человека в западной философии. – М. : Прогресс, 1988. – 552 с. – С. 35–94.

### References

1. Ananев Yu.V. Kultura kak integrator sotsiuma : monografiya / Yu.V. Ananев. – N. Novgorod : NNGU, 2006. – 174 s.

2. Voityla K. Subiektivist i «te, shcho ne piddaietsia reduktzii» v liudyni / Karol Voityla // Dosvid liudskoi osoby : narysy z filosofskoi antropolohii. – Lviv : Svichado, 2000. – S. 19–27.

3. Gusserl E. Logicheskie issledovaniya. Kartizianskie razmyshleniya. Krizis evropeyskikh nauk i transtsendentalnaya fenomenologiya. Krizis evropeyskogo chelovechestva i filosofiya. Filosofiya kak stroгая nauka / E. Gusserl. – Mn. : Kharvest ; M. : AST, 2000. – 772 s.

4. Eliade M. Sviashchenne i myrskе / Mircha Eliade // Eliade M. Sviashchenne i myrskе. Mify, snovyddinnia i misterii. Mefistofel i androhin. Okultyzm, vorozhbystvo ta kulturni upodobannia : per. H. Korian, V. Sakhna / Mircha Eliade. – K. : Osnovy, 2001. – 592 s.

5. Rikkert G. Filosofiya zhizni / G. Rikkert // Rikkert G. Filosofiya zhizni / G. Rikkert. – K. : Nika-Tsentr, Vist-S, 1998. – 505 s. – S. 269–443

6. Filosofskiy entsiklopedichnyy slovnik. – K. : Abris, 2002. – 744 s.

7. Fink O. Osnovnye fenomeny chelovecheskogo bytiya / O. Fink // Problema cheloveka v zapadnoy filosofii. – M. : Progress, 1988. – S. 357–403.

8. Sheler M. Polozhenie cheloveka v Kosmose / M. Sheler // Problemy cheloveka v zapadnoy filosofii. – M. : Progress, 1988. – 552 s. – S. 35–94.

**Бодак Валентина. Сакралізація во времени и пространстве личного и общественного бытия; причины, последствия, перспективы.** В статье выявлены и обоснованы причины, последствия и перспективы феномена сакралізації культури во времени и пространстве личностного и общественного бытия; выясне-

ны сущность и связь понятий «религиозная культура», «сакральное», «мирское»; установлено, как объективируется процесс сакрализации в культуре, во времени и пространстве личностного и общественного бытия; определены перспективы этого процесса.

**Ключевые слова:** личностное бытие, общественное бытие, сознание, религия, культура, сакральное, мирское, сакрализация.

**Bodak Valentine. Sacralization of personal and public life in time and space: causes, consequences, prospects.** The article identifies and justifies the reasons, consequences and prospects of the phenomenon of time sacralization of culture in time and space of personal and social life; clarifies the nature and relation of the notions «religious culture», «sacred», «secular»; it establishes the objectivation of the process of sacralization in culture, in time and space of personal and social life; the prospects of this process, are defined.

**Key words:** personal being, social being, consciousness, religion, culture, sacred, secular, sacralization.

УДК 168.51

Ш 41

Олег ШЕПЕТЯК

## НОВИЙ ЗЛЕТ СВЯТОГО АВГУСТИНА В ЕПОХУ РЕНЕСАНСУ

*Дослідження присвячене пошуку відповіді на питання: що саме і в яких формах відродилося в епоху Ренесансу? У філософії науки, завдяки роботам Олександра Коаре вкоренилося абсолютно правильне переконання, що в той час зароджувалася нова методологія науки, в основу якої була покладена філософія Платона. У статті проведена спроба звернути увагу на те, чи можливо застосувати принципи Коаре до сфери релігійної думки.*

**Ключові слова:** Ренесанс, Августин, Лютер, Кальвін, протестантизм.

Епоха Ренесансу – це один із найдивовижніших періодів історії людства. Історія назвала цей період Відродженням. Це дослідження присвячене пошуку відповіді на питання: що саме і в яких формах відродилося у цей час? У філософії науки, завдяки роботам Олександра Коаре вкоренилося абсолютно правильне переконання, що в той час зароджувалася нова методологія науки, в основу якої була покладена філософія Платона. Ми спробуємо звернути увагу на те, чи можливо застосувати принципи Коаре до сфери релігійної думки. У процесі дослідження звертатимемося до творів фундаторів протестантизму Лютера і Кальвіна, а також низки аналітиків.

Реванш Платона, який став основною характерною ознакою Ренесансу, виразився не тільки в розвитку науки. Його найбільший вплив помітний у релігійних трансформаціях, наслідком яких стали кардинальні зміни історії людства. Коли Коаре та його однодумці проголошували реванш Платона ключовою ознакою

епохи Відродження, то чудово розуміли, що Платон Ренесансу не тотожний Платону Античності, як і Аристотель Середньовіччя не той самий, що Аристотель Античності. Як і в Середньовіччі можна виокремити «декілька Аристотелів», тобто декілька різноманітних інтерпретацій вчення Аристотеля, зокрема святого Томи Аквінського, Івана Дунса Скота, Авероїса та інших, так само можливо виокремити «різних Платонів»: святого Августина, Галілео Галілея та інших. Залежність святого Августина Гіпонійського від платонізму сьогодні сприймається як беззаперечний факт. У нас немає підстав піддавати це переконання сумніву. Святий Августин був передовсім християнином, як і святий Тома. Проте вони обидва застосували обрані ними філософські системи для інкультурації Євангелія. На переконання Августина, найкращим засобом для проповіді християнства є платонізм. Живучи на межі IV – V ст., Августин сформував теоретичні богословські вираження західного християнства. Його вплив на богослов'я та філософію раннього Середньовіччя був колосальним. Однак поступове поширення аристотелізму позбавило августиніанство домінантної позиції, хоч і не викоринило його повністю: святий Августин завжди залишався беззаперечним авторитетом для західного християнства. Новий злет августиніанства відбувся саме в час Реформації та Контрреформації. Зважаючи на частку платонівського вчення у роботах святого Августина, наважимося проінтерпретувати відродження августиніанства як один із аспектів реваншу Платона, однак постійно зважаючи на вагому ремарку: йдеться не про Платона Античності, а про нові тлумачення його філософії у світлі значно пізніших світоглядних метаморфоз.

Основна праця Ісаака Ньютона «*Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*» побачила світ у 1687 р. У богословському дискурсі відродження августиніанства-платонізму відбулося значно раніше, а саме з початком Реформації. Ключовими датами формування протестантизму, по праву, вважаються 1517 р., коли Мартін Лютер у Віттенбергу оприлюднив свої «95 тез» [11], 1519 р., коли свою активну реформаторську діяльність у Цюріху розпочав Ульріх Цвінглі, 1521 р., коли з'явилася перша протестантська догматика «*Loci communes*» авторства Філіпа Меланхтона, 1532 р., коли король Генріх VIII відокремив Церкву Англії від Католицької Церкви, 1536 р., коли Жан Кальвін прибув до Женеви та очо-



лив швейцарську Реформацію, 1577 р., коли була прийнята Формула згоди – основний документ, який систематизував лютеранське віровчення, 1618 – 1619 рр., впродовж яких відбувся Синод у Дордрехті, який систематизував кальвіністське віровчення.

Усі ці події є не тільки релігійно-суспільними, вони ґрунтуються на глибоких богословських переосмисленнях і протиставленнях. Аналізуючи роль Платона у формуванні ренесансної та новочасної науки, ми ствердили, що Ренесанс був відродженням не античної філософії і культури назагал, а лише тих філософських концепцій, які вже в Античності перебували в опозиції до Аристотеля, тобто філософії Платона. Пізнє Середньовіччя сприймало Аристотеля за безсумнівний авторитет у філософії та основне джерело категоріально-термінологічної бази богослов'я. Як у філософії та природознавстві новий виток прогресу обумовлювався реваншем Платона, так і в богослов'ї Августин, а через його твори і Платон, став імпульсом для нових дискусій. У більшості досліджень, присвячених аналізу Реформації, головним її поштовхом вважається протест проти зловживання індульгенціями та іншими народними викривленнями справжнього християнства. Очевидно, що таке пояснення надто спрощене. Жодна серйозна світоглядна зміна не може обумовлюватися лишень зовнішніми чинниками. Вони – це оболонка, за якою ховається справжня причина – ментальна зміна. Якщо далекі від богословських тонкощів маси, які пішли стопами провідників Реформації, й сприймали її як боротьбу проти індульгенцій, то Лютер, Цвінглі, Меланхтон, Кальвін та інші керувалися зовсім іншими міркуваннями. В основі богословських розмислів кожного з них стояли загострені ідеї святого Августина та прагнення вивільнитися від аристотелівсько-схоластичних спекуляцій.

Для доведення цієї тези необхідно дещо зануритися у богословську дискусію часу Реформації. Батьком протестантизму вважається Мартін Лютер, церковна діяльність якого розпочалася з августиніанського монастиря. Духовні поради святого Августина стали взірцевими для численних монахів, які після Ключійських реформ, що відбулися у Католицькій Церкві в XI ст., об'єдналися в аскетичні спільноти. 9 квітня 1256 р. Папа Олександр IV видав буллу «Licet ecclesiae catholicae», якою заснував Августиніанський монарший орден, котрий став одним із жебручих чи-

нів поряд із бенедиктинцями, францисканцями та кармелітами. Монахи-августиніанці намагалися ретельно вивчати спадок святого Августина та черпати з нього поживу для свого духовного життя. Лютер був одним із монахів цього ордену. Ще одним вагомим аспектом у науковій біографії Лютера було його навчання в Ерфуртському університеті, яке він розпочав 1501 року. Домінуючим віянням в Ерфурті був номіналізм Вільяма Оккама. Заручившись підтримкою імператора Людвіга IV, Оккам переселився до Німеччини, де його впливи на освітнє середовище невдовзі стали вагомими. Оккам традиційно використовував аристотелівську базу, однак тлумачив Аристотеля по-новому. В той час вкоренилися терміни «*via antiqua*», яким окреслювали традиційне схоластичне тлумачення Аристотеля, та «*via moderna*», який використовувався для означення Оккамового нового трактування Аристотеля. В Ерфурті Лютер засвоїв основне: схоластичне тлумачення Аристотеля можна піддавати критиці. Звідси виникало питання про можливість абсолютної відмови від натхненника святого Томи. Погляди Лютера презентували зіткнення Августина і Оккама, кожен з яких залишив на лідері Реформації помітний відбиток. Проте в богослов'ї Лютера переміг Августин. Саме його погляди вималювали для Лютера напрями реформаторської думки. Однак і Оккам із поглядів Лютера не був викресленим повністю. Від провідника номіналістів Лютер перейняв постановки проблем, які однак трактував у стилі Августина. Переїзд Лютера до Віттенбергу, де він почав свою діяльність як викладач Біблії, став для нього переломним. Саме тут виникла його духовна криза, на яку він намагався відповісти з тих позицій, які опанував під час навчання в Ерфурті. Однак це йому не вдалося. Відчуття власної гріховності не збігалося з ученням Оккама про благодать. Оккам стверджував, що Бог дарує людині свою благодать тоді, коли вона виконала все, що в її силах (*facere quod in se est*) для того, щоби стати кращою [12, с. 354]. Для Лютера поставало питання: у якому випадку людина може бути впевненою, що зробила все, що в її силах, для власного спасіння? Неможливість відповісти на це питання викликало в Лютера не тільки інтелектуальну трудність, а й духовну кризу. В Оккамовому вченні про благодать Лютер побачив пелагіанство – ересь, яка виникла у V ст. Засновник цього богословського напрямку Пелагій вважав, що гріх прародичів не

зашкодив людській природі. Адам став для всього людства лише злим прикладом. Отже, як Адам згрішив, користуючись свобідною волею, так і кожна людина може досягнути спасіння власними силами, дотримуючись Божого Закону та приймаючи Христа як взірець благочестивого життя. Ця позиція суперечила патристичній традиції, а тому й викликала спротив Церкви. В жорстку полеміку проти Пелагія вступив Августин. Будь-яка полеміка стимулює опонентів заходити в крайнощі. Опонуючи Пелагію, Августин наголошував на тому, що спасіння є даром Божим, а людська природа ушкоджена гріхом. Гріх Адама, тобто первородний гріх, присутній у кожній людині, оскільки вона, на переконання Августина, народжується грішною; вона втрачає первісну благодать. У Хрещенні первородний гріх змивається [2], однак гріховність людської природи залишається. Будучи грішною та втративши повноту свободи, людина стала неспроможною самостійно обирати добро та досягати власне спасіння. Вона потребує допомоги Бога, яка виражається в заново дарованій людині благодаті. Це дає Августині підстави вигукнути: «Уся надія моя хіба тільки на превелике милосердя Твоє!» [7, с. 225].

Кількома словами погляди святого Августина, сформовані в полеміці проти Пелагія, можна викласти так: первородний гріх, скоєний Адамом, вразив усю людську природу, зробив її грішною; тепер гріх передається кожній людині, обмежуючи її свободу та не даючи їй можливості від нього звільнитися; спасіння від гріха можливе лише завдяки втручання Бога. Оскільки Пелагій наголошував на тому, що людина спроможна власними зусиллями наблизитися до спасіння, то Августин, йому опонуючи, ставив особливий акцент на благодаті як необхідному чиннику для спасіння. Відповідно, благодать в Августина сприймалася як Божий дар, який відновлює первісну чистоту людської природи. Зауважмо, що зріла схоластика уявляла благодать по-іншому: благодать – це дар, який підносить людину понад її природу [8, с. 158]. Спробуймо провести паралелі з двома визначальними філософськими поглядами античної класики, водночас зазначаючи, що йдеться тільки про схожості, а не про пряму залежність. В ученні Платона людина первісно перебувала в стані споглядання вічних ідей. Відволікшись від споглядання чистих сутностей, душі впали в тіла, які стали для них в'язницями. При такому трак-

туванні людської долі найбільшим щастям і спасінням для людини було би повернення назад – до світу ідей, тобто відновлення того стану, який визначав буття людини до гріхопадіння та до потрапляння у тіло. Природним станом людини є той, який був їй притаманний до гріхопадіння. Він – найкращий для людини. Людина не може прагнути нічого кращого, аніж стан до гріхопадіння, оскільки кращого й бути не може. В Аристотеля людина осмислюється по-іншому. Стагірит уважав, що світ постійно тягнеться до Абсолюту як до своєї цілі. В процесі проходження цього вектора, світ удосконалюється, набираючи форми, які уподібнюють світ Абсолюту. Бог є ціллю становлення світу, а у світі закладена ентелехія, тобто доцільність, яка обумовлює цей рух. Відповідно, стан, який попереду, завжди досконаліший, аніж той, який позаду, позаяк попереду – Абсолют. Світ постійно виходить за природні межі, встановлені його актуальним станом, щоби наблизитися до Бога й уподібнитися Йому. Саме тому у світогляді Августина, сформованому на основі філософії Платона, щастям є повернення до попереднього та втраченого стану, а для Томи, світогляд якого формувався на основі філософії Аристотеля, благом видається те, що перевершує актуальний стан.

У богослов'ї провідників Реформації відроджуються ідеї Августина. Зокрема, Лютер загострює Августинове розуміння гріховності людини: «Первородний гріх, на думку Лютера, – це не тільки відсутність первісної богоподібності, а справжнє зіпсуття, яке накладає відпечаток на людину в цілому» [8, с. 191]. Для Лютера людина не може самостійно зробити нічого, щоби наблизитися до свого спасіння, оскільки, внаслідок первородного гріха, в ній не залишилося нічого, щоби стимулювало її шлях до Бога; людина сповнена тільки ворожістю до Бога, а тому без Його втручання її спасіння неможливе. Ці ідеї Лютера відшліфовувалися у дискусії проти номіналізму Вільяма Оккам. Як Оккам, так і Лютер вважали, що благодать є даром Божим, однак Оккам стверджував, що Бог дарує благодать тому, хто зробив усе, що в його силах, аби наблизитися до спасіння, а Лютер стверджував, що Бог дає людині благодать, не враховуючи її заслуг, оскільки грішник заслуг мати не може. Саме звідси впливає одна із ключових тез Лютера «*sola gratia*», якою реформатор виразив своє переконання, що спасіння може бути лишень дією благодаті. На цій ос-

нові лютеранське богослов'я заперечило значення добрих справ для спасіння. Навколо цього питання точилися дискусії й у самому лютеранстві, зокрема послідовник Лютера, який після його смерті очолив радикальну лютеранську партію, Ніколяус Амсдорф стверджував, що добрі справи можуть шкодити спасінню. Натомість його опонент Георг Майор був переконаний, що добрі справи необхідні для спасіння. Лютеранська ортодоксія не прийняла жодної з цих двох позицій, зупинившись на золотій середині між ними: добрі справи є наслідком спасіння, дарованого в благодаті. Схожим був спір між лютеранськими богословами Віктором Штрігелем, який вважав, що гріх після Адама є акциденцію людини, тобто зовнішньою рисою, та Матіасом Фляціусом, який стверджував, що гріх став сутністю людини. Лютеранська ортодоксія була ближчою до позиції Фляціуса. З учення про благодать визріває доктрина про предестинацію. Якщо спасіння повністю залежить від благодаті, і людина неспроможна нічого зробити для свого спасіння, та якщо все ж хтось отримує спасіння, то це означає, що сам Бог визначає людину до спасіння. Цей задум Божий випереджує свою реалізацію у людському житті, а тому і становить призначення Богом людини. Вчення про предестинацію стало однією з основних відмінностей лютеранства і католицизму.

Дещо інших поглядів дотримувався лідер Реформації в німецькомовній Швейцарії Ульріх Цвінглі. На його думку, людина успадковує первородний гріх, однак залишається невинною за нього. Людина відповідає лише за ті гріхи, які скоїла сама. Натомість, лідер Реформації у франкомовній Швейцарії Жан Кальвін дотримувався протилежної думки: він загострив вчення Лютера предестинацію і вважав, що Бог призначає одних людей для спасіння, а інших – до прокляття. Кальвін писав: «Предестинацією ми називаємо рішення Бога у вічності, відповідно до якого Він сам визначив, чого Він бажає для кожної людини. Не всі створені однаково: деякі призначені до вічного життя, а деякі до вічного осудження. Оскільки хтось визначений для однієї чи іншої долі, ми кажемо, що він призначений до життя або до смерті» [9, с. 337]. На основі цих тверджень Кальвін вважається засновником доктрини подвійного призначення. Якщо Лютер не згадував про призначення деяких людей до загибелі, а його соратник і продовжувач його справи Філіп Меланхтон стверджував, що підста-

вою призначення людини є її життя та вибір, то в Кальвіна Божий план повністю визначає долю людини у вічності. При цьому Кальвін вважав, що таке вчення корисне для духовного життя християнина, позаяк дає впевненість у спасінні. Кальвінове подвійне призначення у вічному Божому плані майже не залишає людині свободи. Свобідна воля людини втрачена внаслідок первородного гріха.

Як це не дивно, але дискусія про свободу волі, яка розгорілася в XVI ст. серед християнських богословів Західної Європи, дуже схожа до аналогічної дискусії між Платоном та Аристотелем. Їхнє розуміння свободи волі було відмінним. Платон – громадянин полісу, для якого життя в суспільстві було найбільшою цінністю. Для афінянина доолександрової доби прагнути чогось, що не придатне для спільного блага усього полісу, означало віддалитися від правильного життєвого шляху. Сократ погодився випити присуджену йому афінянами отруту, аби тільки не бути вимушеним покидати поліс. У полісі людина покликана виконувати покладений на неї суспільством обов'язок, і в цьому її щастя. Допоки не зник поліс, свобода сприймалася не як засада індивідуального самовираження, а як можливість служити громаді, розчинитися у полісі. Греки зневажливо ставилися до тих людей, які занедбують свої громадянські обов'язки, або ставлять власні інтереси вище колективних. Ідіот – у первісному значенні слова – це людина, яка не виявляє зацікавлення полісом. Платон водночас автор однієї з політично-соціальних систем, про яку Карл Поппер писав: «Гадаю, що цю програму можна з повним правом охарактеризувати як тоталітарну» [5, с. 104]. Поппер не помилився: теорія ідеальної держави й справді тоталітарна; вона не допускала жодних виявів індивідуальності, які б не сприяли державним цілям. На щастя, Платону не вдалося реалізувати свою утопію. Однак сформована ним концепція свободи неодноразово відроджувалася в історії людства. Для Платона істинна свобода можлива лише до гріхопадіння. Душі, перебуваючи у світі ідей, мали свободу споглядати чисті сутності. Потрапивши в тіла, вони опинилися в обмеженнях матерії. Платон закликав до душевної чистоти, про яку Бертран Рассел писав: «Чистота – це орфічна концепція, що первісно мала ритуальне значення, але для Платона вона означає свободу від рабства тіла та його потреб» [6, с. 128]. Людина

була вільною, проте одного разу зробивши свій вибір, вона стала його невільницею. Опісля свобода вибору їй більше не притама-нна. Платон це виразно висловив словами: «Не вас отримає відповідно до жереба геній, а ви його собі виберете самі. Чий жереб буде першим, той першим нехай вибирає собі життя, яка належатиме йому неунікнено» [4, с. 617d]. Філософ використовував міфічний образ генія (демона), який визначав характер і долю людини. Лосєв наголошував, що, на переконання стародавніх греків і римлян, «під дією демона перебувають абсолютно всі події людського життя – і великі, і малі» [3, с. 58]. Особливістю Платона, який в розумінні атрибутів генія дещо виділяється із загального числа його сучасників, є те, що людина у преекзистенції спроможна самостійно обирати свого генія, користуючись свободою вибору, однак, обравши, втрачає цю можливість. Паралелі між Платоновим ученням про свободу і гріх та роздумами християнських мислителів на цю тему очевидні. Саме у Платона було чітко сформульовано вчення про первородний гріх, про успадкування гріха всіма поколіннями людей, про втрату свободної волі тощо. Християнську інтерпретацію це вчення отримало в Августина. Гіппонійський єпископ використав здобутки Платона для проповіді Євангелія. Однак такого загострення, як у Реформації, його вчення до цього не отримувало ніколи.

Євангельські та реформаторські протестанти перебували в опозиції до середньовічної схоластики, яка базувалася на філософському доробку Аристотеля. Стагірит розвинув зовсім інше розуміння свободи волі, аніж його вчитель. Аристотель не приймав Платонове вчення про преекзистенцію. На його думку, людина від початку свого існування є душевно-тілесною істотою, а її душа не перебувала поза тілом до початку земного життя. Оскільки душі не було до її народження в тілі, то й первородний (той, що перед народженням) гріх не міг з'явитися. Отже, людина залишається вільною у своєму виборі; вона здатна обирати між добром і злом. Аристотель наголошує, що людина неспроможна приймати рішення про феномени і процеси природи, оскільки вони від неї не залежать, а «приймаємо ми рішення про те, що залежить від нас (περί των εφ' ημῶν) і здійснюється у вчинках (περί των πρακτών)» [1, с. 31]. Цими словами філософ стверджував можливість людини приймати рішення у моральній сфері життя.

Оскільки Аристотель викладав свої роздуми про свобідну волю в контексті свободи вибору (*liberum arbitrium*), то й основним ракурсом аналізу цієї проблеми стала саме свобода вибору. Погляди схоластів на цю проблему розділилися на інтелектуалістичні та волюнтаристичні. Ці дві позиції розходилися в розумінні пріоритетності визначального чинника для рішення: інтелектуалісти стверджували про першість розуму щодо волі, а волюнтаристи – навпаки. Інтелектуалістську позицію сформулював П'єр Абеляр, для якого *liberum arbitrium* є здатністю чинити те, що пізнане розумом. У цьому ж напрямі осмислює проблему свободи й святий Тома. Для Аквіната в людині закладена ціль, до якої вона прагне за своєю природою. Вона не може обирати ціль свого життя, оскільки аспекти природи, як ствердив Аристотель, не підлягають свободі рішення людини. Однак шляхи, якими людина рухається до своєї природної цілі, належать, на думку святого Томи, до сфери *liberum arbitrium*. Шляхи до цілі осмислюються раціонально. Саме звідси випливає необхідність тренування інтелекту, щоби уможливити віднаходження добрих і правильних засобів. Відповідно, кінцева ціль є для Томи не об'єктом вільного вибору, позаяк її людина не обирає, а отримує як даність, а передумовою для свободи. Позицію волюнтаристів виразив Дунс Скотт, який вважав, що вирішальним для вибору є воля, а не розум. Він переконаний, що воля – абсолютно вільна і здатна робити будь-який вибір.

У проведених аналогіях унаочнюється певний зв'язок між філософськими позиціями Античності та богословськими поглядами Середньовіччя і Нового часу. Допоки в умах європейських мислителів домінувала філософія Аристотеля, наявність свобідної волі не заперечувалась. Як тільки у європейській культурі відбувся реванш Платона, відразу ж проблема свободи стала ключовою темою богословських диспутів, а її розв'язання вбачалося в детерміністичному ключі.

Необхідно відзначити, що відображення двох розумінь свободи не можна ототожнювати з конфесійним характером богослов'я. Серед протестантів після Лютера і Кальвіна з'являлися чимало таких, які відходили від детермінізму і предистенациї. Також і серед католиків Ренесансу і початку Нового часу були мислителі, які стояли на доведених до краю позиціях августиніан-



ства. Серед них передовсім відзначаються янсеністи. Цей напрям богословської думки поширився в Нідерландах і Франції у VII – VIII ст. Засновник цього напрямку Корнелій Янсен був католицьким єпископом у Нідерландах, навчався в університетах Лувена та Парижа. Вчення Янсена ґрунтувалося на тезах про те, що первородний гріх звівечив людську природу. Після гріха Адама людська природа грішна і нездатна чинити добро. Людина більше не має свободної волі і здатності приймати якесь рішення. Спасіння є лише Божою дією, оскільки людська участь у спасінні неможлива. Ці погляди були осуджені Папою Урбаном VIII в документі «*In eminenti*» 1643 року та Папою Інокентієм X в документі «*Cum occasione*» 1653 року, оскільки вони суперечили католицькому віровченню та неправомірно занижували людську гідність. Потрібно зауважити, що основна праця Янсена, в якій він виклав свої погляди, отримала назву «Августин» [10], чим автор підкреслював свій ідейний зв'язок з цим богословом.

### Література

1. Аристотель. Нікомахова етика / Аристотель ; пер. з давньогрецької В. Ставнюк. – К. : Аквілон-Плюс, 2002.
2. Гусев Д. Антропологические воззрения Блаженного Августина в связи с учением пелагианства / Дмитрий Гусев // Православный Собеседник. – 1874 – № 7.
3. Лосев А. Античная мифология в ее историческом развитии / А. Лосев. – М. : Учпедгиз, 1957.
4. Платон. Держава / Платон [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://litopys.org.ua/plato/plat01.htm>.
5. Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги. – Т. 1 : У полоні Платонових чарів / К. Поппер ; пер. з англ. О. Коваленко. – К. : Основи, 1994.
6. Рассел Б. Історія західної філософії / Б. Рассел ; пер. з англ. Ю. Лісняк і П. Тарашук. – К. : Основи, 1995.
7. Святий Августин. Сповідь / Святий Августин ; пер. з лат. Ю. Мушак. – Львів : Свічадо, 2008.
8. Хегглунд Б. История теологии / Б. Хегглунд ; пер. с швед. В. Володин. – СПб. : Светоч, 2001.
9. Calvino J. *Institutio christianae religionis, in libros quatuor nunc primum digesta, certisque distincta capitibus, ad aptissimam methodum : aucta etiam tam magna accessione ut propemodum opus novum haberi possit* / Joanne Calvino. – Genève : Robert I Estienne, 1559.

10. Jansen C. *Augustinus, sive doctrina Sti. Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus pelagianos et massilienses / Cornelius Jansen.* – Löwen, 1640.

11. Luther M. *Disputatio pro Declaratione Virtutis Indulgentiarum. (95 Theses) / Martin Luther // Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe. 1. Band.* – Weimar : Hermann Boehlau, 1883.

12. Walker W., Norris R.A., Lotz D.W., Handy R.T. *A History of the Christian Church. Fourth Edition / Williston Walker, Richard A. Norris, David W. Lotz, Robert T. Handy.* – New York : Scribner, 1985.

### References

1. Arystotel. *Nikomakhova etyka / Arystotel ; per. z davnohretskoi V. Stavniuk.* – K. : Akvilon-Plus, 2002.

2. Gusev D. *Antropologicheskie vozzreniya Blazhennogo Avgustina v svyazi s ucheniem pelagianstva / Dmitriy Gusev // Pravoslavnyy Sobesednik.* – 1874 – № 7.

3. Losev A. *Antichnaya mifologiya v ee istoricheskom razvitii / A. Losev.* – M. : Uchpedgiz, 1957.

4. Platon. *Derzhava / Platon [Elektronnyi resurs].* – Rezhym dostupu : <http://litopys.org.ua/plato/plat01.htm>.

5. Popper K. *Vidkryte suspilstvo ta yoho vorohy.* – T. 1 : U poloni Platonovykh chariv / K. Popper ; per. z anh. O. Kovalenko. – K. : Osnovy, 1994.

6. Rassel B. *Istoriia zakhidnoi filosofii / B. Rassel ; per. z anh. Iu. Lisniak i P. Tarashchuk.* – K. : Osnovy, 1995.

7. *Sviaty Avhustyn. Spovid / Sviaty Avhustyn ; per. z lat. Iu. Mushak.* – Lviv : Svichado, 2008.

8. Khegglund B. *Istoriya teologii / B. Khegglund ; per. s shved. V. Volodin.* – SPb. : Svetoch, 2001.

9. *Calvino J. Institutio christianae religionis, in libros quatuor nunc primum digesta, certisque distincta capitibus, ad aptissimam methodum : aucta etiam tam magna accessione ut propemodum opus novum haberi possit / Joanne Calvino.* – Genève : Robert I Estienne, 1559.

10. Jansen C. *Augustinus, sive doctrina Sti. Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus pelagianos et massilienses / Cornelius Jansen.* – Löwen, 1640.

11. Luther M. *Disputatio pro Declaratione Virtutis Indulgentiarum. (95 Theses) / Martin Luther // Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe. 1. Band.* – Weimar : Hermann Boehlau, 1883.

12. Walker W., Norris R.A., Lotz D.W., Handy R.T. A History of the Christian Church. Fourth Edition / Williston Walker, Richard A. Norris, David W. Lotz, Robert T. Handy. – New York : Scribner, 1985.

**Шепетьяк Олег. Новый взлет святого Августина в эпоху Ренессанса.** Исследование содержит поиск ответа на вопрос: что именно и в каких формах возрождалось в эпоху Ренессанса? В философии науки, благодаря работам Александра Коаре утвердилось абсолютно правильное мнение, что в то время рождалась новая методология науки, в основание которой была положена философия Платона. В статье обращается внимание на то, можно ли использовать принципы Коаре к сфере религиозной мысли.

**Ключевые слова:** Ренессанс, Августин, Лютер, Кальвин, протестантизм.

**Shepetyak Oleh. New rise of St. Augustine during the Renaissance.** The study includes a search for an answer to the question: what exactly and in what forms was revived in the Renaissance? In the philosophy of science, thanks to robots Alexander Coari confirmed absolutely correct opinion that while being born a new methodology of science, the foundation of which was laid the philosophy of Plato. The article draws attention to the fact whether you can use the principles of Coari by religious thought.

**Key words:** Renaissance, Augustine, Luther, Calvin, Protestantism.

УДК 27-876.7

Н 65

**Микола НІКУЛЬЧЕВ,  
Леонід МАКАРОВ**

## **ІДЕОЛОГІЧНІ ВИТОКИ ВІЗАНТІЙСЬКОГО ІКОНОБОРСТВА**

*У статті представлено дослідження ідеологічних витоків руху іконоборства VIII ст. у Візантії. Розкрито сутність впливу різних факторів, що брали участь у формуванні іконоклазму у зазначений період. Показана роль ісламу, іудаїзму, античної грецької думки і ранньохристиянського вчення про особистість Ісуса Христа як головних чинників іконоборства. Автор приділяє увагу саме ідеологічним складовим явища боротьби із зображеннями бога, свідомо ігноруючи економічні, політичні тощо.*

**Ключові слова:** іконоборство, іконошанування, Візантія, ікона, зображення.

**Актуальність теми.** Ідеологія Візантійського іконоборства розколола у восьмому столітті християнський світ на дві частини: ту, що виправдовує шанування ікон, і ту, що категорично виступає проти такої практики. І хоча згадана суперечка офіційно завершилася вже у наступному столітті подіями, які в Православній традиції святково та молитовно згадуються як «Горжество Православ'я», до нього ще неодноразово поверталися в історії християнства. Мабуть, найбільш яскравою сторінкою реінкарнації іконоборства є Реформація. Та і в наш час, коли різні християнські церкви з більшою терпимістю ставляться до традицій одна одної, все ще впливає питання, вперше згадане у Східній Римській імперії у добу раннього середньовіччя: чи правомірним є вживання зображення Бога у християнській літургії? Саме тому уважне дослідження цього питання у наш час виглядає доволі актуальним.

**Ступінь наукової розробленості проблеми.** Щодо розробленості цієї теми можна сказати, що, вочевидь, найбільш ґрунтовним твором й цьому напрямі є дисертація Валеріана Острогорського, у якій висвітлене вчення Церкви про шанування святих ікон під назвою «Історичне викладення вчення Церкви про шанування святих ікон» (1884). Не менш видатною є праця іншого російського історика-богослова Л. Успенського, який достатньо детально виклав сутність богословського аспекту вчення іконоборців у головній праці свого життя «Богослов'я ікони православної церкви». Увага темі іконоборства приділена і Іваном Мейєндорфом, видатним істориком Російської православної церкви у монографії «Візантійське богослов'я. Історичні тенденції та доктринальні теми». Серед вітчизняних авторів слід відзначити Союзта Чобича, який опосередковано розкриває тему іконоборства у праці «Історія Християнської Церкви».

**Метою** пропонованої розвідки є вивчення саме ідеологічних засад візантійського іконоборства. Адже іконоборство як явище є достатньо складним і виникло не лише на тлі чистих інтелектуальних міркувань. Воно займає своє місце у фізичному часопросторі, тому, як і інші історичні події, не позбавлене впливу відомих усім нам життєвих примх. Саме тому автори свідомо ігнорують політичні, культурні та економічні аспекти цього явища.

**Завданнями** статті є: вивчення особливостей впливу мусульманства на іконоборчі процеси у Візантії; аналіз іудейських джерел цього явища; дослідження античної грецької філософії на предмет зародження іконоборства, особливо у працях Платона; а також розкриття сутності ранньохристиянської христології як «бомби уповільненої дії», що призведе у майбутньому до зазначеного явища іконоборства.

**Виклад основного матеріалу.** Тож, усе почалося у 726 р., коли імператор Лев III Ісавр під впливом «іконоборчо» налаштованих єпископів Малої Азії, рішуче виступив проти поклоніння зображенням Ісуса Христа та Святих. За загальноприйнятою думкою, ним були видані два укази: перший з них у 726 р, який був без суперечок прийнятий сенатом, а другий у 730 р. Ці події прийнято вважати офіційним початком іконоборства.

Існує широко поширена думка, що однією з причин виникнення іконоклазму є фактор ісламу. Відомо, що за сто років до

цього нова релігія, що виникла на Аравійському півострові, стрімко поширилася світом. Арабам-мусульманам вдалося швидко заволодіти сусідами Візантії – Сирією та Палестиною. Більше того, у 717 р. внаслідок феєричного походу в облозі опинився навіть Константинополь. І хоча атаку було відбито, над Східною Римською імперією назавжди нависла загроза військового конфлікту з Халіфатом [9, с. 105 – 107].

Але протистояння з ісламом мало не тільки військовий, але й ідеологічний характер. Історик християнства Іван Мейєндорф зазначає, що християнство так само як і іслам, зазіхали на статус світової релігії, а візантійський імператор і арабський халіф очолили ці світові релігії. Але в психологічній війні, яка супроводжувала конфронтацію, іслам постійно підкреслював, що мусульманська релігія – найновіша, і отже, є найвищим і найчистішим одкровенням Бога Авраама, і неодноразово висував звинувачення у багатобожжі та ідолопоклонстві на адресу християнського вчення про Трійцю і поклоніння іконам [5, с. 81].

Саме на ці звинувачення в ідолопоклонство і відповідали народжені у розпал цього конфлікту імператори Візантії у VIII ст. Вони вирішили очистити християнство з тим, щоб воно краще протистояло викликам ісламу. Отже, в іконоборчому русі виявляється повною мірою і також ісламський вплив, однак він був радше частиною холодної війни з ісламом, але ніяк не свідомим наслідуванням ідей останнього [5, с. 81].

Іншим, не менш потужним ідеологічним джерелом іконоборства для християнської церкви став іудаїзм. Священні тексти іудеїв, включені до складу Біблії, неодноразово заперечують поклоніння зображенням Бога, називаючи це ідолопоклонством. Подібне табу є навіть частиною «десяти заповідей», що були дані Мойсею Богом. Тому не дивно, що це питання обговорювалося не тільки у синагогах, але і тією частиною християн, що були особливо близькими до іудаїзму, наприклад, вихідцями зі Святої землі.

Це видно передусім з опису того, як єпископи Сьомого Вселенського собору будували свою аргументацію проти іконоборців. Відомий російський іконописець та богослов Леонід Успенський у творі «Богослов'я ікони православної церкви» говорить, що його учасники, коли перейшли до з'ясування того, що ж є істинним православним вченням про іконовшанування, ґрунтувалися насам-

перед на Священному Писанні. Зі Старого Завіту вони цитували 25 главу книги (вірш 1 і 17 – 22), де Бог велить зробити зображення херувимів в шкіні, і 7 главу Чисел (вірш 89), де Бог говорить до Мойсея «між двома херувими», а також говорили про ту частину видіння Єзекіїля, в якій він описує храм та, знову ж таки, херувимів (Єз. 41, 16 – 20). Тобто, у такий спосіб вони відкидали звинувачення юдеїв в ідолопоклонстві [6, с. 25].

Але не лише єпископи на соборі захищалися від іконоборців. Відомо, що ще в VI ст. преп. Анастасію Синайському доведлося наводити свою аргументацію противникам шанування ікон. Окрім того, в VII ст. св. Симеон Столпник у листі до Юстина II, голови Східної Римської імперії, говорить про самарян, які оскверняють та виступають проти ікон Спасителя і Божої Матері. В VII ст. Леонтій, єпископ Неапольський (о. Кіпр), написав твір, захищаючи православних проти звинувачень в ідолопоклонстві на основі єврейської заборони вживати зображення Бога задля поклоніння. Таке ж звинувачення відсікається в VII ст. Іоаном, єпископом Солунським, а у VIII ст. в Аравії, відомі свідчення єпископа Бострійського Стефана, який в своїй праці проти юдеїв заперечував їх аргументи проти пошанування ікон [6, с. 25].

Тож з усього цього можна зробити певний висновок. Якщо представники церкви так активно захищали своє право використовувати ікони в богослужінні, значить були і ті, хто це право заперечував. Аргументи останніх, очевидно, були суто біблійними, оскільки в Старому Заповіті існує багато заперечень щодо практики використання зображень Бога як предмета поклоніння. Отже, віяння юдаїзму – це ще одна із засад візантійського іконоборства.

Виникнення феномену іконоборства має цілу низку причин: від політичних – до богословських. Але не менш важливою складовою є і філософський аспект цього питання. Як відомо, богословська думка перших століть християнства бере витoki з давньогрецької філософської думки і тісно пов'язана з нею. Аргументи протиборчих партій запозичувалися як з попередньої християнської традиції, так і з нехристиянської філософської думки, а в ході іконоборчих суперечок – із застосуванням філософських положень і філософського апарату – були сформульовані вчення іконоборців та іконошанувальників. Тому дослідити саме цей аспект походження іконоклазму було б вкрай цікаво [1, с. 125 – 129].

Знаково, що давньогрецьке суспільство, особливо серед інтелігенції того часу, вело суперечки про зображення богів та божественного. Все почалося з Гомера, який своїми поетичними творами зробив неабияку реформу – наділив богів людською зовнішністю. Окрім того, Гесіод, оповідаючи про «родовід» богів у неофіційно визнаній правовірною «Теогонії», «дозволяє» мислити про богів як про тілесних істот. Переусвідомлювати це взялися ще ранні філософи. Анаксимандр описує першу систему світу, що здатна пояснити всі явища. І головне, що ця система не має навіть і згадки про богів давності. Згідно з цією картиною світу, в основі усього лежить принцип *arkhe*, який не можна навіть порівняти з жодним явищем реального світу. Головна його властивість – відсутність будь-яких обмежень. Сам Анаксимандр дає йому ім'я – *apeiron*. Ним підживлюється усе сутнє, але сам *apeiron* не може бути визначеним, і у нього немає жодних обрисів. Анаксимандр був першим, хто використовував прикметник «божественний». Він наближається до розуміння божественного як чогось, що не можна уявити [2, с. 86 – 102].

Відомо, що Ксенофан за професією був артистом, як і Гомер. Він навіть писав поеми. Але його богослов'я спонукало озброїтися проти Гомера, який зумовив релігійне виховання Греції з його антропоморфізмом. Ксенофан не заперечує наявність у бога певної форми, адже без неї він є важкоуявним. Але він рішуче відхиляє можливість набування ним людської подоби. Його критичне ставлення до антропоморфізму походить від вчення про божу універсальність [5, с. 79].

Але витоки Візантійського іконоборства лежать ще глибше. І не все так просто, як може здаватися на перший погляд. Насправді, натурфілософи лише підготували шлях до розвитку справжньої іконоборської думки античної Греції. Її автором став Платон. Він говорив, що на вершині уявної картини світу лежить ідея Блага. Вона надає усьому наявному сутність і життя. Сама ж вона «за межами існування, перевершуючи його гідністю і силою» [7, с. 112 – 115]. Благо вище від усього, тому його не можна ані визначити, ані уявити. Отже, реальне споглядання бога є недоступним для будь-кого з людей [3, с. 16 – 75].

Але у Тімеї йдеться, що увесь світ, який можна пізнати чутевим способом, власно кажучи, і є зображення незримого Бога.



Наявність зображення вказує на участь першоджерела, зразка, але воно залишається обмеженим. Ця обмеженість походить від того, що опір матерії не може бути подоланий остаточно, саме тому зображення не може бути тотожним зі зразком, за яким воно зроблене [8, с. 455 – 542].

Платон з повагою ставиться до художника. Найбільше він шанує Гомера. І водночас він його засуджує. Це відбувається тому, що Платон відкидає потребу в художникові, оскільки той не здатний досягти ідеалу і не може висловити ні справжньої краси, ні справжнього Добра. Але водночас Платон змушений вдаватися до зображення для того, щоб можна було хоч-якось відтворити недосяжного бога. Тому він підтримує художника через те, що той відчайдушно намагаються уподібнити витвори свого мистецтва одвічному зразку [7, с. 156 – 184].

Отож, природа Божественного унеможлиблює зображення Божественного. Згідно з Платоном, будь-яке мистецтво приречене обмежуватися земним рівнем, де воно виконує повчальні, виховні та цивільні функції. Той, хто шукає краси, передовсім звертається до мистецтва, але розуміючи його недосконалість, дуже швидко залишає його. Мислячи у цьому ключі, можна дійти висновку, що Платон став ідейним батьком Візантійського іконоборства. Всі, хто виступав проти зображення Бога, так чи інакше зверталися до ідей та аргументів Платона.

Тож, можна резюмувати, що ідеологія візантійського іконоборства певною мірою заснована на платонічній гносеології і онтології. У своїй гносеології іконоборці закликають до інтелектуального споглядання, а релігійні зображення відкидаються як помилкові. Іконоборці вибудовують вертикальну схему від матерії до нематеріального божества через низку все менше матеріальних сутностей-посередниць, найважливішою з яких є душа, досить матеріальна для поєднання з матерією, і досить нематеріальна для з'єднання з Божеством.

Вищезгадані ідеологічні засади були вкрай популярними саме на початку іконоборчого руху. Першого «іконоборчого» імператора Візантії Льва III Ісавра навіть називали «мусульманським» через його досить тісні стосунки із Східним світом. Саме йому властиві подібні висловлювання на адресу прихильників ікон. Але після воцаріння Костянтина V Копроніма, іконобор-

ство набирає більших обертів не тільки у питанні переслідування тих, хто вклонявся іконам, але й у питанні ідеологічному. Саме цей імператор пише трактат, у якому викладає ідеологію іконоборства. Ідеологічною основою цього трактату були рішення Халкідонського собору, а саме христологічні формулювання раніше прийняті церквою. І хоча багато хто скаже, що сама ця христологія була прийнята не без впливу античної грецької філософської думки, ми розглянемо її окремо.

Іван Мейєндорф у праці «Візантійське богослов'я» зазначає, що до правління Костянтина V Копронима (741 – 775) не існувало викладеного письмово чітко проголошеного вчення, що його сповідували іконоборці. Він був першим імператором, який видав письмові статті богословського характеру, що засуджували іконошанування. Окрім того, відомо, що він став ініціатором Собору в Іерії, який домагався заборони поклоніння іконам. Рішення цього «псевдособору» збереглися у документах визнаного Сьомого Вселенського собору (787 р.), що формально відкинули іконоборство [5, с. 81].

Цікаво, що Костянтин у своїй позиції спирався на рішення перших шести вселенських соборів: для нього іконоборство не було якоюсь новою доктриною, він розумів його як логічний підсумок розвитку теологічної думки попередніх часів. Собор в Іерії стверджував, що митець, створюючи образ Христа, у будь-якому випадку впадає у ересь. Якщо він зображає його як людину, то відокремлює його від божественної сутності, що, по-суті, є несторіанством. Якщо ж він претендує на те, що зобразив і Його людяність, і Його Божественність, тоді це є монофізитством, тому що він свідомо намагається обмежити його божественну природу людською [4, с. 86].

Іконоборче визначення ікони дуже чітко й конкретно дано в трактаті імператора Костянтина, в якому викладена загальна думка провідних лідерів іконоборчого руху. У його розумінні, справжня ікона має ототожнювати зображене на ній з особою, що зображується. Розвиваючи цей логічний ланцюжок, вони дійшли висновку, що єдиним «законним» зображенням Христа є Святі Дари. Христос, на їх думку, навмисно обрав способом Свого втілення хліб тому, що він жодною мірою не має спільних рис з людиною і тому не може порушити заповідь про ідолопоклонство.

Отже, «розуміння образу, ікони у викладенні іконоборців означало щось зовсім інше, ніж у викладенні іконошанувальників, – каже Г. Острогорський, – якщо для іконоборців істинної іконою могло вважатися лише щось таке, що було тотожне зі своїм “архетипом”, то тільки причастя вони і могли визнати іконою Христа» [6, с. 25].

У разі ототожнення ікони із зображеною на ній особою, «іконошанування було б неможливим для будь-якої, скільки-небудь розвиненої християнської свідомості. І той, хто, крім такого ставлення повної тотожності, іншого ставлення уявити собі не міг, мав заперечувати всяке іконошанування. Для того ж, для кого в самому понятті ікони коренилася відмінність її від зображеної на ній особи, з яким ікона була лише відомим чином пов’язана, питання про ідолопоклонство навіть і виникнути не могло», – визнає Острогорський [6, с. 51 – 52].

Інакше кажучи, якщо для представників руху іконоборства могло існувати тільки два способи співвідношення між предметами: їхня тотожність або їх відмінність, то для православних два предмети можуть бути одночасно і тотожними, і різними: Особи Святої Трійці відмінні один від одного, але мають однакову сутність. «Як там (в Тройці) Христос відмінний від Свого Отця Іпостасю (особистістю), – говорить преподобний Феодор Студит, – так тут (в іконі) Він відрізняється від Свого Власного зображення сутністю» [9, с. 154].

**Висновки.** Іконоборство як суспільно-політичний та релігійний рух має багато пояснень, і навіть ті, що стосуються ідейних його аспектів достатньо непрості. Отож, у результаті ми розглянули особливості впливу мусульманства на іконоборчі процеси у Візантії. Передовсім прослідковується фактор впливу на Візантію – державу-батьківщину іконоборства, арабів-мусульман. Пряме суперництво першого іконоборчого імператора Лева III з арабським халіфом, а також вплив мусульман на прикордонні області держави зумовили проникнення ідей заборони використання зображень Бога як предмета поклоніння.

Був проведений аналіз іудейських джерел цього явища. Іудаїстські корені християнства, а також проживання великої кількості юдеїв пояснюють, чому іконоборці називали шанування ікон ідолопоклонством. Саме представникам цієї релігії було забороне-

но вживати зображення Бога, або робити їх. Довга іудейська історія тривалий час не знала навіть істориків-портретистів.

Менш відчутним, але не менш сильним був вплив давньо-грецьких філософських ідей. Тому було проведено дослідження античної грецької філософії на предмет зародження іконоборства, особливо у працях Платона. Саме в давній Греції – державі-попередниці Східної Римської імперії, зародилася філософська думка, яка створила ідейний фундамент для відмови від зображення богів. Платон у працях, де раціонально заперечує можливість зображення бога, стає головним натхненником прихильників іконоборства.

І нарешті, автори прибігли до розкриття сутності ранньохристиянської христології як «бомби уповільненої дії», що у майбутньому стане причиною явища іконоборства. Патристична христологія, яку використовує Костянтин V, намагається відкинути іконопоклоніння богословськими методами. Він зазначав, що між предметами можливий тільки такий зв'язок: тотожність або відмінність. Використання будь-якого з них щодо ікони і, припустимо, Ісуса Христа, неодмінно призведе до ересі. З цього вдалося вийти тільки вдаючись до пояснення про розходження природи і образу, іпостасі і сутності.

Незважаючи на те, що іконоборчий рух у Візантії завершився, питання про доцільність використання ікон як зображень бога, є досить актуальним у релігійному суспільстві сьогодення. Аби зрозуміти його сутність можна або самостійно пройти шлях попередників: від поклоніння іконам до їх знищення, або обрати більш простий шлях. Це раціональне усвідомлення і аналіз ідеології Візантійського іконоборства й реакції на неї противників. Саме до цього і покликаний текст цієї статті.

### Література

1. Античная философия в споре иконоборцев и иконопочитателей о «правильном поклонении» // Вестник НГУ. – 2008. – Вып. 6.1. – 211 с.
2. Баранов В.А. О некоторых идеологических аспектах византийского иконоборчества / В.А. Баранов. – Новосибирск : Издательство новосибирского государственного университета, Православная Гимназия во имя преп. Сергия Радонежского, 2006. – Вып. 2. – 311 с.
3. Безансон А. Запретный образ : интеллектуальная история иконоборчества : [перевод с фр. М. Розанова] / А. Безансон. – М. : Издательство «МИК», 1999. – 424 с.

4. Деяния Вселенских Соборов. Т. VII. Деяние 6-е. – СПб., 1996. – 744 с.
5. Мейендорф И., прот. Византийское богословие : исторические направления и вероучение / прот. И. Мейендорф. – М. : Когелет, 2001. – 432 с.
6. Острогорский В. Историческое изложение учения Церкви о почитании святых икон / В. Острогорский. – К., 1884. – 178 с.
7. Платон. Держава / Платон ; [пер. з давньогр. Д. Коваль]. – 2-е вид. – К. : Основи, 2005. – 355 с.
8. Платон. Тимей / Платон // Сочинения : в 3-х т. / [пер. с древнегреч. ; ред. переводов С.Я. Шейнман-Топшштейн ; под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса]. – М. : Мысль, 1971. – Т. 3, Ч. 1 [ред. тома В.Ф. Асмус]. – 542 с. – (Серия «Философское наследие»).
9. Успенский Л.А. Богословие иконы Православной Церкви / Л.А. Успенский. – Переславль : Изд-во братства во имя св. кн. Александра Невского, 1997. – 654 с.

### References

1. Antichnaya filosofiya v spore ikonobortsev i ikonopochitateley o «pravilnom poklonenii» (*Ancient philosophy in dispute between iconoclasts and icon's worshipers of the «right worship»*) // Vestnik NGU. – 2008. – Вып. 6.1. – 211 с.
2. Baranov V.A. O nekotorykh ideologicheskikh aspektakh vizantiyskogo ikonoborchestva (*Some ideological aspects of Byzantine iconoclasm*) / V.A. Baranov. – Novosibirsk : Izdatelstvo novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta, Pravoslavnaya Gimnaziya vo imya prep. Sergiya Radonezhskogo, 2006. – Вып. 2. – 311 с.
3. Bezanson A. Zapretnyy obraz (*The Forbidden Image*) : intellektual'naya istoriya ikonoborchestva : [perevod s fr. M. Rozanova] / A. Bezanson. – М. : Izdatelstvo «МИК», 1999. – 424 с.
4. Deyaniya Vselenskikh Soborov (*The Acts of the Ecumenical Councils*). Т. VII. Deyanie 6-е. – СПб., 1996. – 744 с.
5. Meyendorf I., prot. Vizantiyskoe bogoslovie : istoricheskie napravleniya i verouchenie (*Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*) / prot. I. Meyendorf. – М. : Kogelet, 2001. – 432 с.
6. Ostrogorskiy V. Istoricheskoe izlozhenie ucheniya Tserkvi o pochitanii svyatykh ikon (*Historical presentation of the Church's teaching about the veneration of holy icons*) / V. Ostrogorskiy. – К., 1884. – 178 с.
7. Platon. Derzhava (*Republic*) / Platon ; [per. z davnoгр. D. Koval]. – 2-е вид. – К. : Osnovi, 2005. – 355 с.

8. Platon. Timey (*Timaus*) / Platon // Sochineniya : v 3-kh t. / [per. s drevnegrech. ; red. perevodov S.Ya. Sheynman-Topshteyn ; pod obshch. red. A.F. Loseva i V.F. Asmus]. – М. : Mysl, 1971. – Т. 3, Ch. 1 [red. toma V.F. Asmus]. – 542 s. – (Seriya «Filosofskoe nasledie»).

9. Uspenskiy L.A. Bogoslovie ikony Pravoslavnoy Tserkvi (*The theology of the Orthodox Church icons*) / L.A. Uspenskiy. – Pereslavl : Izd-vo bratstva vo imya sv. kn. Aleksandra Nevskogo, 1997. – 654 s.

**Никольчев Николай, Макаров Леонид. Идеологические истоки Византийского иконоборчества.** В статье представлено исследование идеологических истоков движения иконоборчества VIII в. в Византии. Раскрыта сущность влияния различных факторов, участвующих в формировании иконоклазма в указанный период. Показана роль ислама, иудаизма, античной греческой мысли и раннехристианского учения о личности Иисуса Христа, как главных источников иконоборчества. Автор уделяет внимание именно идеологическим составляющим явления борьбы с изображениями бога, сознательно игнорируя экономические, политические и т.д.

**Ключевые слова:** иконоборчество, иконопочитание, Византия, икона, изображение.

**Nikulchev Mykola, Makarov Leonid. The ideological origins of Byzantine iconoclasm.** The article presents a study of the ideological origins of the movement of iconoclasm in the 8th century in Byzantium. It discloses the impact of different factors involved in the formation of iconoclastic ideology in that period. It was also showed the relevance of the study nowadays. It was described the role of Islam, Judaism, ancient Greek thought and the early Christian doctrine of the person of Jesus Christ, as the main sources of iconoclasm. The author pays attention to the ideological components of the phenomenon of the struggle against the images of God, deliberately ignoring other components – economic, political, etc.

**Key words:** iconoclasm, the veneration of icons, the Byzantine Empire, icon, image.

УДК 27-277.2

А 57

Михайло АЛЬМЕС

## ДУХОВНИЙ АСПЕКТ СВЯЩЕННОГО ПИСАННЯ У ТЛУМАЧЕННЯХ БЛАЖЕННОГО ІЕРОНІМА СТРИДОНСЬКОГО

*У статті йдеться про духовний сенс Біблії в екзегезі блаженного Ієроніма Стридонського. Вказано на проблемність та неоднозначність виявлення внутрішнього змісту Біблії древнім екзегетом. Виокремлено форми в яких «прихована» сторона у тлумаченні Писання Ієронімом проявляється найбільш чітко, а також показано, у якому значенні він їх трактує. Наголошено на принципі тривимірності тексту Біблії, яким послуговувався Ієронім у більшості своїх праць.*

**Ключові слова:** *блаж. Ієронім Стридонський, Священне Писання, екзегетика, прообраз, алегорія, теорія, притча, загадка.*

**Постановка проблеми.** Священне Писання займає важливе місце у християнстві, але розуміння його змісту й смислових контекстів не здійснюється самовільно – тому дуже рано зароджується християнська екзегетика (вже у II ст. у творах мужів апостольських та раннях апологетів: Климента Римського, Юстина Філософа та ін.). Алегорична екзегеза була частиною грецької культури. Уявлення про те, що в грецьких міфах містяться (особливо в творах Гомера та Гесіода) не просто вигадки, але глибокий сенс стосовно природи світу та людини, є дуже давніми. Одна із причин поширення цього методу серед християнських екзегетів полягає у спробі виявлення глибинного змісту, який прихований під покровом слова. Адже і в самому Євангелії сказано: «Буква вбиває, а дух животворить» (2 Кор. 3 : 6). Однак, це ж Писання наголошує і на важливості кожної букви: «Доки існуватимуть небо і земля, жодна йота чи жодна риска не перейде із закону, поки не

здійсниться все» (Мф. 5 : 18). Отже, в основу покладено принцип поєднання Божественного та людського згідно з формулою халкидонського догмату – «незлитно, незмінно, нероздільно, нерозлучно».

У зв'язку з великим зацікавленням сучасної біблеїстики (особливо критичної екзегези) «емпіричною» стороною Біблії, досить актуального значення набуває інтенція на внутрішній сенс Писання. Для християнських письменників, у тому числі і для блаженного Ієроніма, дослідження тексту, виправлення помилок, встановлення автентичності тієї чи тієї книги Біблії вважалося похідним і мало службове значення щодо тієї вістки, яка є квінтенцією Біблії. Тому звернення до духовного аспекту Писання, у якому розкривається внутрішній зміст, видається досить актуальним у справі Його розуміння та осмислення в контексті християнської традиції із самих початків її зародження. Саймон Крісп влучно зауважує, що в ранньохристиянський період біблеїст не мислив себе незалежним або відстороненим від традиції церкви [16, 120]. Повною мірою це стосується блаж. Ієроніма Стридонського, який вдало поєднував можливі на той час наукові напрацювання у сфері філології, історії, географії та духовний досвід Церкви, через який розкривається внутрішній вимір слова Біблії.

**Мета статті** – виявити внутрішній зміст екзегези блаженного Ієроніма, що є особливо важливим, оскільки внаслідок надто великої прихильності до «внутрішнього» виникає небезпека викривлення смислу. Іноді буває, що автор настільки захоплюється виявленням прихованого, що надто віддаляється від самого тексту, внаслідок чого його тлумачення не мають нічого спільного з текстом Біблії. Ієронім визнає за собою такі похибки внаслідок надто великого захоплення в ранній період своєї творчості алегоричним методом. Наприклад, у тлумаченні на книгу пророка Авдія, Ієронім вибачається за своє надто ревне захоплення алегоричним тлумаченням у період молодості. Захоплюючись Писанням, він стверджує, що намагався все витлумачити алегорично, не звертаючи уваги на інші аспекти тексту, про що щиро жалкує [11, с. 169]. Відомий біограф Ієроніма О. Дієсперов зауважує, що запозичена від олександрійців схильність до алегоричних тлумачень значною мірою шкодила йому [2, с. 80]. У більш зрілий період він переосмислює свій підхід, враховуючи й історичну сторону книг Писання. З роками він надає перевагу більш цілісному підходові до



тлумачення, звертаючись до єврейського біблійного першоджерела та коментарів ранньохристиянських письменників [21, с. 292].

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Цей аспект творчості Ієроніма розглянутий низкою дослідників його письменницької спадщини. О. Фокін, детально аналізуючи та описуючи періоди його діяльності, підкреслює його захоплення алегорією на ранніх стадіях літературної творчості. Дослідник також експлікує сутність духовного змісту Писання, як Його пояснював Ієронім, у найбільш виразних проявах (алегорія, прообраз, притча, теорія тощо). О. Несторова, В. Саврей вказують на великий вплив представників Олександрійської школи екзегези (особливо Оригена) на спосіб тлумачення Ієроніма, водночас підкреслюючи еволюцію поглядів блаженного в сторону більш поміркованої та цілісної екзегези. На цьому аспекті також наголошують відомі біографи Ієроніма О. Дієсперов та Дж. Келлі. У центрі нашої уваги – виявлення найістотніших рис духовного способу тлумачення в тлумаченнях Ієроніма Стридонського, що реалізується при застосуванні методу текстологічного аналізу його творів та методу категоріального аналізу, що дає можливість конкретизувати та уточнити розуміння специфіки екзегези Ієроніма Стридонського.

**Вклад основного матеріалу.** Ієронім розділяв переконання представників Олександрійської екзегетичної школи, що буквальний смисл сам собою не може вичерпувати всіх істин, які містяться у Слові Божому. На його думку, Священне Писання підлягає не правильному читанню, а правильному розумінню [4, с. 332]. Для підтвердження цього блаж. Ієронім посилається на авторитет святих апостолів та євангелістів, які у перекладі тих чи тих цитат зі Старого Завіту шукали сенсу, а не слів і не надто піклувалися про порядок слів та мовний лад, а намагалися зрозуміло передати думку біблійного автора: «Для мене досить говорити так, щоб бути зрозумілим, щоби в словах про Писання наблизитися і до простоти Писання» [3, с. 298]. В іншій праці він стверджує: «Євангеліє полягає не у словах Писань, а у смислі, не в поверховому значенні, а у внутрішньому змісті, не в записаних висловах, а у глибині розуміння» [13, с. 21]. Тому для того щоб досягнути більш повного і досконалого розуміння Священного Писання, Ієронім використовував духовно-алегоричний метод тлумачення, який був розроблений і застосовувався вчителями Олександрійської

школи, тобто Климентом Олександрійським, Оригеном та Дидимом. Як уважає дослідник: «Для означення духовно-алегоричного смислу Ієронім Стридонський в якості основних термінів використовував наступні: *intelligentia spiritualis*, *mysticus intellectus* і *allegoria*, з яким він співвідносив терміни *interpretatio allegoriae*, *altior intelligentia*, *sacramenta spiritus*, *typus*, *figura*, *tropologia*, *aenigma*, *teoria* та ін., які відображають той чи інший аспект духовного смислу» [19, с. 362].

Так, термін *typus* (*figura* – прообраз) вказує на прообразне значення. Хоча сам термін у Ієроніма Стридонського трапляється доволі рідко, прообразний смисл він знаходить всюди у Старому Завіті. Він так сформулював пов'язане із ним правило тлумачачи певне місце із Дан. 3 : 91 – 92: «Але в переносному смислі цей ангел або Син Божий прообразує (*in typo*) Господа нашого Ісуса Христа, Який зійшов у піч пекла, в якому знаходились душі грішників і праведників, щоб, не згораючи і не відчуваючи шкоди, визволити поневолених від уз смерті» [9, с. 30]. Тобто те, що сталося з певними особами у минулому, в прообразному плані здійснилося в особі Христі. При цьому Ієронім уважав, що прообраз лише частково відображає смисл, закладений у Священному Писанні і не відкидав буквального значення. Так, слова пророка Осії «Із Єгипту вивів сина Мого» (Ос. 11 : 1) в буквальному розумінні стосується ізраїльського народу, а у прообразному – Христа [10, с. 301]. Вірогідно, що цей принцип св. Ієронім запозичив із ексегетичного методу Антіохійської школи, зокрема у Феодора Мопсуестійського, який підкреслював, що прообраз повинен мати точний об'єкт.

Інший термін *allegoria* (іносказання) початково використовувався в риториці як фігура мови: «Якщо все це неможливо сприймати в реальному значенні, то потрібно сприймати в духовному» [4, с. 333]. Як спосіб, за допомогою якого здійснюється тлумачення Священного Писання, алегорія – це не особливий смисл, але одна із форм духовного смислу в його протиставленні буквальному. Іноді блаженний Ієронім співвідносив алегоричний смисл з образним тлумаченням (*tropologia*), за допомогою якого досліджував моральний (серединний) сенс Священного Писання.

Наступний сенс – енігматичний (від гр. *enigma* – загадка), який трапляється достатньо рідко і означає дещо незрозуміле, за-

гадкове у біблійному тексті. Як правило, св. Ієронім Стридонський ототожнював «загадку» з притчею (*parabola*). Коли пророк говорить: «Скажи притчу» (Єз. 17 : 2), цим вказується на незрозумілість (*obscurum*) того, про що йде мова: «Тому що ніхто не сумнівається в тому, що загадка і притча одне виражають словами, а інше мають на увазі в думках. Бо і Спаситель говорив до народу притчами, які окремо пояснював апостолам» [8, с. 233]. Іноді він вбачав різницю між загадкою та притчею, оскільки остання, на відміну від першої, дає деякий, хоча і незрозумілий, ключ до істини [20, с. 362]. Але і загадка і притча мають спільний елемент – інакомовний, образний спосіб вираження, хоча загадка більш складна, ніж притча, і тому важче підлягає адекватному тлумаченню.

Для позначення духовного смислу Священного Писання Ієронім Стридонський використовував також термін *teoria* (споглядання, умоспоглядання), який у екзегетів Антіохійської школи (зокрема, у Діодора Тарсійського) розглядався як дещо середнє між *historia* і *allegoria*. Для блаженного *teoria* – такий смисл або радше спосіб тлумачення, в якому одночасно зберігається і буквальний, і духовний смисл Священного Писання як у випадку з пророцтвом Малахії про шанування Господа на кожному місці і між усіма народами [14, с. 210 – 211]. Як правило, *teoria* використовується св. Ієронімом при інтерпретації пророцтв. Термін *spiritualis teoria* (духовне споглядання) іноді означає таємничо-духовний смисл (*intelligentia spirutualis*) Священного Писання, який відсилає до таємниць майбутнього віку.

У працях Ієроніма можна натрапити певну спробу дефініції «трьох сенсів» Писання, яку він запозичив у Оригена. При цьому всі три версії відрізняються між собою. Наприклад, у листі до Гебідії йдеться про послідовність «історичного», «тропологічного» та «духовного» сенсів. Він пояснює, що над «буквальним» сенсом надбудовується «тропологічний». Хоча Ієронім і не говорить, що це саме «алегоричний» сенс, однак точно можна сказати, що це «інакомовний», «небуквальний» сенс. За своїм спрямуванням він служить меті морального виховання пастви. Натомість «духовний» сенс («теорія») постає перед духовним поглядом людини в акті «духовного споглядання», у якому розкриваються таємниці майбутнього блаженства і реальність небесного

світу. Схоплення цієї реальності здійснюється лише за аналогією із земними подіями [5, с. 144].

У тлумаченні на книгу пророка Єзекиїля Ієронім знову вказує на три сенси розуміння Біблії і наголошує на поступовому сходженні від «буквального» сенсу до «тропологічного», а після цього – до «містичного». При цьому він надто не заглиблюється у роз'яснення значення трьох сенсів. Однак деякі відомості можна отримати з прикладів, якими блаженний супроводжує тлумачення перелічених типів. Дещо «розширено» він тлумачить закон про «вола, що молотить» (1 Кор. 9 : 9 – 10), хоча – це важко назвати алегорією. Для ілюстрації «містичного» сенсу Ієронім обирає текст ап. Павла, в якому йдеться про непорушність подружніх зв'язків (Еф. 5 : 30 – 31). Заповідь непорушності подружніх зв'язків підсилюється зверненням до таємниці містичного, небесного шлюбу між Христом і Церквою. Тут, як і в попередньому випадку, Ієронім трактує «духовне» тлумачення у значенні «парадигми» (таємниці майбутніх благ), відмовляючись змішувати його як з «типологічними», так і з «алегоричними» тлумаченнями [8, с. 210 – 211].

Ще одна версія «тричленної формули» наводиться Ієронімом у тлумаченні на книгу пророка Амоса. На цей раз можна побачити істотні відмінності у порівнянні з двома попередніми. Обґрунтовуючи необхідність «тройкого розуміння» Біблії, при цьому посилаючись на текст із книги Притч (який обґрунтовує цю необхідність), древній екзегет говорить: «Бо ми повинні розуміти Священне Писання спочатку в буквальному сенсі, надаючи всім приписам морального характеру, потім алегорично, тобто в духовному сенсі, і, наостанок, у відношенні до майбутнього блаженства» [12, с. 62]. У цій формулі бачимо зміну підходу до характеристики «серединного» сенсу Писання. Трактування «буквального», а також «містичного» (або ж «трансцендентально-єсхатологічного») залишається практично без змін. У цій інтерпретації спостерігається деяке ототожнення «духовного» і «алегоричного» способів тлумачення тексту. О. Несторова так аналізує таке зближення: «Насправді, ототожнення «духовного» і «алегоричного» способу інтерпретації тексту дозволяє думати, що Ієронім в даному випадку здійснив спробу розрізнити «парадигматичні» тлумачення (які раніше у нього асоціювалися у нього з духовним

сенсом) і «духовні» тлумачення «іносказательного» типу, до ряду яких могли попадати «духовно-алегоричні» тлумачення доктринально-догматичного змісту, а також – можливо – «типологічні» тлумачення» [17, с. 272].

Блаженний Ієронім досить високо оцінював той чи той аспект духовного смислу Священного Писання. Подібно до послідовників Олександрійської школи, Ієронім Стридонський вважав, що духовний смисл Священного Писання безмірно вищий, ніж буквальний, що можна побачити уже в найбільш ранніх його екзегетичних працях «Тлумачення на книгу пророка Авдія» та у вісімнадцятому листі. І пізніше св. Ієронім зберіг вірність цьому поглядові. Наприклад, у гоміліях на Євангеліє від Марка Ієронім говорив з приводу розповіді преображення Христа: «Ми не відкидаємо історичний смисл, але надаємо перевагу духовному розумінню» [Цит. за: 20, с. 362]. Він порівнював християн, які дотримуються тільки історичного розуміння, з плоттю, а тих, які підносяться до духовного розуміння, з Його душею.

Поступово св. Ієронім прийшов до переконання, що без точного визначення буквального смислу Священного Писання неможливе і його правильне духовне розуміння. У листі, який був присвячений пам'яті преподобної Павли, знаходимо слова, які можна віднести і до нього самого: «Вона знала на пам'ять Священне Писання. І хоча любила історію і називала її основою істини, однак більше сприймала її в духовному сенсі...» [6, с. 47]. У тлумаченні двох дверей з двома отворами, які були в старозавітному храмі і в святилищі (Єз. 41 : 23 – 24) св. Ієронім писав: «В храмі і в самому святилищі, через які вказується на таїнства двох завітів, і у двох дверях з кожного боку було по два дверцята, які змикались одне з одним, щоб і у історії ти мав духовний смисл і в іносказанні історичну істину, із яких одне в одному має потребу, і якщо не вистачає одного, то не має досконалого знання» [8, с. 221]. Продовжуючи тлумачення виразу: «Кімнати на північ і кімнати на південь» цієї ж книги, він говорив: «Північні і південні кімнати – це, на мою думку, ті, які містять просту історію, або таїнства духовного розуміння... Тому що не потрібно так читати буквально і не так потрібно виводити фундамент історії, щоб ми не доходили до верху і не так потрібно класти дах на прекрасній будівлі, якщо вона не має міцних основ» [8, с. 233].

У пізній період життя, частково через переосмислення ставлення до Оригена під час оригеністських суперечок, св. Ієронім переглянув ставлення до алегоричного методу загалом [18, с. 192]. Наприклад, у пролозі до книги тлумачення пророка Авдія блаженний зазначав, що в юнацькі роки він вже писав тлумачення на цю книгу, яке було переповнене алегоричними інтерпретаціями, тепер він відчуває деякий сором за такі спроби [11, с. 169]. У пролозі до книги тлумачення на пророка Захарію св. Ієронім, згадуючи серед своїх попередників Оригена, сщмч. Іполита Римського та Дидима, невисоко оцінював їх труди, з цієї причини він змушений був уточнити свій екзегетичний метод: «Все їх тлумачення було наскрізь алегоричним і тільки інколи вони торкались історії. Отже, уподібнюючись тому господарю: «Який виносити із свого скарбу нове й старе» (Мф. 13 : 52), і нареченій із книги Пісні Пісень, в якій говориться: «Це зберегла я для тебе мій любий!» (Пісн. 7 : 14), до історії наших євреїв я приєднав переносне значення, щоб побудувати дім на камені, а не на піску (Мф. 7 : 24 – 26), і покласти тверду основу, яку поклав великий будівничий Павло, як сам про себе описує (1 Кор. 3 : 10)» [13, с. 2]. У підсумку, св. Ієронім істотно скоректував олександрійський екзегетичний метод, доповнюючи його окремими елементами антиохійського методу, таких, як увага до букви оригіналу та історичного сенсу біблійного тексту (концепція *hebraica veritas*), широке використання типології і теорії, визнання того, що не всюди в Біблії треба шукати прихований смисл, і, на закінчення, відмовився від зловживання алегорією. Усе це свідчить про те, що св. Ієронім не був послідовником тієї чи тієї екзегетичної школи; він використовував те, що було кращим у кожній із шкіл, пропонуючи якомога більш ясне і точне тлумачення Священного Писання.

**Висновки.** Отже, оглянувши специфіку духовного методу тлумачення Слова Божого блаженним Ієронімом, можна побачити, що він надавав йому важливого значення, проте трактував його досить неоднозначно. Духовний сенс Священного Писання, на думку св. Ієроніма, включає в себе прообразне значення, власне алегорію, тобто моральні сентенції, таємниче бачення сутності тієї чи тієї біблійної історії чи події, а також сюди (до духовного сенсу) екзегет відносив притчу і загадку. При цьому треба наголосити, що св. Ієронім Стридонський намагався досягнути духовний

сенс у єдності з буквально-історичним контекстом. Для нього були чужими крайнощі представників Олександрійської школи. Навпаки, в більш пізній період свого життя, він більше був схильний до буквально-історичного способу тлумачення Біблії.

### Література

1. Біблія : книги Священного Писання Старого та Нового Завіту / в українському перекладі з паралельними місцями ; [пер. Патріарха Філарета (Денисенка)]. – К. : Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1407, [9] с.
2. Диесперов А. Блаженный Иероним и его век. Приложение: Бл. Иероним. Избранные письма / А. Диесперов. – М. : Канон +, 2002. – 400 с.
3. Ієронім Стридонський, блаж. Лист папі Дамасу про п'ять запитань / Блаженний Ієронім Стридонський // Творіння : в 2 т. – К. : Видавничий відділ УПЦ КП, 2014. – Т. 1. – С. 290–301.
4. Ієронім Стридонський, блаж. Лист Марцеллі від імені Павли та Євстохії / Блаженний Ієронім Стридонський // Творіння : в 2 т. – К. : Видавничий відділ УПЦ КП, 2014. – Т. 1. – С. 328–339.
5. Ієронім Стридонський, блаж. Лист до Гебідії / Блаженний Ієронім Стридонський // Творіння : в 2 т. – К. : Видавничий відділ УПЦ КП, 2015. – Т. 2. – С. 112–145.
6. Ієронім Стридонський, блаж. Лист до Євстохії / Блаженний Ієронім Стридонський // Творіння : в 2 т. – К. : Видавничий відділ УПЦ КП, 2015. – Т. 2. – С. 17–52.
7. Иероним Стридонский, блаж. Толкование на книгу пророка Исаии / Блаженный Иероним Стридонский // Творения : в 17 ч. – К. : Типографія Колчакъ-Новицкаго, 1882. – Ч. 7. – 457 с.
8. Иероним Стридонский, блаж. Толкование на книгу пророка Иезекииля / Блаженный Иероним Стридонский // Творения : в 17 ч. – К. : Типографія Колчакъ-Новицкаго, 1886. – Ч. 10. – 401 с.
9. Иероним Стридонский, блаж. Толкование на книгу пророка Даниила / Блаженный Иероним Стридонский // Творения : в 17 ч. – К. : Типографія Колчакъ-Новицкаго, 1894. – Ч. 12. – С. 1–145.
10. Иероним Стридонский, блаж. Толкование на книгу пророка Осии / Блаженный Иероним Стридонский // Творения : в 17 ч. – К. : Типографія Колчакъ-Новицкаго, 1894. – Ч. 12. – С. 146–350.
11. Иероним Стридонский, блаж. Толкование на книгу пророка Авдия / Блаженный Иероним Стридонский // Творения : в 17 ч. – К. : Типографія Колчакъ-Новицкаго, 1896. – Ч. 13. – С. 169–200.

12. Иероним Стридонский, блаж. Три книги толкований на пророка Амоса / Блаженный Иероним Стридонский // Творения : в 17 ч. – К. : Типографія Колчакъ-Новицкаго, 1896. – Ч. 13. – С. 1–168.

13. Иероним Стридонский, блаж. Толкование на книгу пророка Захарии / Блаженный Иероним Стридонский // Творения : в 17 ч. – К. : Типографія Колчакъ-Новицкаго, 1900. – Ч. 15. – С. 1 – 195.

14. Иероним Стридонский, блаж. Толкование на книгу пророка Малахии / Блаженный Иероним Стридонский // Творения : в 17 ч. – К. : Типографія Колчакъ-Новицкаго, 1900. – Ч. 15. – С. 196–252.

15. Иероним Стридонский, блаж. Три книги толкований на послание к Галатам / Блаженный Иероним Стридонский // Творения : в 17 ч. – К. : Типографія Колчакъ-Новицкаго, 1901. – Ч. 17. – 391 с.

16. Крисп С. Православная библеистика между патристикой и пост-модернизмом. Взгляд с Запада / Саймон Крисп // Библия в церкви. Толкование Нового Завета на Востоке и Западе. (Серия «Современная библеистика» – Bibliotheca Biblica) / [Джеймс Д. Данн, Ианнуарий Ивлиев, Иоаннис Каравидопулос, Ульрих Луц, Юрген Ролоф и др.]. – 2-е изд. – М. : Библейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2011. – С. 118–133.

17. Несторова О. ALLEGORIA PRO TYPOLOGIA. Ориген и судьба иносказательных методов интерпретации Священного Писания в раннепатристическую эпоху / О.Е. Несторова. – М. : ИМЛИ РАН, 2006. – 298 с.

18. Саврей В. Каппадокийская школа в истории христианской мысли : учеб. пособ. / В. Саврей. – М. : Изд-во Московского ун-та, 2012. – 256 с.

19. Фокин А. Блаженный Иероним Стридонский : библеист, экзегет, теолог / А. Фокин. – М. : Центр библейско-патрол. исслед., 2010. – 224 с.

20. Фокин А. Иероним Стридонский / А.Р. Фокин // Православная энциклопедия : в 36 т. – М. : Церковно-научный центр «ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ», 2009. – Т. 21. – С. 336–370.

21. Kelly J.N.D. Jerome His life, Writings, and Controversies / J.N.D. Kelly. – London : Duckworth, 1975. – 355 p.

### References

1. Bibliia : knyhy Sviashchennoho Pysannia Staroho ta Novoho Zavitu / v ukrainskomu pereklyadi z paralelnymy mistsiamy ; [per. Patriarkha Filareta (Denysenka)]. – K. : Vydannia Kyivskoi Patriarkhii Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvy Kyivskoho Patriarkhatu, 2004. – 1407, [9] s.

2. Diesperov A. Blazhennyi Ieronim i ego vek. Prilozhenie: Bl. Ieronim. Izbrannye pisma / A. Diesperov. – M. : Kanon +, 2002. – 400 s.

3. Ieronim Strydonskyi, blazh. Lyst papi Damasu pro piat zapytan / Blazhennyi Ieronim Strydonskyi // Tvorinnia : v 2 t. – K. : Vydavnychiy viddil UPTs KP, 2014. – T. 1. – S. 290–301.



4. Ieronim Strydonskyi, blazh. Lyst Martelli vid imeni Pavly ta Yevstokhii / Blazhennyi Ieronim Strydonskyi // Tvorinnia : v 2 t. – K. : Vydavnychiy viddil UPTs KP, 2014. – T. 1. – S. 328–339.

5. Ieronim Strydonskyi, blazh. Lyst do Hebidii / Blazhennyi Ieronim Strydonskyi // Tvorinnia : v 2 t. – K. : Vydavnychiy viddil UPTs KP, 2015. – T. 2. – S. 112–145.

6. Ieronim Strydonskyi, blazh. Lyst do Yevstokhii / Blazhennyi Ieronim Strydonskyi // Tvorinnia : v 2 t. – K. : Vydavnychiy viddil UPTs KP, 2015. – T. 2. – S. 17–52.

7. Ieronim Stridonskiy, blazh. Tolkovanie na knigu proroka Isaii / Blazhennyi Ieronim Stridonskiy // Tvoreniya : v 17 ch. – K. : Tipografiya Kolchak-Novitskago, 1882. – Ch. 7. – 457 s.

8. Ieronim Stridonskiy, blazh. Tolkovanie na knigu proroka Iezeikiilya / Blazhennyi Ieronim Stridonskiy // Tvoreniya : v 17 ch. – K. : Tipografiya Kolchak-Novitskago, 1886. – Ch. 10. – 401 s.

9. Ieronim Stridonskiy, blazh. Tolkovanie na knigu proroka Daniila / Blazhennyi Ieronim Stridonskiy // Tvoreniya : v 17 ch. – K. : Tipografiya Kolchak-Novitskago, 1894. – Ch. 12. – S. 1–145.

10. Ieronim Stridonskiy, blazh. Tolkovanie na knigu proroka Osii / Blazhennyi Ieronim Stridonskiy // Tvoreniya : v 17 ch. – K. : Tipografiya Kolchak-Novitskago, 1894. – Ch. 12. – S. 146–350.

11. Ieronim Stridonskiy, blazh. Tolkovanie na knigu proroka Avdiya / Blazhennyi Ieronim Stridonskiy // Tvoreniya : v 17 ch. – K. : Tipografiya Kolchak-Novitskago, 1896. – Ch. 13. – S. 169–200.

12. Ieronim Stridonskiy, blazh. Tri knigi tolkovaniy na proroka Amosa / Blazhennyi Ieronim Stridonskiy // Tvoreniya : v 17 ch. – K. : Tipografiya Kolchak-Novitskago, 1896. – Ch. 13. – S. 1–168.

13. Ieronim Stridonskiy, blazh. Tolkovanie na knigu proroka Zakharii / Blazhennyi Ieronim Stridonskiy // Tvoreniya : v 17 ch. – K. : Tipografiya Kolchak-Novitskago, 1900. – Ch. 15. – S. 1–195.

14. Ieronim Stridonskiy, blazh. Tolkovanie na knigu proroka Malakhii / Blazhennyi Ieronim Stridonskiy // Tvoreniya : v 17 ch. – K. : Tipografiya Kolchak-Novitskago, 1900. – Ch. 15. – S. 196–252.

15. Ieronim Stridonskiy, blazh. Tri knigi tolkovaniy na poslanie k Galatam / Blazhennyi Ieronim Stridonskiy // Tvoreniya : v 17 ch. – K. : Tipografiya Kolchak-Novitskago, 1901. – Ch. 17. – 391 s.

16. Krisp S. Pravoslavnaya bibleistika mezhdru patristikoy i postmodernizmom. Vzglyad s Zapada / Saymon Krisp // Bibliya v tserkvi. Tolkovanie Novogo Zaveta na Vostoke i Zapade. (Seriya «Sovremennaya bibleistika» – Vibliotheca Biblica) / [Dzheymys D. Dann, Iannuariy Ivliev, Ioannis

Karavidopoulos, Ulrikh Luts, Yurgen Rolof i dr.]. – 2-e izd. – М.: Bibleysko-bogoslovskiy in-t sv. apostola Andreyaya, 2011. – S. 118–133.

17. Nestorova O. ALLEGORIA PRO TYPOLOGIA. Origen i sudba inoskazatelnykh metodov interpretatsii Svyashchennogo Pisaniya v ranepatristicheskuju epokhu / O.E. Nesterova. – М.: IMLI RAN, 2006. – 298 s.

18. Savrey V. Kappadokiyskaya shkola v istorii khristianskoy mysli : ucheb. posob. / V. Savrey. – М.: Izd-vo Moskovskogo un-ta, 2012. – 256 s.

19. Fokin A. Blazhenny Ieronim Stridonkiy : bibleist, ekzeget, teolog / A. Fokin. – М.: Tsentr bibleysko-patrol. issled., 2010. – 224 s.

20. Fokin A. Ieronim Stridonkiy / A.R. Fokin // Pravoslavnaya entsiklopediya : v 36 t. – М.: Tserkovno-nauchnyy tsentr «PRAVOSLAVNAYA ENTSIKLOPEDIYA», 2009. – T. 21. – S. 336–370.

21. Kelly J.N.D. Jerome His life, Writings, and Controversies. London, Duckworth, 1975, 355 p.

**Альмес Михаил. Духовный аспект Священного Писания в толкованиях блаженного Иеронима Стридонского.** В статье рассматривается духовный смысл Библии в экзегезе блаженного Иеронима Стридонского. Указано на проблематичность и неоднозначность выявления внутреннего содержания Библии древним экзегетом. Выделены формы в которых «скрытая» сторона в толковании Писания Иеронимом проявляется наиболее четко, а также показано, в каком смысле он их трактует. Отмечено принцип трехмерности текста Библии, которым пользовался Иероним в большинстве своих работ.

**Ключевые слова:** бл. Иероним Стридонский, Священное Писание, экзегетика, прообраз, аллегория, теория, притча, загадка.

**Almes Mykhailo. Spiritual meaning of the Holy Scripture within St. Jerome's commentaries.** The paper deals with spiritual meaning of Bible in the exegesis of St. Jerome. It studies problematic character of the Bible's internal content as revealed by St. Jerome. The models with implications according to St. Jerome interpretation of Bible are singled out. Moreover, the meaning of these models is studied. The paper emphasizes about the approach of three dimensions of the Bible text, which was applied by St. Jerome.

**Key words:** St. Jerome, Bible, exegesis, prototype, allegory, theory, parable, mystery.

УДК 165.1(091)(092)(430)

Д 81

*Віталій ДУДУРИЧ*

**ПРОБЛЕМНІ МОМЕНТИ ВЧЕННЯ  
ПРО ПРОДУКТИВНУ ЗДАТНІСТЬ УЯВИ  
У ФІЛОСОФІЇ І. КАНТА**

*У статті дається нарис кантівської теорії пізнання у фокусі аналізу здатності уяви як її невідривної та фундаментальної складової. Увага концентрується на проблемних моментах кантівського вчення про уяву в різних його працях. Уява – це її посередник між чуттєвістю і розсудком, і самостійна здатність серед них, і спільне коріння цих форм пізнавальної діяльності.*

**Ключові слова:** *чуттєвість, розсудок, розум, уява, синтез, схематизм, фігурний синтез, трансцендентальна єдність апперцепцій, творчість.*

**Постановка проблеми.** Проблема уяви прослідковується крізь усю історію філософії, подекуди зникаючи, подекуди виникаючи знову. Саме Кант вперше оформив її у самостійну категорію, дослідив її в різних сферах буття (онтологічній, гносеологічній, естетичній та ін.), надавши цим самим поштовх до її подальшої вивчення у різноманітних апробаціях у філософській думці. Дослідження Канта не втратили своєї значущості і дотепер. Уява постає як універсальна здатність людини, основа всіх здатностей, де зіштовхуються й перетинається раціональне та ірраціональне, розумне та чуттєве, наука і мистецтво, вигадка та реальність.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Питання уяви у Кантівській концепції неодноразово поставало у філософських дослідженнях В. Асмуса, А. Гулиги, Ю. Бородая, Е. Ільєнкова, Ф. Михайлова, В. Кудрявцева, В. Лімонченко, С. Марєєва, Г. Лобастова, М. Гайдеггера, І. Фарман, Е. Кассірера, В. Беляускаса,

С. Борчикова, С. Катречко, В. Васильєва, В. Жучкова та ін. Вони розглядали уяву з різних точок зору і у різних аспектах. Як складовий елемент пізнання, допоміжний чинник, творчий конструктор, естетичну функцію, психологічний концепт, або діалектичну складову. Але й зараз продуктивна уява залишається однією з найбільших загадок у кантівській філософії. Надбання досліджень названих мислителів має бути переосмислене та інтегроване у сучасний філософський дискурс. На наш погляд, недостатня увага приділена проблемним моментам кантівського вчення про уяву.

**Метою статті** є експлікація проблемних моментів вчення про уяву у філософській концепції І. Канта

**Виклад основного матеріалу.** Перш ніж розпочати аналіз феномену уяви, зробимо короткий екскурс підвалинами кантівської філософської концепції. Перший вагомий фактор, який варто враховувати при аналізі Канта, – це так званий «коперніканський переворот». Попередня філософська традиція визначала основу пізнання у об'єкті. Саме об'єктивний фактор домінує у формі людського сприйняття. Людські знання мали підлаштовуватися під дійсність, тобто підлаштовували розум під об'єкти, предмети. Кант же перевертає таке твердження. У центрі пізнання суб'єкт, суб'єкт, що мислить, діє, сам здатен перетворювати довколишню дійсність, а не бути звичайним дзеркалом. Мисляче «Я» стає предикатом у судженні про творення та сприйняття світу. Тепер дамо короткий опис складових частин «цеглинок» гносеологічної концепції.

На нашу думку, основною, але прихованою, інтонацією усього дослідження уяви у Канта постає пошук основного кореня, з якого виростають чуттєвість і розсудок. Цим коренем може бути саме уява. Першим, хто дійшов до цього висновку, був М. Гайдеггер. У своїй праці «Кант і проблема метафізики» він проаналізував його філософію з точки зору метафізики, пошуку онтологічного начала. Він визначає уяву як основу пізнання, основу трансцендентального схематизму, вказує на неї як на всюдисущу сутність, з якої виростає все інше.

Спочатку все, що існує довкола, ми пізнаємо завдяки чуттєвості (вона вбирає в себе дані з усіх органів чуття). Та вона не здатна їх переробити, трансформувати, оформити, надати їм чіткого, повного вигляду, структури. Апріорними формами чуттєвості,

за Кантом, постають два фактори: час і простір. Вони упорядковують відчуття (вони – основа явищ). Для того, щоб надати їм смислової цінності, ввести їх у мислення, нам на допомогу приходить розсудок. Він, накидаючи немовби «сітку» з категоріальних понять, надає безформенному матеріалу чуттєвості, цілісності, сенсу. Відповідно апріорними формами розсудку виступають категорії, котрі ще не є знаннями, а постають лише як форми мислення [6, с. 182]. Нарешті третя і найвища пізнавальна форма – це розум. Він може сприймати вищі складніші елементи пізнання, аніж попередні дві форми. Завдання розуму в пізнанні – спрямовувати розсудок до певної цілі, ставити перед ним завдання. Розум здатен досягнути найширші узагальнення, він спрямований на результат діяльності розсудку. Апріорними формами розуму є ідеї, об'єднані у три основні групи: світ психологічних ідей (мікросвіт людського «я»); світ космологічних ідей (макрокосмос); світ теологічних ідей, у якому зазначається абсолютна єдність усіх речей.

Визначивши складові частинки, або етапи сходження знання, можемо, власне, перейти до головної цілі нашого дослідження, уяви. Однією з найпростіших дефініцій уяви у Канта є таке твердження: уява – це здатність уявляти предмет без його присутності у спогляданні. А. Гулига пише: «Уява (*facultas imaginandi*) може бути або продуктивною, тобто здатністю первинного зображення предмета (*exhibitio originario*), відповідно передувати досвіду, або репродуктивною похідною (*exhibitio derivativa*) тобто здатністю відтворювати в душі попереднє емпіричне споглядання. І, окрім цих двох видів уяви, Кант виділяє третій, “коли уява створює образи довільно, вона називається фантазією”» [5, с. 188].

Та найбільшу уваги Кант приділяє саме продуктивній уяві, вона постає як проміжна ланка у процесі пізнання. Він стверджує, що не зміг виявити, звідки вона береться, у чому її корінь, і як вона працює. Найперше, що впадає в око, це певна непослідовність у роздумах філософа. У першому виданні «Критики чистого розуму» уяві відведена чітка роль, вона – окрема, повноцінна функція. А у другому виданні «Критики чистого розуму» вона вже втрачає свої позиції, стає другорядною здатністю, усі її функції та властивості Кант ніби передає розсудку.

Одне з найголовніших запитань, що виникає при розгляді уяви у Канта, це питання продуктивної уяви. Сам Кант називає два основні типи уяви: репродуктивну і продуктивну. Репродуктивна здатна сприймати лише готовий матеріал з чуттєвості, тобто відтворювати вже знайомий нам предмет, буквально просто згадати його. Продуктивна ж уява діє набагато складніше, вона не займається банальним нагадуванням, а робить більш складну процедуру, вона працює з образами намагаючись не просто перетворити, або з'єднати їх у щось одне, а завдяки схематизму втілити їх у новий образ, якого досі не було. Чимось схожим займається така галузь психології, як гештальтпсихологія, суть якої можна звести до одного речення: ціле є дечим більшим, ніж сукупність усіх окремих його складових.

У першому виданні «Критики чистого розуму» здатність уяви постає як така, що опосередковує чуттєвість і розсудок. Як певний синтез, вона – його першооснова. У другому ж виданні, вона тепер лише допоміжна, крайня (апперцепція) для чуттєвості і розсудку як проміжний пункт. Тепер увесь синтез приписується лише розсудку.

Згідно з першим виданням «Критики чистого розуму» Кант виводить три першопочаткові джерела (здатності душі), у яких наявні умови, можливості усього досвіду. Їх трое: чуттєвість, уява і апперцепція, що містять в собі умови можливості всього досвіду і не виведені ні з якої іншої можливості душі. У першому виданні розсудок як одна з двох умов (форм) можливості пізнання – трансцендентальної апперцепції і трансцендентальної уяви [див.: 3]. А сам чистий розсудок визначається як відношення апперцепції до трансцендентальної здатності уяви. Тобто розсудок тут постає лише інструментом на шляху до апріорного пізнання самосвідомості, певним корелятом знання. Але він не виступає діючим механізмом, це роль уяви, її робота – це синтез. Про що ми поговоримо пізніше.

У другій редакції «Критики чистого розуму» поняття уяви з'являється рідко і її роль спрощується і підмінюється. Хоча все не зовсім так, вона радше не зникає, а лише «йде у підпілля». Кант вводить її до гносеологічної концепції, але на більш глибокому рівні. Вона тепер постає як невід'ємна складова усієї концепції, уява набуває «псевдоніму» – трансцендентальна єдність аппер-

цепцій. А тепер, власне, спробуємо розглянути проблему уяви через призму дії синтезу, адже саме синтез, є основною функцією уяви. Сам Кант у «Критиці чистого розуму» стверджує, що синтез взагалі є винятково дією здатності уяви, сліпою, хоча й необхідною функцією душі, «без цієї функції ми б не мали ніякого знання, хоча ми й рідко її усвідомлюємо» [7, с. 85]. Уява як синтетична єдність, провідник, що здатний перевести емпіричний контент у об'єктивну сутність. Сам собою синтез є не просто поєднанням складових у єдине ціле, він передбачає радше перехід від одного до іншого, де первинне опосередковане кінцевим.

Уява включає у собі багатоманітне, зміст уявлення і саме вона здатна зводити це багатоманіття. Синтезуюча діяльність пізнання починається вже на рівні чуття. «У Канта йде мова про троякий синтез, передовсім це «схоплення» уявлень, зведення багатоманітного змісту споглядань у єдиний образ. Далі це «репродукція» – відтворення уявлень у пам'яті і нарешті «апперцепція» – впізнавання, встановлення тотожності відточення уявлень з явищами, завдяки котрим вони дані (у тому числі й впізнавання самого себе, свідомість самототожності мислячого «Я» [4]. Але чому потрібно, щоб уява діяла у кожному з етапів, форм пізнання? Уява за своєю суттю є спонтанною і свобідною здатністю, тому вона здатна перебувати як у спогляданні, так і в мисленні. Чуттєвість і розсудок – певним чином обмежені. У спогляданні ми не можемо діяти самі, бо закони встановлює розсудок. А в розсудку є інша обмеженість, він може лише приймати готовий предмет, а не створювати його. Саме тому їм (чуттєвості і розсудку) необхідна уява, вона здатна перебувати водночас і там і там, тим самим утворюючи їх взаємозв'язок. Отже, її можна назвати чистим апіорним синтезом. С. Марсєєв зазначає, що апіорна єдність, котру варто розуміти як діяльність на об'єднання, виявляється в онтологічному синтезі, як така, що створена трансцендентальною здатністю уяви [див.: 12, с. 427].

Кант каже, що усе багатоманіття чуттєвого споглядання через синтетичну єдність апперцепцій розсудок може визначати як дію на внутрішнє чуття. Простіше кажучи, підводити це багатоманіття під категорії. Цей синтез багатоманітного змісту чуттєвого споглядання можливий і необхідний а рїогі може бути названий фігурним [7, с. 110]. Цей синтез може мислитися лише у

категоріях, і тому його Кант називає трансцендентальним синтезом уяви. З цього приводу М. Гайдеггер зазначає: «Лише вона (уява – В.Д.), як початкове, потрійно-об'єднувальне утворення майбутнього, що відбулося і теперішнього взагалі, робить можливим «здатність» чистого синтезу, тобто те, на що він здатен, – єднання трьох елементів онтологічного пізнання, у чий єдності утворюється трансценденція» [11].

Результатом діяльності трансцендентальної здатності уяви постають образ і схема, хоча до цього можна додати ще одну складову, як стверджує В. Беляускас, – ідею [2]. Ідеї існують відповідно у чуттєвості (спогляданні), розсудку (мисленні) і розумі. У самого Канта є теж три види прояву діяльності синтезу, окрім вищезгаданих образу та схеми, це – ще монограма, щоправда, вона не є самостійним об'єктом діяльності, а використовується лише у вигляді прикладу. Образ – емпірична продуктивна здатність уяви. Схема – чиста здатність уяви.

Далі Кант вводить поняття схеми. Він це робить для того, аби сполучити чисті розсудкові поняття до споглядання, або підвести категорії до явищ. «До ідеї схем Кант приходить якраз із необхідності заповнити прірву між загальним і окремим» [8]. Якщо сказати простіше, схема є тією важливою конструкцією нашого пізнання, якщо можна так виразитися – дешифратором. Схема поняття є, згідно з Кантом, тим, за рахунок чого всезагальність цього поняття співвідноситься з предметом споглядання, вносячи в них свою всезагальність [див.: 1]. Вона допомагає поєднувати воедино чисті апперцепції з нашим недосконалим розсудком, зводити образи у поняття, а поняття – у категорії. Той спосіб, котрим наше «Я» суб'єктивне приєднується до «Я» мислячого. Лише так стає можливим досвід. А підґрунтям для утворення схематизму (спосіб, за допомогою якого розсудок звертається до схем) виступає фігурний синтез. «Схема сама собою є завжди лише продуктом уяви, але так як синтез уяви має на увазі не одينية споглядання, а тільки єдність у визначенні чуттєвості, то схему варто відрізнити від образу» [7, с. 124]. Образ – це певні окремі елементи, які мають зв'язок. А схема, можна сказати, в деякому сенсі складається з образів, але на трансцендентальному рівні, вона «знімає» образи у собі, втілюючи абсолютно новий предмет. Як відзначає Ю. Бородай, – схема є апіорний чуттєвий об-



раз діяльності побудови усіх емпіричних чуттєвих образів цього всезагального предмета. Схема «доставляє образ», але сама схема не образ, бо схема не просто дещо «чуттєве поняття», чуттєве всезагальне [див.: 3]. І мислимо ми відповідно не образами, а схемами. Трансцендентальним продуктом уяви є схема чистого розсудкового поняття, природу якої Кант називає великою таємницею. І наголошує, що хоча визначальною роллю для проведення емпіричних споглядань й слугують категорії, без схем вони «порожні» визначення.

Ще один важливий та невід'ємний атрибут, який зазвичай приписують уяві, – це творчість. Але у концепції Канта ми знаходимо кардинально протилежну позицію. У «Антропології з прагматичної точки зору» він чітко вказує, що уява не може бути творчою, оскільки «вона не здатна створити таке чуттєве уявлення, котре до цього ніколи не було дане нашій чуттєвій здатності і матеріал для такого уявлення завжди можна виявити» [6, с. 188]. Тобто Кант каже, що не можна собі уявити абсолютно нічого нового, щоб вже не було дане в чуттєвості. Але тут є певні суперечності.

З одного боку, існують чисті апіорні форми, такі як простір і час: матеріалу для їхнього існування у нас немає [3]. З іншого боку, у гру вступає наше мисляче «Я» разом з досвідом. Навіть якщо всі можуть уявити собі одну й ту ж саму річ, для кожного вона буде різною, оскільки ми все одно наділяємо образ речі певними властивостями (кольором, формою, розміром тощо). Тому з цього можна зробити висновок, що для Канта творча уява неможлива на рівні буття, але можлива на рівні мислення. Творча діяльність уяви обумовлена, по-перше, готовими конструкціями (категоріями), а по-друге, наявним будівельним матеріалом – емпіричними даними. З цього приводу А. Гулига робить висновок: «Саме тому уява вибудовує не повітряний замок, а міцну будівлю науки. Продуктивна уява – не порожня фантазія. Це робочий інструмент синтезу чуттєвості і розсудку» [5, с. 59].

Феномен уяви у Кантівській концепції займає вагоме та почесне місце. Але цей феномен – явище багатоманітне і загадкове. Філософ стверджує, що існує єдиний корінь, з якого виростають чуттєвість і розсудок, природа якого для нас невідома. Саме цим коренем, як слушно стверджує М. Гайдеггер, і є уява, ос-

кільки вона присутня і в першому, і в другому. У чуттєвості – як акт схоплення образів, в розсудку – як акт розуміння поняття. Уява міститься поміж ними, вона синтезуюча здатність, котра не просто зводить дані, а й розкриває їх для інших форм мислення. Вона з'єднує загальне та одиничне, буття і мислення, хаос та порядок. Саме через посередництво уяви можливий вплив розсудку на чуттєвість. Оскільки уява, хоч і належить до чуттєвості, але за природою спонтанна і вільна дія, тобто «підпорядкована» розсудку. Уява є трансцендентальною здатністю і певним чином – трансцендентальною єдністю апперцепції. «До трансцендентальної здатності уяви зводиться не тільки чиста чуттєвість і розсудок, але вона також постає первинною здатністю для теоретичного и практичного розуму взагалі» [9]. Адже вона завдяки дії схематизму здатна багатоманітний зміст уявлень перевести зі світу явищ у світ категорій, тобто зробити доступними для нашого суб'єктивного «Я».

І навіть більше: Кант наділяє уяву здатністю створювати «нову природу», з матеріалу вже наявної. Це – здатність створювати естетичні ідеї. Тобто, беручи до уваги вищесказане, вона підіймається на одну сходинку з розумом. Але діє вона в іншому вимірі, у зображенні (мистецтві), де й набуває творчого характеру. Здатність уяви дає змогу вийти за межі форм мислення, осягнути більше, побачити глибший зміст аніж здатне передати слово або образ. «Завдяки уяві ми безсвідомо (неусвідомлено) формуюємо образ дійсності» [7, с. 468].

**Висновки.** Отже, уява – це опосередковуюча ланка усього пізнавального процесу, за Кантом. Саме вона поєднує чуттєве і раціональне. Вона водночас і онтологічна, і гносеологічна складова, вона – вираження діалектичної сутності пізнання. Уява може підноситися до рівня розуму, будучи рушійною силою думки, а може спуститися до найпростішої форми пізнання, щоб створити образ, дати поштовх для усього пізнання. Отож, цей феномен ще далеко не вивчений у всій своїй повноті, ще не розкриті усі закладені Кантом сплетіння, зв'язки з природою пізнання, з природою людини.

### Література

1. Беляускас В. Роль воображення в «Критике чистого разума» [Электронный ресурс] / В. Беляускас. – Режим доступа : <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000523/>.

2. Беляускас В. О возможности познания а priori [Электронный ресурс] / В. Беляускас // Воображение как познавательная способность : как возможно творческое воображение? : сб. статей. – Режим доступа : <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000565/st000.shtml>.

3. Бородай Ю.М. Воображение и теория познания (Критический очерк кантовского учения о продуктивной способности воображения) [Электронный ресурс] / Ю.М. Бородай. – Режим доступа : <http://padaread.com/?book=94662&pg=1>.

4. Борчиков С.А. Обзор форума «Как возможно творческое воображение?» [Электронный ресурс] / С.А. Борчиков, С.Л. Катречко // Воображение как познавательная способность : как возможно творческое воображение? : сб. статей. – Режим доступа : <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000565/st005.shtml>.

5. Гулыга А.В. Немецкая классическая философия / А.В. Гулыга. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Рольф, 2001. – С. 41–118.

6. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения / И. Кант ; [пер. с нем. М.И. Левиной] // Сочинения : в 8 т. – Т. 7. Юбилейное издание 1794 – 1994 / под общей редакцией проф. А.В. Гулыги. – М. : Чоро, 1994. – С. 137–442. – (Мировая философская мысль).

7. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант ; [пер. с нем. Н. Лосского]. – М. : Мысль, 1994. – 582 с.

8. Катречко С.Л. Как возможно творческое воображение? [Электронный ресурс] / С.Л. Катречко // Воображение как познавательная способность : как возможно творческое воображение? : сборник статей. – Режим доступа : <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000565/st001.shtml>.

9. Лобастов Г.В. Диалектика разумной формы и феноменология безумия / Г.В. Лобастов. – М. : Русская панорама, 2012. – 560 с.

10. Мареев С.Н. Воображение и логика у Канта / С.Н. Мареев // Философия Канта в критике современного разума : сборник статей. – М. : «Русская панорама», 2010. – С. 126–146.

11. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики [Электронный ресурс] / М. Хайдеггер. – Режим доступа : <http://lib.rin.ru/doc/i/42025p.html>.

12. Шраг К.О. Хайдеггер и Кассирер о Канте / К.О. Шраг // Жизнь и учение Канта / Э. Кассирер ; [пер. с нем. М.И. Левина]. – СПб. : Университетская книга, 1997. – С. 421–438.

### **References**

1. Belyauskas V. Rol voobrazheniya v «Kritike chistogo razuma» [Elektronnyy resurs] / V. Belyauskas. – Rezhim dostupa : <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000523/>.

2. Belyauskas V. O vozmozhnosti poznaniya a priori [Elektronnyy resurs] / V. Belyauskas // Voobrazhenie kak poznavatel'naya sposobnost : kak vozmozhno tvorcheskoe voobrazhenie? : sb. statey. – Rezhim dostupa : <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000565/st000.shtml>.

3. Boroday Yu.M. Voobrazhenie i teoriya poznaniya (Kriticheskiy ocherk kantovskogo ucheniya o produktivnoy sposobnosti voobrazheniya) [Elektronnyy resurs] / Yu.M. Boroday. – Rezhim dostupa : <http://padaread.com/?book=94662&pg=1>.

4. Borchikov S.A. Obzor foruma «Kak vozmozhno tvorcheskoe voobrazhenie?» [Elektronnyy resurs] / S.A. Borchikov, S.L. Katrechko // Voobrazhenie kak poznavatel'naya sposobnost : kak vozmozhno tvorcheskoe voobrazhenie? : sb. statey. – Rezhim dostupa : <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000565/st005.shtml>.

5. Gulyga A.V. Nemetskaya klassicheskaya filosofiya / A.V. Gulyga. – 2-e izd., ispr. i dop. – M. : Rolf, 2001. – S. 41–118.

6. Kant I. Antropologiya s pragmaticeskoy tochki zreniya / I. Kant ; [per. s nem. M.I. Levinoy] // Sochineniya : v 8 t. – T. 7. Yubileynoe izdanie 1794 – 1994 / pod obshchey redaktsiyei prof. A.V. Gulygi. – M. : Choro, 1994. – S. 137–442. – (Mirovaya filosofskaya mysl).

7. Kant I. Kritika chistogo razuma / I. Kant ; [per. s nem. N. Losskogo]. – M. : Mysl, 1994. – 582 s.

8. Katrechko S.L. Kak vozmozhno tvorcheskoe voobrazhenie? [Elektronnyy resurs] / S.L. Katrechko // Voobrazhenie kak poznavatel'naya sposobnost : kak vozmozhno tvorcheskoe voobrazhenie? : sb. statey. – Rezhim dostupa : <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000565/st001.shtml>.

9. Lobastov G.V. Dialektika razumnoy formy i fenomenologiya bezumiya / G.V. Lobastov. – M. : Russkaya panorama, 2012. – 560 s.

10. Mareev S.N. Voobrazhenie i logika u Kanta / C.N. Mareev // Filosofiya Kanta v kritike sovremennogo razuma : sbornik statey. – M. : «Russkaya panorama», 2010. – C. 126–146.

11. Khaydegger M. Kant i problema metafiziki [Elektronnyy resurs] / M. Khaydegger. – Rezhim dostupa : <http://lib.rin.ru/doc/i/42025p.html>.

12. Shrag K.O. Khaydegger i Kassirer o Kante / K.O. Shrag // Zhizn i uchenie Kanta / E. Kassirer ; [per. s nem. M.I. Levin]. – SPb. : Universitetskaya kniga, 1997. – S. 421–438.

**Дудурыч Виталий. Проблемные моменты учения о продуктивной способности воображения в философии И. Канта.** В статье дается очерк кантовской теории познания в фокусе анализа способности воображения как ее неотрывной и фундаментальной составляющей. Внимание концентрируется на проблемных

моментах кантовського учіння о продуктивному воображенні в різних його трудах. Воображення – це і посередник між чуттєвостю і розумом, і самостійна здатність серед них, і загальний корінь цих форм пізнавальної діяльності.

**Ключевые слова:** чуттєвостю, розум, розум, воображення, синтез, схематизм, фігурний синтез, трансцендентальне єдинство аперцепції, творчість.

**Dudurich Vitalij. Problematic moments of productive imagination ability approach in the philosophy of Immanuel Kant.** The article provides a sketch of Kant's cognition theory focusing on the analysis of imagination ability as its fundamental and inseparable component. Attention is paid to the problematic aspects of Kant's imagination theory in his various works. Imagination is considered to be the intermediary between sensuality and reason, and the ability of independence among them, and the common root of these forms of cognitive activity.

**Key words:** sensuality, reason, mind, imagination, synthesis, schematism, figured synthesis, transcendental unity of apperceptions, creativity.

УДК 141.3:130.2

К 56

*Анастасія КОВАЧ-ПЕТРУШЕНКО*

**АМЕРИКАНСЬКИЙ ТА ЄВРОПЕЙСЬКИЙ  
ПОСТМОДЕРНІЗМ: СВОЄРІДНІСТЬ  
ТА ХАРАКТЕРНІ РИСИ**

*На основі аналітичного методу філософії задля аналізу літературних джерел, виявлено відмінності між постмодернізмом американським та європейським. Окрім стандартних рис, постмодернізм має особливі, які притаманні тільки європейському, або тільки американському постмодернізму. Постмодернізм має свої витoki у Європі, але в США він набув відмінних від європейських рис. Це пов'язано з відмінністю культур.*

***Ключові слова:** постмодернізм, постмодерн, культура, США, Європа, модерн, модернізм.*

**Постановка проблеми.** Феномен постмодернізму набув характеру предмета активних обговорень в науці та суспільній думці наприкінці ХХ ст. Уже на початку ХХІ ст. низка науковців констатували закінчення активної фази дії постмодернізму як філософської та мистецької течії з культурного горизонту сучасності. Але попри це, багато науковців не збирається відправляти постмодернізм в архіви історії, аргументуючи це тим, що останній зафіксував та окреслив цілу низку дуже важливих симптомів сучасності. Науковці вважають, що після епатажних виступів деяких представників постмодернізму до культури та сучасного філософського дискурсу увійшла низка нових понять, набули визнання деякі ситуації суспільного життя та нові виявлення людини. Такі явища, у загостреній формі подані постмодернізмом, заслуговують прискіпливого вивчення, водночас предметом досліджень і осмислень залишається і постмодернізм, зокрема – філософський. Додатковим стимулом для таких досліджень висту-

пає й те, що суспільні тенденції, які набули значення постмодерністичних, не зникли, а під впливом нових обставин життя постали ще більш яскравими. Для людства кінець ХХ ст. став особливим, адже у життя справжнім буревієм увірвалися нова техніка, всевітня Інтернет-мережа, штучний інтелект. Таке явище, як Інтернет, взагалі поступово стало невід'ємною частиною життя кожної людини. Людство, по суті, створює собі ще одне «обличчя», нове життя у комунікативних мережах. Звісно, такий технічний прогрес не міг не виявити себе в культурі, мистецтві, філософії та літературі.

Означені чинники зумовлюють актуальність запропонованої теми пропонованої статті, спрямованої на докладне осмислення феномену постмодернізму. Але в силу відмінностей менталітету в різних культурних регіонах, і, тим більше, на різних континентах, постмодернізм, залежно від місця розповсюдження, має свої особливості. Тому у статті поставлена *мета*: дослідити відмінності між американським і європейським постмодернізмом. Ми вважаємо, що виявлення специфічних особливостей у різних типах постмодернізму дасть змогу побачити це явище різносторонньо, і водночас яскравіше окреслити його суттєві риси. Чи існує така своєрідність? Чи варто її розглядати і виділяти? Як наявність цього факту може вплинути на філософію та літературу? Аналіз стану досліджень на обрану тему буде здійснюватись у міру розгортання змісту статті.

**Виклад основного матеріалу дослідження.** Постмодернізм – поняття, яке використовується сучасною філософською рефлексією для означення характерного для культури сьогодення типу філософствування, яке змістовно-аксеологічно дистанціюється не тільки від класичної, але і від некласичної традиції, конституюючи себе як пост-сучасна, тобто постнекласична філософія. Основними представниками філософського постмодернізму визнаються Р. Барт, Ж. Батай, М. Бланшо, Ж. Бодріяр, Ж. Дельоз, Ж. Дерріда, Джеймсон, Ю. Крістева, Ф. Гваттарі, М. Мерло-Понті, П. Слотердаjk, М. Фуко [8, с. 601].

Постмодернізм як культурне явище виникає на ґрунті культури епохи західного модерну, що традиційно іменується модернізмом; вважається, що існує своєрідний «культурний бампер» між модернізмом і постмодернізмом – деконструкція та пост-

структуралізм. Але перед означенням характеристик постмодернізму, варто відзначити два основні значення терміна «модернізм»: це є – (1) в культурі – особливий стиль в мистецтві кінця XIX – початку XX ст., для якого було характерним поєднання геометричних мотивів із витонченою пластикою, запозиченою із давніх культур; (2) течія у релігійно-філософських вченнях, представники якої відмовляються від консервативного, дослівного тлумачення традиційних релігійних догматів з метою їх пристосування до нових соціокультурних умов [7, с. 134]. З іншого боку, філософія епохи модерну відчувала себе новаторською, критичною, здатною до радикального перегляду попередніх вчень та ідей, згідною в пошуках істини активно взаємодіяти з наукою. Не даремно тоді виголошувалися тези про перегляд попередньої філософії (Ф. Бекон, Р. Декарт, І. Кант), культивувався скепсис (Дж. Берклі, Д. Юм) та, врешті, популяризувався критицизм (І. Кант, англійські просвітителі).

В. Брайнін (Брайнін-Пассек) розробив таблицю, в якій порівнює риси модернізму та постмодернізму [4, с. 8]. Розглянемо цю таблицю.

<b>Модернізм</b>	<b>Постмодернізм</b>
Скандальність	Конформізм
Анти міщанський пафос	Відсутність пафосу
Емоційне заперечення попереднього	Ділове заперечення попереднього
Первинність як позиція	Вторинність як позиція
Оціночне у самоназві: «Ми – нове»	Безоціночне у самоназві: «Ми – все»
Декларована елітарність	Недекларована дипломатичність
Переважання ідеального над матеріальним	Комерційний успіх
Віра у високе мистецтво	Антиутопічність
Фактична культурна спадкоємність	Відмова від попередньої культурної парадигми
Виразність межі «мистецтво-немистецтво»	Все може називатися мистецтвом

Ця таблиця дає змогу чітко розмежувати особливості постмодернізму та модернізму. Найяскравіші серед таких відміннос-



тей для постмодернізму: в усьому потрібно наслідувати комерційний успіх, утопія неможлива, світ руйнується, мистецтво – це все, що нас оточує, кардинальна відмова від попередньої культурної парадигми, тобто модерну. Як вже було сказано, вважається, що постмодернізму безпосередньо передують постструктуралізм і деконструкція. Постструктуралізм – це загальне філософське явище 70 – 80-х рр. минулого століття, яке характеризує низку підходів у соціогуманітарному пізнанні, базованих на так званому лінгвістичному повороті у сучасній філософії. Метою цього напрямку є виявлення парадоксальних, нестандартних явищ, які вибиваються із загальних мовних структур. Деконструкцією називають особливу стратегію опрацювання текстів, яка передбачає одночасно і руйнування побудови тексту для його аналізу, і її наступну реконструкцію [5, с. 54].

Чим принципово відрізняється постмодернізм від щойно охарактеризованих явищ (деконструкція і постструктуралізм)? Постмодернізм – основна філософська і мистецька течія епохи постмодерну, яка своїм стрімким розвитком впливала абсолютно на всі сфери людського буття, починаючи від духовного життя і закінчуючи звичайним побутом людини. Розглянемо це детальніше:

- постструктуралізм охоплює винятково філософсько-наукову сферу і не виходить у своєму функціонуванні за межі соціогуманітарного пізнання. Основою його вчення завжди залишаються «не структурне у мовних структурах». Постмодернізм, навпаки, намагається включити в себе усі характерні зміни сучасного мистецтва, філософії, науки, літератури, моди, економіки тощо;

- для постмодернізму характерне сповідування позиції плюралізму. У зв'язку з інформаційним проривом, з одного боку, і зміною індустріального суспільства на постіндустріальне, з іншого, центром уваги постмодернізму стає інформація. А це означає, що все, що мало владу над людьми до того: гроші, сила, політична влада, – все нівелювалося і було піддано сарказму;

- напевне, одна з найважливіших відмінностей постмодернізму від попередніх течій полягає у тому, що він фіксує факт, радикальної зміни в цей історичний період – період постмодерну – світосприйняття звичайної пересічної людини після усіх потрясінь, що випали на її долю (перша Світова війна, друга Світова

війна, створення і використання атомних бомб, техногенні катастрофи, Чорнобиль тощо) [6, с. 46].

Відповідно, звертаючись до сутності та змісту постмодернізму, ми маємо враховувати ці зміни, і на їх основі формувати уявлення про сучасний культурний феномен. Наведемо деякі пояснення сутності постмодернізму. До прикладу:

1. Як кінець ідеології та політики неоконсерватизму – так трактують постмодернізм Ю. Хабермас, Д. Белл та З. Бауман [9].

2. На думку У. Еко, «Постмодернізм – це відповідь модернізму: якщо минуле неможливо знищити, або його знищення веде до німоти, тоді його необхідно переосмислити, іронічно, без наївності» [10].

3. І. Хассан, Ж.-Ф. Ліотар та І. Велш характеризують постмодернізм, як унікальний період, основа якого – сприйняття світу, як хаосу. Це явище називають «постмодерністська чуттєвість» [11].

4. Постмодернізм – це художній стиль, який виражається у самостійному керунку у мистецтві, що характеризується радикальним розривом із парадигмою модернізму (Г. Хоффман, Р. Кунов) [11].

5. Х. Летен і С. Сулеймен вважають, що постмодернізм, як цілісне художнє явище, не існує; це переоцінка вже наявних постулатів модернізму [11].

6. Постмодерн, як епоху, яка прийшла на зміну Новому часу, характеризують Х. Кюнг і Р. Тарнас. Ще у часи Першої світової війни люди розчарувалися у прогресі та всевладді розуму, через що європоцентристську картину світу замінив глобальний поліцентризм (Х. Кюнг) [12, с. 16], віру у розум – інтерпретативне мислення (Р. Тарнас) [13].

Енциклопедія літературних напрямів і течій, виходячи із проявів постмодернізму в літературі, дає такі його характерні риси та прояви:

- культ незалежної особистості;
- потяг до архаїки, міфу, колективного позасвідомого;
- прагнення поєднати, взаємодоповнити істини (часом полярно протилежні) різних людей, націй, культур, релігій, філософій;

- бачення повсякденного реального життя як театру абсурду, апокаліптичного карнавалу;
- використання підкреслено ігрового стилю, щоб акцентувати на ненормальності, несправжності, протиприродності півного в реальності способу життя;
- зумисне химерне переплетення різних стилів оповіді (високий класицистичний і сентиментальний чи натуралістичний і казковий та ін.; у стиль художній нерідко вплітаються стилі науковий, публіцистичний, діловий тощо);
- суміш багатьох традиційних жанрових різновидів;
- сюжети творів – це легко замасковані алюзії (натяжки) на відомі сюжети літератури попередніх епох;
- запозичення, перегуки спостерігаються не лише на сюжетно-композиційному, а й на образному, мовному рівнях;
- як правило, у постмодерністському творі присутній образ оповідача;
- іронічність та пародійність [2].

Американський філософ та літературознавець І. Хассан, який одним з перших почав досліджувати постмодерн та постмодернізм, приписує їм такі риси:

- «невизначеність»,
- «фрагментарність»,
- «деканонізація»,
- «втрата Я»,
- «іронія»,
- «гібридизація»,
- «карнавальність»,
- «сконструйованість» [3, с. 160].

Особливістю сучасного осмислення постмодернізму є відмінність у його сприйнятті та трактуваннях в Європі та Америці. Різницю між європейським та американським трактуванням постмодернізму розглянемо, враховуючи думки таких філософів, як Ж.-Ф. Ліотар, М. Фуко, Ж. Дерріда, Ж. Бодріяр, Ж. Лакан, У. Еко (зі сторони Європи) і І. Хассан, Р. Барт, Л. Фідлер, Х. Кокс, Ч. Дженкс, Ю. Габермас (США).

Передовсім варто звернути увагу, що європейський концепт постмодернізму є чіткішим, аніж американський, він має більш окреслені риси і межі. Американський, навпаки, має бага-

то варіацій та відмінних між собою трактувань. Розглянемо основні погляди на постмодернізм у європейських дослідників. На думку Ж. Дельоза, постмодернізму властива містичність: світ – це хаос, або хаосмос. Відомий філософ виділяє у світі постмодерну два «початки» всього: шизоїдний початок творчого становлення і параноїдальний початок порядку. На думку Ж. Бодріяра, для постмодернізму характерна втрата особистості, втрата «вічних цінностей». Він вважає, що знак заміщує об'єкт, а точніше перетворюється на самостійний об'єкт. Ж. Бодріяр вводить поняття симулякра, який також витісняє об'єкт, і сам він не має глибинних смислів.

За словами У. Еко, постмодернізм – це множинна автономність, де все перетворено на інтеркодову та інтертекстуальну гру, зіткнення фрагментів-часток, які є позитивно зрозумілими всередині своєї часткової автентичності, але ззовні, тобто у складі більшого простору комунікації, стають просто об'єктивованими знаками, об'єктами, чия присутність у реальному (або буттєвому, на відміну від психічного реального) сигналізує неоднорідність символічного і блокує його дієвість, розриває зв'язок коду і повідомлення [10].

Європейське сприйняття постмодернізму відрізняється особливим вмінням поєднувати нове зі старим. Але характерною рисою американського постмодернізму було те, що він починався з літератури. Першочерговим завданням його спочатку було винятково знецінення елітарності модерністської «мови». Важливою в цьому плані стала стаття Л. Фідлера «Перетинайте кордони, записуйте риви». Тобто, фактично постмодернізм зародився саме в США, передовсім у літературі. Після цього він перекочував у Європу, там асимілювався, і повернувся знову до Америки, але захопивши вже всі сфери життя американців. Значною мірою становленню постмодернізму у Америці допоміг журнал «Октобер», який почав виходити у 1975 р. Його головний редактор Р. Краусс наполегливо запроваджувала французький постмодернізм у США. Системне осмислення і деталізований опис феномену постмодернізму зробив американський літературознавець і філософ І. Хасан. Він наводить такі характерні риси постмодернізму (частина з яких є більш характерною для Америки, ніж для Європи):

1. Панівні настрої – анархія.

2. Основа всього – хаос.
3. Текст у формі гри.
4. Мистецтво – це процес.
5. Світ є дрібним (шизоїдний початок світу).
6. Головне – це Текст.
7. Плюралізм.

Характерною особливістю американського трактування постмодернізму є певна трансформація попереднього модернізму. Тобто спочатку був модернізм, потім почався його розпад, а у наслідку з'явився хаос. Уже з хаосу народився постмодернізм у США. Реальність американських постмодерністів – це мішанина з різних епох, культур, мов. Усі ці компоненти втрачають «себе» у цьому «вихорі», вони пародіюються, «знижують планку» до банального фарсу. В американському постмодернізмі принцип пародії переходить на пародіювання загальноновизнаних і відомих філософських теорій таких відомих мастодонтів, як З. Фройд, Ф. Ніцше, К.-Г. Юнг, Ж.-П. Сартр. Окрім цього, в американському постмодернізмі помітне тяжіння до руйнування будь-яких кордонів тексту.

Своєрідний термін ввів у пояснення постмодернізму американський критик Мамгрэн, а саме – американська маска; в цьому терміні проглядається відмінність від європейського сприйняття постмодернізму, де відмовляються від автора. В постмодернізмі США автор присутній в усьому хаосі тексту. Але його вводять як частину гри. Він є трагедійним автором-персонажем, який балансує між двох протилежностей «геній – клоун», і веде від себе розповідь. Цікавим є той факт, що думки цього персонажа-автора набувають настільки шизоїдного характеру, що фактично залишаються без авторитетності.

**Висновки.** Отже, постмодернізм – це сучасний полікультурний стиль осмислення та освоєння дійсності, що характеризується визнанням вторинності сучасної культури, побудовою культурних новацій на основі гри із досягненням попередніх культур, їх довільним змішуванням. Постмодернізм вважає єдиною реальністю знакові процеси і відмовляється від визнання існування виправданих меж та градацій між різними культурами і напрямками культурної діяльності [7, с. 134].

Важливою особливістю постмодернізму є те, що він залежить від місця свого «існування». Окрім стандартних рис, які приписують постмодернізму, він також має такі особливі риси, притаманні тільки європейському, або тільки американському постмодернізму.

### Література

1. Собуцький М. Постмодернізм або ж вихід із нього [Електронний ресурс] / Михайло Собуцький. – Режим доступу : <http://www.ktm.ukma.edu.ua/2002/1/sobutsky.html>.
2. Постмодернізм [Електронний ресурс] // Бібліотека Української Літератури. – Режим доступу : <http://www.ukrlib.com.ua/encycl/techii/printout.php?number=16>.
3. Leslie A. Fiedler. *Überquert die Grenze, schiebt den Graben.* – Ihab Hassan, *Pluralismus in der Postmoderne* / Fiedler A. Leslie. – Frankfurt a. M. : Die unvollendete Vernunft. *Moderne versus Postmoderne*, 1987. – S. 159–165.
4. Брайнин-Пассек В. О постмодернизме, кризисе восприятия и новой классике / Валерий Брайнин-Пассек // *Новый мир искусства*. – ноябрь 2002. – № 5/28. – С. 7–10.
5. Деррида Ж. Письмо к японському другу / Жак Деррида // *Вопросы философии*. – 1992. – № 4. – С. 54.
6. Лук'янець В.С. Філософський постмодерн / В.С. Лук'янець, О.М. Соболев. – К., 1998. – С. 46.
7. Петрушенко В. Філософський словник : терміни, персоналії, сентенції / Віктор Петрушенко. – Львів : Магнолія 2006, 2011. – 352 с.
8. Постмодернізм : енциклопедія. – Мн. : Інтерпрессервіс; Книжковий Дім, 2001. – 1040 с.
9. Постмодернізм [Електронний ресурс] // Словники та енциклопедії на академіку. – Режим доступу : <http://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/18140>.
10. Нотатки на полях «Імені троянди» [Електронний ресурс]. – 1983. – Режим доступу : <http://www.e-reading.club/book.php?book=67026>.
11. Аналіз постмодернізму [Електронний ресурс] / Олена Панфілова. – Режим доступу : <http://ukrcenter.com/Література/Олена-Панфілова/83396-1/Аналіз-постмодернізму>.
12. Скоропанова І.С. Російська постмодерністська література / Ірина Степанівна Скоропанова. – М. : ООО «Флінта», 2001. – 159 с.
13. Проблема и вызов секуляризации [Электронный ресурс] / Т.А. Борозенец. – Режим доступа : <http://www.kievrf.org.ua/index.php/2011-12-21-23-44-19/2012-01-11-14-32-27/369-2012-11-01-12-19-29>.

## References

1. Sobutskyi M. Postmodernizm abo zh vykhid iz noho [Elektronnyi resurs] / Mykhailo Sobutskyi. – Rezhym dostupu : <http://www.ktm.ukma.edu.ua/2002/1/sobutsky.html>.
2. Postmodernizm [Elektronnyi resurs] // Biblioteka Ukrainskoi Literatury. – Rezhym dostupu : <http://www.ukrlib.com.ua/encycl/techii/printout.php?number=16>.
3. Leslie A. Fiedler. Uberquert die Grenze, schliebt den Graben. – Ihab Hassan, Pluralismus in der Postmoderne / Fiedler A. Leslie. – Frankfurt a. M. : Die unvollendete Vernunft. Moderne versus Postmoderne, 1987. – S. 159–165.
4. Braynin-Passek V. O postmodernizme, krizise vospriyatiya i noy voy klassike / Valeriy Braynin-Passek // Novyy mir iskusstva. – noyabr 2002. – № 5/28. – S. 7–10.
5. Derrida Zh. Pismo k yaponskomu drugu / Zhak Derrida // Vo-prosy filosofii. – 1992. – № 4. – S. 54.
6. Lukianets V.S. Filosofskiy postmodern / V.S. Lukianets, O.M. Sobol. – K., 1998. – S. 46.
7. Petrushenko V. Filosofskiy slovnyk : terminy, personalii, sententsii / Viktor Petrushenko. – Lviv : Mahnoliia 2006, 2011. – 352 s.
8. Postmodernizm : entsyklopediia. – Mn. : Interpresservis; Knyzhkovyi Dim, 2001. – 1040 s.
9. Postmodernizm [Elektronnyi resurs] // Slovnky ta entsyklopedii na akademiku. – Rezhym dostupu : <http://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/18140>.
10. Notatky na poliakh «Imeni troiandy» [Elektronnyi resurs]. – 1983. – Rezhym dostupu : <http://www.e-reading.club/book.php?book=67026>.
11. Analiz postmodernizmu [Elektronnyi resurs] / Olena Panfilova. – Rezhym dostupu : <http://ukrcenter.com/Literatura/Olena-Panfylova/83396-1/Analiz-postmodernizmu>.
12. Skoropanov I.S. Rosiiska postmodernistska literatura / Iryna Stepanivna Skoropanov. – M. : OOO «Flinta», 2001. – 159 s.
13. Problema i vyzov sekulyarizatsii [Elektronnyy resurs] / T.A. Bo-rozenets. – Rezhim dostupa : <http://www.kievrf.org.ua/index.php/2011-12-21-23-44-19/2012-01-11-14-32-27/369-2012-11-01-12-19-29>.

**Ковач-Петрушенко Анастасия. Американский и европейский постмодернизм: своеобразие и характерные черты.** На основе аналитического метода философии для анализа литературных источников, выявлены различия между постмодернизмом американским и европейским. Кроме стандартных черт, постмодер-

низм имеет особое, присущие только европейскому, или только американскому постмодернизму. Постмодернизм имеет свои истоки в Европе, но в США он приобрел отличные от европейских черт. Это связано с отличием культур.

**Ключевые слова:** постмодернизм, постмодерн, культура, США, Европа, модерн, модернизм.

**Kovach-Petrushenko Anastasiia. American and European postmodernism: originality and characteristic features.** Based on the philosophy of the analytical method for the analysis of the literature, the author studies differences between American and European postmodernism. Besides the standard features, postmodernism has specific, unique to the European or just American postmodernism. Postmodernism has its origins in Europe but in the USA it acquired features different from the European. The reason of this is in the difference of cultures.

**Key words:** postmodernism, postmodern, culture, the United States of America, Europe, modern, modernism.



УДК 130.2:7801  
Я 74

Марія ЯРКО

## АЛГОРИТМИ АНАЛІЗУ ЕТНОНАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ УКРАЇНСЬКОЇ МУЗИЧНОЇ ТВОРЧОСТІ ЯК ФІЛОСОФСЬКО-МЕТОДОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМА

*У статті викладено авторський дискурс герменевтичної рецепції ментальної своєрідності прикладів української музичної творчості: його специфіку визначає принципове розмежування парадигмальних значень етнічної та національної форм ідентичності, ідентифікація з модальною структурою яких у певні історичні періоди не лише визначала особні вектори творення національного стилю, але передусім засвідчувала уповні конкретні результати процесів мікро- та макроіндивідуації національної композиторської спадщини.*

**Ключові слова:** *модальність етнічної та національної форм ідентичності, етнонаціональна ідентифікація.*

**Постановка проблеми.** Дослідження української музичної творчості як національно своєрідної лише віднедавна набуло більш-менш досконалого вигляду, проте – із надлишковим ефектом шаблонів артикуляції «національного» в системі «інтернаціонального», що має ґрунтом ідею тотальної асиміляції. Причому, ситуацію ускладнює також набута звичка вишукування так званих «рис стилю» на рівні «стилістичного ресурсу» (мовленнева специфіка музичного вираження) – того, що, так би мовити, лежить на поверхні явищ і тому аж ніяк не сягає узагальнень щодо модальних характеристик категорії «національного». Слід, однак, визнати: усі ці хибні звички укорінилися як негативний спадок від ідеологізованої моделі музикознавства і нагально потребують їхнього заміщення методологічно вивіреними алгоритмами з лона новітньої (синергетичної) наукової картини світу; тобто – пе-

редусім розуміючи національну музичну творчість як складно-організовану систему з власним вектором самоорганізації як культурно-психічного феномену, – здобувати адекватні щодо «тексту» національної культури не «риси», і не «стилістичні» свідчення, а власне «стиль» – людиновимірне культурне утворення, що, образно кажучи, має власні «корені» та «пагони» у такій «кроні» світової художньої культури, як «тотожність різних» (вислів К. Ясперса). Але розкрити саме таку (розмаїту) тотожність можливо лише враховуючи історично накреслені вектори процесів мікрота макроіндивідуації (Л. Февр, К. Поппер): перший стосується свідомого дотримання «замкнутого» модусу собітототожності – її етнічної форми (стан «душа в собі»); другий – принципово «розімкнутого», коли досягається алгоритм резонування у системі історичної множини собі подібних (за національною формою ідентичності) систем (К. Гюбнер). А отже, заявлена логіка осмислення процесів етнонаціональної ідентифікації претендує бути визнаною як методологічно адекватна, оскільки бере за основу не «впливологію», а *реальні культуротворчі змагання за ідентичність* й тим самим наближає розуміння національної своєрідності прикладів української музичної творчості під виглядом самодостатньої якості. Адже, як свідчать новітні етнокультурологічні дослідження, загальнолюдське (макроіндивідуаційний рівень історичної необхідності) ніколи не втрачає своєї етнонаціональної самобутності (Е. Сміт), яка становить собою певний інваріант майбутніх перетворень: соціальні й світоглядні чинники незмінно усталюють дію *природного закону етнонаціональної ідентичності*, який спричиняється до творення *завжди індивідуаційного характеру історико-культурної реальності* (К. Поппер). То ж якщо говорити про динаміку сходження від мікро- до макроіндивідуаційного, доводиться визнати необхідність у зверненні уваги на ті часово-просторові перетини зв'язків, де (мовою культурології) «спалахує» потенційна життєздатність суб'єкта (у нашому випадку – національна музична творчість). Суть питання, отже, торкається архетипального змісту та ментальної структури феномену «*етнонаціональна собітототожність*», що як національно осібне «фізіономічне» вираження є тим бажаним результатом, який здобувається *етнонаціональною ідентифікацією загальнокультурного здобутку*.

*Аналіз останніх джерел досліджень і публікацій.* У полі українських музикознавчих студій межі ХХ – ХХІ століть питання «національного» виринало повсюдно, але передусім – у плані «повернення» до національної пам'яті «втраченої» (подекуди – буквально страченої) спадщини. І лише услід за тим – у плані нарощування досвіду з безпосередньо герменевтичної рецепції національного культурного спадку. Для прикладу достатньо згадати хоча б такий окремий аспект, як дослідження процесу розвитку національної української композиторської школи в «ситуації» модерну (межа ХІХ – ХХ ст.) – вирішального моменту професіоналізації української музичної творчості, що здобув хоча й різномовні, але вельми продуктивні артикуляції на предмет кореляції національної музичної творчості щодо загальноєвропейських стильових процесів: «вестернізації» (І. Юдкін [12]), «модернізації» (Н. Костюк [8]), сецесійної стилізації (М. Каралюс [3]), авангарду (М. Ржевська [9]) та модернізму (Т. Гуменюк [2]), полістилістичного поля «гри алюзіями» (Л. Кияновська [4]) та «семантичної гри стильовими моделями» в дусі провідної ідеї усього ХХ ст. – глобального культурного синтезу (О. Козаренко [6]). Однак, попри безсумнівно доцільну установку на вирізнення суто українського вектора творення стилю, подібного роду артикуляції свідчать радше про орієнтування на певну стильову модель, від якої незмінно протягуються так звані «стильові паралелі». Зокрема, в регламенті саме такого аналітичного методу виникла концепція «стильової еволюції української музичної творчості» – за регіональними ареалами: західним (Л. Кияновська [5]) і східним (М. Ржевська [9]). І хоча ініціатори «еволюційної концепції» сягають цілком виправданого висновку про те, що у порівнянні із зарубіжним досвідом українська музична творчість розгортається у власному часовому ритмі стилеутворювальних процесів, однак консолідує функція установки на завжди загальну (типологічно складену та уніфіковану) культурно-історичну парадигму фактично поглинає означення власне «національного». Саме тому найбільш прикрим наслідком «такого» аналізу є набута звичка формально констатувати «стилістичний прийом» і позначати якість «національного» в сенсі «національного колоруювання» всезагальних стильових процесів. А отже, суть зауваг зводиться до міркування автора про те, що наявний досвід розв'язання такої загальної про-

блеми, як методологія дослідження національно своєрідного хвибує недосконалістю аналітичної методики, яка мала б свідчити про вміння вияву «глибинного вираження національного стилю» (вислів Н. Горюхіної [1, с. 84]) й тим самим забезпечувати методологічно належні алгоритми позначення національної специфіки музичної творчості. Так, на сьогодні безсумнівно першість у саме такому (щодо «глибинного вираження») підході займає теорія «національної музичної мови», яка вихідною має ідею «національної інтонаційності композиторської творчості» (О. Козаренко [7]) і оперує при цьому архетипними моделями. Проте, як свого часу наголошувала Н. Горюхіна, «для розкриття національної своєрідності стилю недостатньо «рідних» інтонацій; вони повинні бути «помножені» на способи розвитку, які, своєю чергою, будуть відповідними до *національної специфіки мислення* (підкреслення моє – М. Я.)» [1, с. 84]. Тому услід за судженнями Н. Горюхіної зі свого боку також додамо: національна специфіка мислення – це *модальна специфікація музичного вираження*, що позначається на його виявах зі структурного боку і тому претендує бути артикульованою з позиції *металогіки архітектоніки музичного тексту як тексту культури*. А це значить, що епіцентром проблеми осмислення національної специфіки музичної творчості є питання алгоритмів її аналізу, розробка якого у полі музикознавчих студій немислима поза участю філософсько-культурологічного та суто методологічного аспектів.

**Формулювання мети статті (постановка завдання).** Герменевтична рецепція прикладів української музичної творчості за умови розпізнавання *векторів етнонаціональної ідентифікації* – це новітній спосіб постановки питання щодо алгоритмів аналізу ментальної своєрідності національних стилеутворювальних процесів із належною філософсько-культурологічною основою, коли необхідно враховувати:

- 1) домінуючий вектор індивідуальної психічної (ментальної) самоорганізації національного культурного простору;
- 2) історично зумовлену світоглядну парадигму та її провідний тип світосприймальної настанови;
- 3) соціокультурний контекст або ж «духовну ситуацію» історично конкретного часу, що стосується ментальних характеристик типу культурної ситуації та історичного типу особистості;

4) персоніфікований внесок в історію становлення національної композиторської школи та його оцінку в якості процесу етнонаціональної ідентифікації академічного досвіду;

5) особистісні пріоритети композиторської творчості стосовно вибірковості усвідомлюваного орієнтування на модальні структури власне етнічної (принципово замкнений «у собі» стан моделі) та національної (принципово відкритий для кореспондування стан моделі) форм ідентичностей як свідчення процесів мікро- та макроіндивідуації;

б) провідні лексеми у вигляді жанрових домінант творчості та стилістичний арсенал самої стильової системи в якості її психоповедінкового інваріанту.

Адже нині визнано: категорія «стиль» є людиновимірним утворенням, це – «світовідчуття, що звучить» (вислів В. Медушевського), формування суджень про яке потребує чіткої методологічної вправності з пояснення *інваріанту стилю* на предмет *способу творення стильової системи*. Наприклад, концепції «змішаного» стилю, де за наявності «полюсу стильового притягання» (в особі етнічного архетипу, його ментально конкретної мислеформи тощо) вирішальним є так званий алюзійний спосіб розвитку стилю, що передбачає «непрямі цитування» під виглядом усвідомлюваних запозичень. Зокрема, розуміння власне алюзій як «перетравлювання» запозиченого у «тілі рідної мови» унеможливитиме згубну звичку апелювання до будь-яких «впливів» (алгоритм «впливології») і надаватиме національним явищам кореневого сенсу – відповідно до їхньої модальної структури.

**Виклад основного матеріалу.** Найближчим до методологічного сенсу категорії етнонаціональної ідентичності є *феноменологічний погляд на «національне»* – як «самого в собі через себе показування» (за М. Гайдеггером), яке осягається як «самоочевидне». У прикладанні до традиційних значень музично-теоретичного знання така позиція заперечує правило «еталонності» стилістичних відповідників щодо єдиних матриць стилеутворення як культуротворення: алгоритм «протягування стильових паралелей» є фатально «незручним», адже кожного разу доводиться тлумачитися саме з приводу «національної оригінальності». Більше того, ще на початку ХХ ст. про закономірність співіснування загальнолюдського та національного мовилося як про мету «від-

найдення свого поміж чужого» (М. Грінченко, С. Людкевич); а наприкінці того ж таки століття було стверджено: в українській музиці не було, немає (бо ж бути не може!) «чистих» проявів будь-якої стильової моделі, складеної «ззовні» (О. Кушнірук).

Згадаймо, наприклад, той факт, що засновник української національної композиторської школи М. Лисенко наполегливо радив «оглядатися довкола» – шукати прикладів для музичної творчості, але *запозичене* подавати із «національною підсвіткою». Відповідно, найважливіше, на що спромоглися і Лисенко, і його послідовники – це чітко структуроване *національне самоусвідомлення* музичної творчості. Із цією настановою класика пов'язана фазо-епоха «вольового змужніння» (за концепцією Б. Яворського) української музичної культури – професійного становлення національної композиторської творчості, яке передбачало послідовне опанування «лексикою» та «атрибутикою» академічного досвіду письма. Тому не дивно, що «лисенкова модель» національної музичної мови – маючи екстравертно-екстаполятивну розгортку щодо загальнокультурного здобутку (О. Козаренко [2]), – надає підстави вести мову про «хрестоматійні прикмети лисенкового стилю» (Л. Кияновська), його гетерогенну природу (О. Фрайт [11]). Звідси випливає, що аналітичний «контакт» з живим плином національної музичної творчості мусить позбутися звички уніфікувати стильову парадигму – наприклад, на підставі однаковості стилістичного забезпечення стильового інваріанту. Бо якщо категорії універсального світовідношення дозволяють розглядати історію музичної культури як вищий вид руху, то система її етнонаціональних модусів – це живі порухи самої історії. Виглядає, зокрема, на те, що *загальностильова парадигма реалізується в етнонаціональних модусах засобом дискурсу*: вони завжди налаштовані на *ненормативність*, підкреслюють *суб'єктність*. В українській музичній творчості – це передусім ментально зумовлена «психоаналіза буття» (вислів Л. Рудницького) з її переважальним *інтроверзійним спрямуванням*, що як етнонаціональний модус підкріплюється пріоритетом *кордоцентричного чинника* (епістема «філософії серця») і засобом метатеми пісенності (метазнаку) виступає в ролі «надихаючого» чинника (М. Вербицький, В. Барвінський, Л. Ревуцький, М. Леонтович, В. Сильвестров та ін.). Подекуди ж – це переродження архетипно заданого *емо-*

ціоналізму в екстравертний тип – коли є місце драматичним збуванням (М. Лисенко, Б. Лятошинський), – або синтетичну модель амбоверта (С. Людкевич).

Загалом, постановка питання щодо «стильової аури» прикладів української музичної творчості повинна здобути належні кореляції – відповідно до типу «тексту» із його внутрішньо притаманними комунікативними механізмами. Але передовсім необхідною є заувага того, що подекуди поняття «національне» приймається за синонім поняття «етнічне», хоча насправді кожне з них – це *докорінно різні модальні форми*.

Слід розуміти, що етнічна форма ідентичності пов'язана із *первинним станом тотожності* (за К.-Г. Юнгом) і саме тому є своєрідною аксіомою становлення та структуризації національного музичного стилю в рамках процесу *мікроіндивідуації*. Цей стан (етнічна тотожність) спонукає до методу адекватного співвідношення мислеформ національної культурної пам'яті та лексикограматичних форм академічної моделі музичного мислення, проте – з їхньою корекцією у бік дотримання автентичності фольклорних лексем. Натомість національна форма ідентичності є *принципово розімкнутою формою* етнонаціональної самоідентифікації: рамки її дії – процес *макроіндивідуації*, що покладається на раціонально організований процес відбору доцільного та симбіоз з матрицями загальнокультурного досвіду в напрямі рефлексії власної самоцінності. А отже, *дотримання однієї з названих форм ідентичності – це завжди особливий характер творчого процесу*.

Так, саме етнічну форму ідентичності сповідувала *просвітянсько-культурницька парадигма* межі XIX – XX ст. (доцентрова координатна спрямованість самоорганізації культури) з її ідеєю *національного самоусвідомлення*: кожна зі сфер соціокультурного життя живилася «душею» етнічної форми ідентичності – чинник, який забезпечував опір культурній експансії й надмірним новаціям та проголошувався як ефективний засіб збудження національної пам'яті. Відтак, сенс етнічної ідентифікації визначає її *конкретно-історична особливість*: модальна структура етнічної форми ідентичності виявляє «імунну» реакцію щодо чужорідних культурних символів та цінностей – згідно з *культурно-сепаративною функцією*, що межує з інстинктом *самозбереження*. Зокрема, однією з найстійкіших і найвиразніших матриць струк-

турування етнічної форми ідентичності є *звичаяєвість* (культурно-генетична програма переведення досвіду минулих поколінь у цінності теперішнього): її дотримання як принципу етнічної автентичності мислення (компонування «на тему» народної пісні, цитатне уведення народнопісенного матеріалу або запозичення його лексики, затребуваність жанру художньої обробки народнопісенного зразка та його стилізації «в народному дусі») є первинним рівнем та необхідним моментом «кодування» національного стилю.

Наприклад, яскравим виразником алгоритмів етнонаціональної самоідентифікації музичної творчості за рівнем етнічної форми ідентичності (модус «душа в собі») є корифей західноукраїнської музичної культури Ф. Колесса. Для реалізації задумів, які б «дорівнювали» академічним нормам музичного мислення, композитор віднаходить «чисті» (кореневі) мислеформи вияву етнічної самобутності – наприклад, у способах циклізації хорових обробок народних пісень (етнічний аналог академічної форми вокальної мініатюри). В авторській версії – це: «*в'язанка*» («На щедрий вечір»), що становить аналог академічного типу контрастно-складового циклу із параболічним співвідношенням сегментів концепції; «*низка*» («Вулиця» та «Обжинки», «Лемківські співанки») – аналог типу суцільно-циклічної форми із програмно-сюжетним (лінійним) типом композиційно-драматургічної організації; «*етнографічна картина*» («Гайліки») – аналог академічного типу сценічної кантати; «*історична картина*» в *серіях та частинах* («Квартети», «Козаки в піснях народних», «Наша дума») – тип монументальної жанрової форми, що в академічній традиції драматично забезпечувалася семантикою сонатно-симфонічного циклу; типізація *звичаяєвої форми* фольклорного жанру в *манері* жіночого, чоловічого та мішаного «гуртового» співу – спеціальна систематизація хорових обробок за типом виконавського амплуа. Та й стилістика тематичного опрацювання Ф. Колессою народнопісенного матеріалу максимально наближена до його автентичного «*фізіономічного виразу*», хоч водночас є надзвичайно майстерною та вишуканою на мелодизацію фактури, штрихову артикуляцію й тембрально-гучнісну «режисуру» тощо. Усе це разом покріплювало ментально-архетипний зміст етнічного – за інтровертним напрямом самоорганізації як координатною спрямованістю процесу мікроіндивідуалізації.



Принагідно зазначимо, що у подальшому – на хвилі руху відродження національної культури (др. пол. 60 – 90-ті рр. ХХ ст.), – подібна прив'язаність до етнічної форми ідентичності свідчила про *свідому архаїзацію музичного стилю*, який, оскільки водночас був міцно пов'язаний з авангардними технологіями творення музичної матерії, не просто «осучаснював» етнічні матриці, а загально забезпечував кореспондування часів у «просторі вічності» за алгоритмами етнонаціональної самоідентифікації новітньої музичної свідомості (інтенціональність «нової фольклорної хвилі»/неофольклоризму).

Загально це значить, що духовні межі етнічної автономії, які передаються як певний природний стан світорозуміння, на певному етапі переростають у *синтетичні візії світу*, коли принципим є розімкнення «свого» в координатах резонування з «іншим» собі подібним – також національно собітотожним. Причому, *порушення жорсткості* етнічної форми ідентичності відбувається засобом *рефлексивної самоідентифікації*, яка, своєю чергою, сприяє виходу за межі етнічно-комунікативних функцій у бік полісемантичності. То ж саме у цей момент, коли тип культури формується коштом змін та ускладнення, і виникає позначення «національна» форма ідентичності: відтепер вона є «над-етнічним», але «не без-етнічним» утворенням; більше того – вбирає у себе її (національної культури) етнічне ядро, але не обмежується ним; та є не стільки інтегративною (тут – в сенсі поповнення), скільки синтезованою *формацією*.

Саме тому щодо класичної моделі національного музичного стилю (М. Лисенко) та, особливо, його модерної версії (В. Барвінський, Н. Нижанківський, М. Колесса) мусимо говорити про *свідому* затребуваність такого шляху, коли при розумному збереженні етнічної (жорсткої) форми ідентичності на неї не лише «налізувалися» інші ціннісно-культурні стереотипи, але й *трансформувалися власні*. Адже якщо сталість, неперервність почуття етнічної форми ідентичності є природною необхідністю існування, то національна ідентифікація у «шифрах» трансцендентності загальнолюдського досвіду (*макроіндивідуаційний рівень історичної необхідності*) володіє *етичним пафосом нового самоздійснення* – коли досягається усвідомлення *величі можливого*.

Наприклад, фортепіанний Полонез М. Лисенка – це, з одного боку, вибір добре знаного (завдяки Ф. Шопену) в Європі типу жанрової форми, за представництвом якої Лисенко й справді «входив» у європейський контекст; та з іншого – саме ця «національна» жанрова форма підкреслювала вже не польську, а українську національну ідею, бо містила самотутню «національну підсвітку» та драматургічну модальність української епіки. Згадаємо також численні приклади з фортепіанної спадщини композитора, з приводу яких сучасні українські музикознавці здебільшого схильні вбачати «численні асоціації та впливи» західноєвропейського романтизму» (О. Фрайт, Л. Кияновська та ін.), хоча попри це цілком слушно йде мова про наявність «духовного коду» (тут – етнічна форма ідентичності), що його транслює «фольклорний тип програмності» [11, с. 97 – 200]. Однак у лисенковій стильовій моделі етнічні матриці *свідомо підлягали «академізації»* – поєднанню із певними історико-стильовими *алюзіями* (вид непрямого цитування, натяку), що забезпечувало потужність феномену націогенезу: яскравим прикладом того є численні цитатні уведення Лисенком фольклорного матеріалу, які вкладалися, наприклад, у барокові моделі («Українська сюїта у формі старовинних танців», тв. 2) й тим самим розтискали часові рамки буття української пісенності. Важливо, отже, усвідомлювати: для Лисенка це був уповні конкретний *шлях адаптації* поза-етнічних форм культури як певного *лексико-технічного досвіду*, що в текстології тлумачиться під виглядом опанування простору поміж «Ми» і «Вони» – коли під виглядом свідомих «запозичувань» та «наслідувань» загальновідомі матриці «прочитувалися» у «знаках» національної культури та індивідуального досвіду світовідчуття – на ґрунті ментально-архетипного змісту епістеми «філософія серця» (кордоцентризм, емоціоналізм, панестетизм) та модальної специфіки мислеформи «пісенність»/співність, яка застосовується як метатема або метазнак. Тобто фактично національний класик здійснював те, що мовою сучасних етнопсихологічних досліджень позначається як «рефлексія в напрямі власної самоцінності» – свідомого *самоототожнення* власного стилю з певними культурними феноменами (дискурсивна формація). Щоправда, саме на цьому моменті потрібною була опора вже не стільки в «авторитеті етнічного», скільки в *персональних* (особових) моральних якостях

та творчих здібностях митця: у своїх кантатах, хорах та монодраматичних солоспівах на тексти Т.Г. Шевченко Лисенко досягнув мету *об'єктивізації етнічного* – аж до ефектів його *ідеалізації як джерела певної якості*. Таким чином, проторований Лисенком шлях (як і його творчі настанови) показали *простір національної музичної культури під виглядом «поля вибору»*; причому такого, що у ньому слід виявити *характер національного самоствердження*.

Сенс такого цілепокладання полягає у тому, що логіка національного культуротворення постає ґрунтом гармонізації поміж етнічно-залежним (невільна співприналежність) та національно-вільним; бо ж якщо етнічна форма ідентичності зумовлюється тиском об'єктивного на суб'єктивне, тобто жорстким відокремленням «свого» поміж «чужого» (перемишльська школа, Ф. Колесса), то національна – є прямо протилежним відношенням і покладається на *активність суб'єкта*, його *свободу у свідомому самовизначенні*. Зокрема, досвід Лисенка свідчить, що ця антиномія вирішується на користь саме національної форми ідентичності, котра виявляє пряму залежність вже від *раціоналістичної постави*. Запорукою такої раціоналізації вважається *інтелектуально налаштоване синтезування світорозуміння й світовідчуття*, а також здатність *актуалізувати й опредметнювати потенційно наявні смисли «національного»*.

До-речі, свого часу пріоритет *етнографічного рівня свідомості* (конструкт просвітянсько-культурницької парадигми), що оберігав духовну чистоту етнічного начала, мав в особі С. Людкевича прискіпливого опонента: надмірну прив'язаність до матриць етнічної форми ідентичності він характеризував «рутенською заскорузлістю» й натомість закликав до «європейськості». У цьому плані вельми показовим є, зокрема, факт сміливої жанрової диференціації інструментальної музики у творчості В. Барвінського, що можна розцінювати як свідомий намір послабити (!) відчуття культурної залежності від етнічної форми ідентичності (нагадаємо, що на межі ХІХ – ХХ ст. пріоритетним було орієнтування на пісенні форми фольклорного зразка, «в образі» яких писалися, зокрема, фортепіанні мініатюри).

Урешті-решт, окремий аспект у вимірах етнонаціональної ідентичності музичної творчості становить *імператив «особової цінності»* категорії «*національний композитор*»: мовою філософії

персоналізму, ця категорія позначає особово-суб'єктну засаду, що досвідчується *рефлексією в напрямі власної самоцінності* – в регламенті персоніфікованого досвіду самоузаданості, самостійності, самоототожнення; тобто – як глибинно безумовна відповідь на обов'язок стосовно себе ж самого. Мова, отже, йде про специфічно *екзистенціальний аспект* (тут – ідея вольової суб'єктності, коли особа «доручена сама собі»): тільки така логіка пережиття морального обов'язку забезпечує «носія» звання «національний композитор» необхідною силою й енергією для того, аби подолати відчуття загубленості у безмежжі універсуму (синдром «некомунікабельності»).

Так, якщо у Лисенка – це ментально «об'єктивований» образ романтичної доби із чинністю мислеформ національного самоусвідомлення як похідних від національної ідеї (моралізм національного епосу), то у В. Барвінського – кордоцентричний ракурс самопізнання й самоусвідомлення, що концентрується в особистісному вимірі та індивідуалізові світосприйняття. Крім того, В. Барвінський виявив власне ставлення до етнічної форми ідентичності – у напрямі осучаснення (а не архаїзації – як у М. Лисенка) етнічних матриць, чим здійснив одне з геніальних передбачень стосовно останньої третини ХХ ст. – етнонаціональну самоідентифікацію звукоінтонаційного континууму (Л. Грабовський, Л. Дичко, М. Скорик), яка посприяла високій *автономізації індивідуального композиторського стилю*. Однак обидві згадані моделі національного музичного стилю (класична – у Лисенка, модерна – у Барвінського) є історично конкретно співвіднесені з усвідомленням духовної ситуації часу, котра мислилась у тісній залежності від громадянської позиції культуротворення – з боку як просвітянсько-культурницької (П. Куліш), так і націєтворчої (М. Драгоманов) парадигм.

**Висновки.** Осягнення істинного сенсу герменевтичної рецепції прикладів української музичної творчості методологічно забезпечується виокремленням та діагностикою певної форми ідентичності, що завжди результуються виявом обраного композитором алгоритму етнонаціональної ідентифікації; а надто – коли йдеться про форми культурного синтезу, оскільки приклади української музичної творчості засвідчують наявність уміння «перездійснювати» багатий емпіричний досвід етнічної культури у

«розімкнутому» варіанті його (досвіду) самоздійснення. Адже формотворчі чинники національної свідомості – це, словами К. Ясперса, «трансцендентальна суб'єктивність», яка має не стільки суто природний (як у випадку етнічної свідомості), скільки соціально-історичний зміст у *можливих* «формах» майбутнього – як, наприклад, у «лисенковій моделі» національної музичної творчості, унікальність й, власне, історичність якої забезпечує виразно накреслювана *атрибуція щодо національної культурної пам'яті*: в образі світосприймальної настанови на *самопізнання* та водночас «відбору доцільного» (тип предметової настанови) здійснюється *селекція позитивного* змісту історичної пам'яті та *трансформація* цього «відібраного» змісту (як «духу» традиції) у *щоразу наступну історично актуальну рефлексивну сферу*. Саме тому генеральним висновком проведеного дослідження мислиться відкрита можливість щодо ще більш загального осмислення процесу національного стилеутворення, що його можна призвести до стану *ієрархічного узгодження вимірних проєкцій етнонаціональної ідентичності української музичної творчості*. Ці проєкції – суть настановні позиції щодо творення феномена «національний стиль», котрі конкретизуються як *системні умови* або *парадигма*. Вона містить такі параметри ідентифікації:

1) ментально-архетипний зміст національної культури за природними нормами світобуття етносу;

2) рефлексивна світосприймальна настанова як світовідчуттєвий зворот і психологічне відтворення кордоцентризму та емоціоналізму;

3) модальність української національної ідеї – стани збудження національної пам'яті та заснованих на ній виявів історичних прагнень;

4) лексема пісенності як типологічно адекватна мислеформа відтворення епістеми «філософії серця» (за П. Юркевичем);

5) композиційно-драматургічний пріоритет пісенної строфіки (у тому числі – думової тирадності) та варіантності і варіативності як технік музичного мислення.

Звісна річ, у цьому випадку йдеться про найбільш загальні положення щодо етнонаціональної ідентичності української музичної творчості: у регламенті такої парадигми є місце будь-яким стильовим *запозиченням* та *новаціям*, оскільки початкове значення

індивідуалізації (за феноменом тотожності), що пов'язане з етнічною самобутністю, через ідентифікацію з національно-особливим як певним «загальним» (згідно з Юнгом – це безсвідомі імітація) покріплює в подальшому *індивідуально-особливе*. А отже, наступним кроком у перспективі подальших розвідок у напрямі алгоритмів аналізу етнонаціональної ідентичності прикладів української музичної творчості логічно мислити ідентифікацію з матрицями *особової форми ідентичності*, яка є найвищим вираженням духовної модальності – стану критичної рефлексії в напрямі пошуків власної ідентичності та сенсу буття, що, з огляду на специфіку новітньої музичної ментальності, претендує бути осягнутою під виглядом універсальної інтенції свідомості та мислення в моделі «монотилу».

### Література

1. Горюхина Н.А. Методика анализа национального стиля / Н.А. Горюхина // Горюхина Н.А. Очерки по вопросам музыкального стиля и формы : сб. статей / Н.А. Горюхина. – К. : Музична Україна, 1985. – С. 81–99.
2. Гуменюк Т. Модернізм/постмодернізм – від дискурсу до дискурсу / Т. Гуменюк // Київське музикознавство / відп. ред. С. Тишко. – К. : вид-во Київ. держ. вищого музич. училища, 2001. – Вип. 6. – С. 227–242.
3. Каралюс М.М. Деякі риси стилю модерн в українській музиці (кінець XIX – початок XX ст.) / М.М. Каралюс // Діалог культур: Україна у світовому контексті. Мистецтво і освіта / ред.-упор. С.О. Черепанова. – Львів : Каменяр, 1998. – С. 388–394.
4. Кияновська Л.О. Стиль сецесії в українській музиці першої третини 20-го сторіччя / Л.О. Кияновська // Musika galiciana / ред.-упор. Лешек Мазепа. – Rzeszow : WSP, 1999. – Т. III. – С. 225–236.
5. Кияновська Л.О. Стильова еволюція галицької музичної культури XIX – XX ст. : монографія / Л.О. Кияновська. – Тернопіль : СМП «Астон», 2000. – 339 с.
6. Козаренко О.В. Семантична «гра» в музичній мові Василя Барвінського / О. Козаренко // Василь Барвінський і українська музична культура : матеріали святковій академії / упор. О. Смоляк. – Тернопіль, 1998. – С. 31–35.
7. Козаренко О.В. Феномен української національної музичної мови : монографія / О.В. Козаренко. – Львів : НТШ, 2000. – 286 с.
8. Костюк Н. Музична культура Західної України 20 – 30-х років XX століття: ідеї поступу і розвиток національних традицій : автореф. дис. ... канд. мистецтвознавства / Наталя Костюк. – К., 1998. – 23 с.

9. Ржевська М. На зламі часів. Музика Наддніпрянської України першої третини ХХ століття у соціокультурному контексті епохи : монографія / М. Ржевська. – К. : Автограф, 2005. – 352 с.

10. Феномен нації: основи життєдіяльності / ред. Б.В. Попова. – К. : Знання, КОО, 1998. – 264 с.

11. Фрайт О. Стильова гетерогенність фортепіанної музики М.В. Лисенка / О. Фрайт // Микола Лисенко та українська композиторська школа : зб. статей / відп. ред. Г.А. Скрипник. – К. : НАНУ ; Ін-т мистецтвозн., фольклористики та етнології М.Т. Рильського, 2004. – С. 196–204.

12. Юдкін І.Б. Інтерпретація української художньої спадщини: аспекти творчого плюралізму / І.Б. Юдкін // Українська художня культура : навчальний посібник / І.Ф. Ляшенко (гол. ред.), О.С. Найден, І.Б. Юдкін [та ін.]. – К. : Либідь, 1996. – С. 281–298.

### References

1. Goryukhina N.A. Metodika analiza natsionalnogo stilya / N.A. Goryukhina // Goryukhina N.A. Ocherki po voprosam muzykalnogo stilya i formy : sb. statey / N.A. Goryukhina. – K. : Muzychna Ukraina, 1985. – S. 81–99.

2. Humeniuk T. Modernizm/postmodernizm – vid dyskursu do dyskursu / T. Humeniuk // Kyivske muzykoznavstvo / vidp. red. S. Tyshko. – K. : vyd-vo Kyiv. derzh. vyshchoho muzych. uchylyshcha, 2001. – Vyp. 6. – S. 227–242.

3. Karalius M.M. Deiaki rysy stilyu modern v ukrainiskii muzytsi (kinets XIX – pochatok XX st.) / M.M. Karalius // Dialoh kultur: Ukraina u svitovomu konteksti. Mystetstvo i osvita / red.-upor. S.O. Cherepanova. – Lviv : Kameniar, 1998. – S. 388–394.

4. Kyianovska L.O. Styl setsesii v ukrainiskii muzytsi pershoi tretyny 20-ho storichchia / L.O. Kyianovska // Musika galiciana / red.-upor. Lieshek Mazepa. – Rzeszow : WSP, 1999. – T. III. – S. 225–236.

5. Kyianovska L. Stylova evoliutsiia halytskoi muzychnoi kultury XIX – XX st. : monoh. / L.O. Kyianovska. – Ternopil : SMP «Aston», 2000. – 339 s.

6. Kozarenko O.V. Semantychna «hra» v muzychnii movi Vasyliya Barvinskoho / O. Kozarenko // Vasyl Barvynskiy i ukrainska muzychna kultura : materialy sviatkovii akademii / upor. O. Smoliak. – Ternopil, 1998. – S. 31–35.

7. Kozarenko O.V. Fenomen ukrainskoi natsionalnoi muzychnoi movy : monohrafiia / O.V. Kozarenko. – Lviv : NTSh, 2000. – 286 s.

8. Kostiuk N. Muzychna kultura Zakhidnoi Ukrainy 20 – 30-kh rokiv XX stolittia: idei postupu i rozvytok natsionalnykh tradytsii : avtoref. dys. ... kand. mystetstvovnavstva / Nataliia Kostiuk. – K., 1998. – 23 s.

9. Rzhavska M. Na zlami chasiv. Muzyka Naddniprianskoi Ukrainy pershoi tretyny XX stolittia u sotsiokulturnomu konteksti epokhy : monohrafiia / M. Rzhavska. – K. : Avtohraf, 2005. – 352 s.

10. Fenomen natsii: osnovy zhyttiediialnosti / red. B.V. Popova. – K. : Znannia, KOO, 1998. – 264 s.

11. Frait O. Stylova heterohennist fortepiannoi muzyky M.V. Lysenka / O. Frait // Mykola Lysenko ta ukrainska kompozytorska shkola : zb. statei / vidp. red. H.A. Skrypnyk. – K. : NANU ; In-t mystetstvozn., folklorystyky ta etnologii M.T. Rylskoho, 2004. – S. 196–204.

12. Iudkin I.B. Interpretatsiia ukrainskoi khudozhnoi spadshchyny: aspekty tvorchoho pliuralizmu / I.B. Yudkin // Ukrainska khudozhnia kultura : navchalnyi posibnyk / I.F. Liashenko (hol. red.), O.S. Naiden, I.B. Yudkin [ta in.]. – K. : Lybid, 1996. – S. 281–298.

**Ярко Мария.** Алгоритмы анализа этнонациональной идентичности украинского музыкального творчества как философско-методологическая проблема. В статье изложено авторский дискурс герменевтической рецепции ментального своеобразия примеров украинского музыкального творчества: его специфику определяет принципиальное размежевание парадигмальных значений этнической и национальной форм идентичностей, идентификация с модальной структурой которых в определённые исторические периоды не только определяла особые векторы созидания национального стиля, но прежде всего свидетельствовала о конкретных результатах процессов микро- и макроиндивидуации национального композиторского наследия.

**Ключевые слова:** модальность этнической и национальной форм идентичности, этнонациональная идентификация.

**Yarko Mariya.** Analysis algorithms of ethnic and national identity of ukrainian musical works as a philosophical and methodological problem. The article presents the author's discourse on hermeneutic reception of the mental peculiarity of some Ukrainian musical works: its specific character is determined by a fundamental distinction between paradigmatic values of ethnic and national forms of identity, identification with modal structure of which in certain historical periods was not only determined certain vectors of national identity formation, but above all demonstrated concrete results of the process of micro- and macroindividuation of the legacy of national composers.

**Key words:** modality of ethnic and national identity forms, ethnonational identification.



УДК 141. 7: 316. 2 (09)  
К 82

*Андрій КРИШТАЛЬ*

## МІЖ СОЦІОЛОГІЄЮ ТА СОЦІАЛЬНОЮ ФІЛОСОФІЄЮ

*У статті розглянуто точки сходження та розходження між соціологією і соціальною філософією як специфічними галузями знання. Розглянуто витоки дисциплінарної ідентичності обох дисциплін пізнавальних проектів, зміну підходів до трактування поля їхньої проблематики. На основі аналізу вчень Е. Дюркгейма, М. Вебера, Ч. Мілса, Е. Гіденса окреслено окремі етапи історії поступу соціологічної науки. Наголошено на специфіці теоретичного рівня соціологічного знання, проблематика якого є максимально наближеною до соціально-філософського. Звертається увага на критичну функцію пізнавального проекту соціальної філософії як основну відмінну рису.*

**Ключові слова:** *соціальна філософія, соціологія, дисциплінарна ідентичність, пізнавальний проект, соціологічна теорія, критична теорія.*

**Постановка проблеми.** Вивчення будь-яких соціальних проблем часто супроводжуються запитуванням щодо дисциплінарної ідентичності, найбільш виразно представлені протистоянням соціології та соціальної філософії. Суспільні та гуманітарні науки стикаються із певними проблемами на цьому шляху, оскільки в процесі доведення права на визнання власної науковості, намагаються використовувати механізми, властиві природничим наукам. Першим та необхідним кроком до виокремлення певної частини знань у самостійну науку є пошук унікальної сфери. Як наслідок, науки намагаються відмежувати свій предмет і власне проблемне поле. Але предмет і проблемне поле дисципліни не є да-

ними самі собою – вони виникають внаслідок специфічної розумової організації і тому для усвідомлення виправданості будь-якого пізнавального проекту визначальними є засоби, якими він реалізується. На шляху пошуку причин та перебігу протистояння між соціологією і соціальною філософією слід задатися запитанням про те, як організовується пізнання у кожній із цих дисциплін.

*Аналіз останніх досліджень і публікацій.* Вищенаведене запитання не надто часто потрапляє у поле цілеспрямованого міркування. Конкретизовано та виразно-демонстративно воно частіше присутнє у літературі навчального характеру – підручниках, посібниках, довідниках, що призводить до закритості його розгляду для наукового пошуку. Воно постає у констатувальній нарисовій формі і не проблематизується [10, с. 9 – 10]. Навіть у таких поважних авторів, як Е. Гіденс відсутня постановка питання співвідношення соціології та соціальної філософії. Домінує фіксація того, що соціологія є наукою – у цьому неявно присутня установка на відхід від філософських способів побудови думки і визнання науки як адекватного пізнавального проекту. Показовою є вказівка на те, що у книзі немає «витончених роздумів», але неможливо не помітити, що перше, до чого, згідно із Гіденсом, спрямована соціологія – це бути досвідом звільнення [3, с. 17] і вже у цьому слід зафіксувати відхід від науки, засоби якої не можуть бути задіяні до розуміння феномену свободи. Поширеним серед соціологічно орієнтованих текстів на означену тематику є ствердження необхідності соціології опиратися на факти [6, с. 186]. Е. Дюркгейм при встановленні власної області соціології вказує на те, що вона вивчає «соціальні факти» і суттєво, що він фіксує проблематичність встановлення характеру соціального факту [5, с. 308]. З усієї повноти суспільного він виділяє образи думок, дій і почуттів, що існують поза індивідуальною свідомістю і мають примусовий характер для неї. У міркуваннях М. Мамардашвілі, зовсім не соціолога, є вказівка на «деякий невидимий емпіричний елемент, який не піддається наочному зображенню і опису, але який тим не менше грає якусь таємничу і істотну роль в тому, як складаються і наше життя, і наша історична доля» [7, с. 3]. У згаданих наукових працях побутує певна видимість сходження соціальної філософії і соціології у своїх цілях, при тому, що засоби

часом відмінні. П. Штомпка, вказуючи на своєрідність стосунків соціології та соціальної філософії, говорить, що «соціологія має коротку історію та довге минуле» [12, с. 11]. Соціологія, за Штомпкою, походить із досоціологічних форм мислення, серед яких згадується і філософська рефлексія суспільства. Так він вводить філософію як складову в соціологію.

**Мета статті** – виявити точки сходження та відмінності соціології і соціальної філософії як пізнавальних проектів.

**Виклад основного матеріалу.** Як вже згадувалось, соціологія позиціонує себе як наука, що внутрішньо відштовхується від філософії. Спробуємо знайти відповідь на запитання, чому взагалі постає проблема самовизначення і в чому полягає специфіка соціології? Що призводить до видозміненого сприйняття її виводів та породжує сумніви у висновках, які здійснюються представниками цієї дисципліни? Інтерпретацій та конкретних розумінь предмета соціології, як і парадигм, що їй властиві, існує дуже багато. Не без спрощень узагальнюючи, можемо ствердити, що у її фокусі міститься соціальна реальність або ж соціум, суспільство у всій його різноманітності, а соціолог у ньому намагається знайти закономірності та пояснення процесів і явищ, які він спостерігає. Аналізуючи функції науки, можемо зробити висновки про її завдання, а саме: соціологія намагається пізнати суспільство та систематизувати уявлення про нього. Отримані в результаті пізнання суспільства знання можуть і повинні бути застосовані до управління соціальними процесами та при здійсненні пошуку оптимальних рішень, які допоможуть зробити функціонування суспільства ефективнішим, а також побороти окремі проблеми, що йому властиві. Більше того, соціологія, володіючи знаннями про суспільство, його складові та закономірності його функціонування, намагається спрогнозувати тенденції розвитку та динаміки суспільства у майбутньому. Звідси установка на мультипарадигмальність і відкритість, про які йтиметься далі.

І ще однією та, мабуть, найважливішою проблемою, пов'язаною із предметом вивчення, для соціолога є його включеність у суспільство, яке він вивчає, та неможливість абстрагуватися від його нашарувань і впливів повною мірою. Тобто, хоча соціологія і ставить перед собою завдання бути об'єктивною, проте не може не враховувати той факт, що стосовно суспільства позиція

об'єктно-зовнішнього спостереження виключена – ми не просто піддаємося його «законам» та впливам, ми сформовані ними і постійно й всеохопно перебуваємо в контексті соціального. І це вводить соціологію у контекст антропологічних питань – уподібнення Мюнхгаузену, котрий вибирається із болота, тягнучи себе за волосся. При розумінні специфіки людського буття неможливо усунути досвід розуміння людини, вироблений у філософії.

Буденне й побутове розуміння того, чим займається соціолог, є доволі обмеженим та далеким від реального стану справ. Для пересічного члена суспільства соціолог постає в уяві як людина, котра звертається до перехожих із проханням заповнити анкету, після чого буде діаграма, які можна знайти в Інтернеті чи побачити презентованими на популярних ток-шоу, а перед виборами може сказати, хто найімовірніше, стане переможцем і чому. Тобто, представники соціологічної науки асоціюються зі статистикою, політикою та не завжди, але все ж найчастіше, із анкетними опитуваннями. Те, чим займається соціологічна наука насправді, можна вдало описати терміном Вебера «розчаклування», який ним застосовувався до раціональної етики та відкидання магії й таїнств [2, с. 423], а згодом став популярним як узагальнення того, чим займається соціологія – вона розчаклює світ. Інакше кажучи, раціоналізує та систематизує його, звільняючи від «магії» і надприродного, в незвичний для обивателя, але раціональний і логічний спосіб пояснює те, що завжди здавалося очевидним та ніколи не викликало сумнівів чи запитань. Людина, позбавлена соціалізації, керується винятково природними інстинктами, які роблять неможливим співжиття таких же самих, не обтяжених соціальним досвідом людей разом, оскільки їхнє сприйняття світу базується на агресії, ірраціональності та сексуальності. Об'єднання людей функціонують на засадах, що гарантують їхнім учасникам безпеку та передбачають існування певних правил, принципів, традицій чи наборів неосмислених дій, які дають змогу індивідам не вдаватися щоразу до глибокого аналізу можливих наслідків та оцінки передумов перед кожним їхнім вчинком. Тобто, учасники окремих соціальних груп, спільнот чи суспільств можуть розраховувати на певні умови і на те, що їх зрозуміють, а також опиратися на конкретні цінності, що надані нам із раннього дитинства та сформовані за посередництвом соціаль-

них інститутів і підтримують свій авторитет за терміном давності чи іншими засобами, що доводять їхню ефективність. Наш особистий життєвий досвід також буде мати низку відмінностей та особливостей, тобто розуміння світу в кожного є іншим. При зближенні із якоюсь людиною ми все більше й більше відкриваємося їй, порівнюючи схожість наших життєвих досвідів та оцінюючи можливість прийняти її досвід і розпочати певного виду стосунки чи навпаки уникнути такої перспективи. Як тільки соціологія намагається зрозуміти все те, що для більшості здається цілком звичним і нормальним, вона входить у виміри філософських засобів пізнання світу. Але соціологічна наука хоче знайти причини тих чи тих дій та пояснити, навіщо вони існують, яка їхня мета і чому вони існують саме в такий спосіб – це робить соціологію орієнтованою на результативність. Інакше кажучи, соціолог мислить, постійно запитуючи себе, чому ці дії є такими, а не інакшими, яке їхнє значення, як можна зробити суспільство кращим та що може відбутися у ході його розвитку в подальшій перспективі. Коли ми намагаємося пояснити речі, що становлять категорію «так прийнято», «у нас так робиться», «так історично склалося» тощо, тоді ми намагаємося розчаклувати соціальну реальність та створюємо певні ризики, адже виходимо із цієї безпечної і комфортної зони [1, с. 21 – 22]. Речі, які зауважує соціолог, здатність виявляти суспільні проблеми та знаходити в окремих конкретних та індивідуальних явищах суспільний контекст, Р. Міллс назвав дуже популярним сьогодні терміном – соціологічна уява [8, с. 12 – 13]. До соціологічної уяви також зараховують вміння абстрагуватися від буденності та поглянути на соціальну реальність, у якій ми перебуваємо, під іншим кутом зору, намагаючись віднайти у ній сліди соціального. Одним із найпопулярніших прикладів застосування соціологічної уяви є так звана «соціологія кави» – епізод із книги «Соціологія» Е. Гіденса, де він у такому простому предметі, як чашка кави, знаходить сліди економічних відносин, обрядовість спілкування, формальні та неформальні заборони і багато іншого [3, с. 19].

Для більш ефективного «розчаклування» соціальної реальності та її тлумачення використовуються різноманітні методи досліджень. Таким чином, соціологія звільняється від свого завдання рефлексувати над тим, чим є соціальна реальність і зали-

шає його іншим, зокрема соціальним філософам, а починає робити це систематично та раціоналізовано із застосуванням загальнонаукових методів, методів суміжних наук чи власних, а також, базуючись на певних, формалізованих і сформованих уявленнях про цю реальність теоріях та парадигмах. Зауважимо, що це не робить соціологію суто позитивною наукою, в якій все обов'язково має бути емпірично доведеним та підтвердженим, проінтерпретованим в єдиний правильний спосіб. Взаємодія методів дослідження та його теоретичних передумов у кожному конкретному випадку залежатиме від низки чинників та може отримати багато різних інтерпретацій, котрі, що цікаво, часом будуть підтверджувати одна одну, а часом цілком заперечувати, виходячи із різних точок зору, які соціології дозволяє мати її мультипарадигмальність, тобто можливість одночасного існування багатьох підходів до розуміння соціальної реальності.

Соціологічна наука не займається аспектним вивченням окремих областей соціального, на відміну від, наприклад, політології, її цікавлять всі сторони соціальної реальності та взаємодія між ними, проте єдиного визначення предмета науки не існує, що часто ускладнює розмежовування сфер соціології та суміжних дисциплін. Тим, що відрізняє соціологію від інших наук, є спосіб, у який соціологи бачать світ і який можна назвати «соціологічною уявою», або ж пошуком соціального сенсу у всьому, що нас оточує, котрий є особливим вмінням, що застосовується для систематизації та пояснення соціальної реальності.

Проблемне поле соціології доволі близьке до соціальної філософії, що ускладнює проведення межі між теоретичною соціологією та філософією суспільства. На мій погляд, філософія займає ту «сіру зону», на якій стикаються наука, релігія та мистецтво і, відповідно, вона містить у собі частину цих сфер. Наука насамперед спрямована на отримання, систематизацію знання, раціоналізацію, пошуки взаємозв'язків, що робить філософію і науку спорідненими. Проте наука займається тими феноменами, які у той чи той спосіб підлягають експериментально-досвідній фіксації, філософія має справу і з тим, що дане нам умоглядно [11]. Втім, багато запитань, які собі ставлять філософи, можуть і часом переходять у площину наукового. Філософія споріднена із мистецтвом, беручи до уваги досвід емоційного переживання, але

мистецтво виконує своє завдання ірраціонально, спонтанно і бурхливо, покладаючись передовсім на емоції та відчуття, а не на системність, раціональність, бажання пошуку істини і досягнення мети. Співвідношення релігії, або ж теології, та філософії також є дуже цікавим, оскільки і та, й інша наслідуються рефлексувати над тією частиною знань, котрі не мають об'єктивно-споглядальних проявів і які становлять царину непізнаного та непізнанного. Головна відмінність полягає у способі здійснення цієї рефлексії, оскільки теологія чи релігія покладаються на авторитет, традицію чи емоції, як мистецтво, в той час філософія намагається опиратися на логічні виводи людського розуму, користується власними методами, уникаючи містичного чи трансцендентного, не виключаючи можливості розмірковувати над цим. Релігія встановлює догми і нав'язує прийняття певних положень без достатнього підтвердження, примушує повірити у них, а філософія, натомість, заохочує подальший пошук відповідей, підтверджень чи спростувань та постановку нових запитань.

Можна довго та детально розглядати взаємовідносини релігії, мистецтва та науки, проте наразі наш інтерес становлять особливості філософії. Отже, наука нам демонструє те, що ми можемо знати, релігія – змушує повірити в певні пояснення, які ми знати не можемо, апелюючи до авторитетів та традиції, мистецтво – відображає нашу дійсність та знання у певних чуттєвих образах «пропускаючи» їх через емоції, а філософія шукає відповіді на питання, на які ми не можемо поки що відповісти, прокладаючи таким чином шлях для науки, та продовжує вивчати ті, на які відповісти неможливо, проте важливо продовжувати це робити. У своїх намаганнях пізнати світ в обхід міфологічного чи релігійного світогляду шляхом рефлексії, розважань, дискусії, послідовності та доведеності, філософія не завжди була позбавлена впливів зовнішнього середовища. Радше навпаки, історичний, політичний та суспільний контексти часто ставали каталізаторами тенденцій у процесі розвитку філософії, але могли й сповільнювати її розвиток чи нав'язувати йому свої правила, спрямовувати в обмежене русло, як це трапилося, наприклад, у середньовіччі.

У нашій реальності немає запитання, яке не можна було б спробувати дослідити із філософської точки зору і застосування філософського способу пізнання до суспільства може розглядатись

як соціальна філософія. Теоретична соціологія і соціальна філософія у цьому зближені, але не слід забувати враховувати низку особливостей, які полягають у критичному підході до інтерпретації явищ та процесів у суспільстві на противагу бажанню знайти закономірності та пояснити ці ж суспільні явища у соціологічній науці. Інакше кажучи, де соціолог намагається пояснити причини якогось явища, наприклад, політичної участі чи моральних норм у певному суспільстві чи за певних обставин, філософ буде прагнути зрозуміти їхню природу. Дещо спрощуючи, можемо сказати, що інтерес соціальної філософії становлять загальні питання із орієнтацією на теоретичну інтерпретацію з позицій певних філософських поглядів. Також соціальна філософія виконує критичну функцію, вдаючись до рефлексивного ставлення до знання, проте слід уникати поширеної помилки та розуміти, що під критичною теорією ми розуміємо не певний напрям чи школу в науці, а цілий їхній набір та різноманіття, котрі часом можуть суперечити один одному [9, с. 15 – 21]. Помилково також вважати, що соціальна філософія не використовує методи та способи дослідження суспільства та існує лише для теоретичного й критичного його аналізу, оскільки для розробки конкретних питань загальнонаукові, соціологічні та психологічні методи знаходять у ній широке застосування.

Теоретичний рівень соціології та соціальна філософія є надзвичайно подібними. Суспільство у всій його багатоманітності становить головний інтерес для обох дисциплін. І теоретична соціологія, і соціальна філософія намагаються описати його, дати пояснення процесам, що у ньому протікають, пробують визначити взаємозв'язки між різними його складовими. Більше того, представникам обох дисциплін властиві дослідження різних рівнів соціальної реальності, як і загальних запитань, так і окремих, властивих певній соціальній групі чи конкретному моменту історичного часу. Множина загальних теорій суспільства, вищезгадана мультипарадигмальність, також властива обом дисциплінам. Головною відмінністю є процес прийняття цих теорій суспільства та спосіб їхнього використання.

Проте мета соціологічного дослідження завжди буде спрямована на конкретну проблемну ситуацію в суспільстві. Соціальна філософія вивчає соціальну реальність у значно ширшому сенсі,



не боячись вийти за рамки, оскільки в неї не буде виникати потреби ставати основою для подальших досліджень. Суспільство для соціальної філософії становить особливу частину світобудови, а сама дисципліна займається його описом через загальні поняття та категорії. Поле зацікавленості соціальної філософії буде дещо ширшим, аніж у соціології і не повинно спиратися на конкретні феномени чи явища в суспільстві (хоча дослідження case-study також можуть траплятися). Важливо розуміти, що соціальна філософія, внаслідок свого розвитку, уже становить не частину філософського знання, що займається вивченням соціальної проблематики, а самостійну «філософію», проте ця теза потребує додаткового розгорнутого висвітлення [11, с. 7].

Соціальна філософія, як і філософія загалом, намагається розширити уже встановлені межі, саме тому однією із найголовніших її відмінностей від соціології та тим, що робить її особливою, є критична функція. Роль цієї функції – піддавати сумніву. Метою соціально-філософської критики можуть бути як і навколишній світ, соціальна реальність, так і наявне знання. У першому випадку соціальна філософія шукає нові, досі не зауважені риси, смисли, якості. Вона робить акцент на виявлених суперечностях у соціальній реальності, загальних чи конкретних процесах. Ті самі запитання можуть у неї виникати і щодо теорій суспільства чи парадигм. Кінцевим завданням є розширення кордонів пізнання, руйнація та зміна наявних догм чи способів розуміння, модернізація знання, детальнішим розробленням і «емпіричним тестуванням» якого буде займатися вже соціологія. Соціальна філософія ставить запитання «чому?» та «яким чином?», а теоретична соціологія концентрується на «як це працює?».

**Висновки.** Теоретична соціологія та соціальна філософія є надзвичайно подібними, тому пошуки відмінностей між ними та виявленням їхніх сутнісних особливостей може видатися подібним до розмежовування того, що не має меж. Проте більш пильний погляд дає змогу виявити особливості бачення світу крізь призму «соціологічної уяви» та співвіднести її із критичною функцією, тобто функцією «піддавання сумніву», що властива соціальній філософії. Перша бачить у суспільних явищах та процесах мережу зв'язків, закономірностей, взаємовпливів. Будь-яка, навіть найменша річ набуває в очах соціолога соціального контексту і він, пояс-

нюючи його, відповідаючи на запитання, як щось функціонує та з якою метою, розчаклює світ від буденних уявлень. Соціальна філософія розглядатиме цю ж річ іще більш прискіпливо, продукуючи більше і більше запитань, відповідаючи на численні «чому?» та виявляючи нові грані, прокладаючи дорогу для соціолога.

### **Література**

1. Бауман З. Мыслить социологически : учебное пособие / Зигмунд Бауман ; [пер. с англ. под ред. А.Ф. Филиппова]. – М. : Аспект-Пресс, 1996. – 255 с.
2. Вебер М. Господарська етика світових релігій. Вступ / Макс Вебер // Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика : [пер. з нім. О.І. Погорілий] / Макс Вебер. – К. : Основи, 1998. – С. 397–436.
3. Гіденс Е. Соціологія / Ентоні Гіденс ; [пер. з англ. під ред. О.В. Іващенко]. – К. : Основи, 1999. – 726 с.
4. Гофман А.Б. Семь лекций по истории социологии : учебное пособие для вузов / А.Б. Гофман. – М. : Книжный дом «Университет», 2001. – 216 с.
5. Дюркгейм Э. Метод социологии / Э. Дюркгейм // Западно-европейская социология XIX – начала XX веков / Э. Дюркгейм. – М. : Междунар. ун-т бизнеса и упр., 1996. – С. 256–309.
6. Кутуев П. Социология: исторические истоки и современные трансформации / П. Кутуев // Социология: теория, методы, маркетинг. – К. : Институт соціології НАН України, 2009. – № 3 – С. 183–206.
7. Мамардашвили М.К. Опыт физической метафизики / М.К. Мамардашвили. – М. : Прогресс-Традиция, 2008. – 304 с.
8. Миллс Ч.Р. Социологическое воображение / Чарльз Райт Миллс ; [пер. с англ. О.А. Оберемко]. – М. : Издат. Дом NOTA BENE, 2001. – 264 с.
9. Пигров К.С. Социальная философия : учебник / К.С. Пигров. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2005. – 296 с.
10. Таран В.О. Соціальна філософія : навч. посіб. / В.О. Таран, В.М. Зотов, Н.О. Резанова. – К. : Центр учбової літератури, 2009. – 272 с.
11. Фурс В. Социальная философия в непопулярном изложении / В. Фурс. – Вильнюс : ЕГУ, 2006. – 186 с.
12. Штомпка П. Социология. Анализ современного общества / Петр Штомпка ; [пер. с польск. С.М. Червонной]. – М. : Логос, 2005. – 664 с.

### **References**

1. Bauman Z. Myslit sotsiologicheski : учебное пособие / Zigmund Bauman ; [per. s angl. pod red. A.F. Filippova]. – M. : Aspekt-Press, 1996. – 255 s.

2. Veber M. Hospodarska etyka svitovykh religii. Vstup / Maks Veber // Veber M. Sotsiologhiia. Zahalnoistorychni analizy. Polityka ; [per. z nim. O.I. Pohorilyi] / Maks Veber. – K. : Osnovy, 1998. – P. 397–436.
3. Hidens E. Sotsiologhiia / Entoni Hidens ; [per. z anhl. pid red. O.V. Ivashchenko]. – K. : Osnovy, 1999. – 726 p.
4. Gofman A.B. Sem lektsiy po istorii sotsiologii : uchebnoe posobie dlya vuzov / A.B. Gofman. – M. : Knizhnyy dom «Universitet», 2001. – 216 s.
5. Dyurkgeym E. Metod sotsiologii / E. Dyurkgeym // Zapadno-evropeyskaya sotsiologiya XIX – nachala XX vekov / E. Dyurkgeym. – M. : Mezhdunar. un-t biznesa i upr., 1996. – S. 256–309.
6. Kutuev P. Sotsiologiya: istoricheskie istoki i sovremennye transformatsii / P. Kutuev // Sotsiologiya: teoriya, metody, marketing. – K. : Instytut sotsiologhii NAN Ukrainy, 2009. – № 3 – S. 183–206.
7. Mamardashvili M.K. Opyt fizicheskoy metafiziki / M.K. Mamardashvili. – M. : Progress-Traditsiya, 2008. – 304 s.
8. Mills Ch.R. Sotsiologicheskoe vobrazhenie / Charlz Rayt Mills ; [per. s angl. O.A. Oberemko]. – M. : Izdat. Dom NOTA BENE, 2001. – 264 s.
9. Pigrov K.S. Sotsialnaya filosofiya : uchebnik / K.S. Pigrov. – SPb. : Izd-vo S.-Peterb. un-ta, 2005. – 296 s.
10. Taran V.O. Sotsialna filosofiia : navch. posib. / V.O. Taran, V.M. Zotov, N.O. Riezanova. – K. : Tsentr uchbovoi literatury, 2009. – 272 s.
11. Furs V. Sotsialnaya filosofiya v nepopulyarnom izlozhenii / V. Furs. – Vilnyus : EGU, 2006. – 186 s.
12. Shtompka P. Sotsiologiya. Analiz sovremennogo obshchestva / Petr Shtompka ; [per. s polsk. S.M. Chervonnoy]. – M. : Logos, 2005. – 664 s.

**Кришталь Андрей. Между социологией и социальной философией.** В статье рассмотрены точки схождения и различия между социологией и социальной философией как специфическими отраслями знания. Рассмотрены истоки дисциплинарной идентичности обоих познавательных проектов, изменение подходов к трактовке поля их проблематики. На основе анализа учений Е. Дюркгейма, М. Вебера, Ч. Миллса, Э. Гидденса очерчены отдельные этапы истории развития социологической науки. Сделан акцент на специфике теоретического уровня социологического знания, проблематика которого является максимально приближенной к социально-философскому. Обращается внимание на критическую функцию познавательного проекта социальной философии как основную отличительную черту.

**Ключевые слова:** социальная философия, социология, дисциплинарная идентичность, познавательный проект, социологическая теория, критическая теория.

**Kryshtal Andrii. Between sociology and philosophy.** The article considers points of convergence and divergence between sociology and social philosophy as specific branches of knowledge. Origins of the disciplinary identity of both educational projects, process of approaches to the interpretation of field problems changings are described. Individual stages of sociological science development history are outlined based on the analysis of the E. Durkheim, M. Weber, C. Mills, A. Giddens teachings. The theoretical level of sociological knowledge specificity, which is very close to the socio-philosophical issues, is emphasized. The critical function of the cognitive project of social philosophy is highlighted as the main distinctive feature.

**Key words:** social philosophy, sociology, disciplinary identity, educational project, sociological theory, critical theory.

УДК 37.015.311:340.12

Р 82

Андрій РУЖИЛО

## ПРОБЛЕМИ ФОРМУВАННЯ ПРАВОВОЇ СВІДОМОСТІ У КОНТЕКСТІ НОВОГО ПЕДАГОГІЧНОГО МИСЛЕННЯ

*У статті проблеми формування правової свідомості розглядаються крізь міркування про необхідність переходу до нового педагогічного мислення. Стверджується, що правова форма свідомості повинна бути розгорнута у контекст розвитку цілісної форми суб'єктивності учня, і розвинута як міра свободи і самопокладання ним своєї суб'єктивності. Формальне введення правових норм у свідомість обертається протилежністю того, що хотіли досягнути.*

**Ключові слова:** право, правова свідомість, освіта, нове педагогічне мислення, свобода.

**Постановка проблеми.** Критично низький рівень сформованості правової свідомості (не кажучи вже все про правову культуру) у сучасної молоді потребує рефлексивно-критичного осмислення причин такого стану. Заклики до «посилення виховної роботи», «вдосконалення правового виховання» не здатні виправити стан справ, втім, як і будь-які заклики. Треба тверезо визнати, що традиційне педагогічне мислення (традиційна освітня ментальність) з цією проблемою впоратися нездатне, особливо за умов становлення інформаційного суспільства.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Питання формування правової свідомості постійно перебувають у полі зору дослідників, найчастіше – педагогів та правників (Т. Бачинський, В. Мусієнко, Й. Васькович, М. Фіцула, О. Зайчук, Н. Оніщенко та ін.). Зазвичай основні цілі правового виховання в нашій країні

визначають так: «навчити дітей правових знань, прав та обов'язків громадян у демократичній державі, формувати громадську культуру, засновану на повазі до прав і свобод людини» [3]. Серед завдань правового навчально-виховного процесу виокремлюють: ознайомлення учнів з правом, прищеплення інтересу до права, мотивування його застосування, виховання правової культури, формування розуміння у дітей фундаментальних цінностей, пов'язаних з феноменом правової держави, розвиток критичного мислення [3]. Отже, ми бачимо звичне: «ознайомлення», «виховання», «прищеплення». Тому напрошується висновок: подібний підхід міститься у руслі традиційної педагогічної ментальності. А ось філософ Г. Лобастов пише, що проблема формування правової свідомості у молоді зумовлена не тільки тим, що реальна культурно-історична дійсність містить у собі правову форму суспільних відносин, а передовсім через наявність глибинних підстав самого феномену права. «Для формального розсудку ця настільки прозора форма свідомості, так легко вбудована в схематизми сповідуваної формально-логічної методології освіти, що ніби не дає підстав для занепокоєння. Де-не-де, а тут-то найлегше застосувати тести. Це як з десятима біблійними заповідями і з моральним кодексом будівника комунізму» [2, с. 408]. Важливою є констатація автора стосовно ніби то «прозорості» правової свідомості для формального розсудку і, відповідно, «зрозумілості» завдань формування такої свідомості.

Інакше кажучи, явно недостатньо досліджене питання про *реальні шляхи та способи* формування правової свідомості у сучасному освітньому процесі. На наш погляд, проблема має бути поставлена у зв'язок із самою формою педагогічного мислення.

**Метою статті** є розгляд питання формування правової свідомості під кутом зору нового педагогічного мислення.

**Вклад основного матеріалу дослідження.** Важливим моментом для розуміння адекватних шляхів формування правової свідомості постає усвідомлення її метафізичних основ. Правосвідомість має серйозне метафізичне підґрунтя, оскільки, по-перше, є *свідомістю*, а остання несе в собі і собою, самим своїм існуванням метафізичний зміст. По-друге, сам *феномен права* певним чином причетний до метафізичної реальності, оскільки право пос-

тає зовнішнім виразом глибинних стосунків між людьми, що виходять за межі їх існування в матеріальному світі.

Стосовно метафізики права цікаві ідеї можна знайти у Канта, Гегеля, І. Льїна. Гегель вважав, що ідея права є свободою, а система права – «царство здійсненої свободи». Сфера *свободи*, як це переконливо показав Кант, є принципово метафізичною реальністю.

Як пише Т. Попадьїна, відомий російський філософ І. Льїн стверджує, що «право є феноменом, який пов'язаний з деякою метафізичною сферою, яка лише опосередковано проявляється в реальності емпіричного світу, у стосунках між людьми» [4]. Саме право забезпечує природну гармонізацію існування «духовно-творчих монад». За І. Льїним, безумовною та універсальною основою для правосвідомості постає воля до духу, тобто бажання самому вести духовне життя та забезпечувати його іншим [4]. Правосвідомість, згідно з поглядами російського філософа, є волею людини до дотримання права і закону, а тому право особистості структуроване «догори», до солідарного з іншими членами суспільства досягнення вищих цінностей. «Справжні права особистості розвиваються вертикально, охоплюючи все нові рівні особистісної досконалості, звільнюючи від непотрібної опіки з боку влади і колективу лише за мірою розвитку самодисципліни і самозобов'язування індивіда» [4].

Акцент саме на метафізичних засадах правової свідомості має велике *філософсько-освітнє* значення, оскільки нехтування глибинними, власне *надчуттєвими*, метафізичними вимірами людського буття перетворює процес формування правосвідомості в освітній діяльності на просте формальне засвоєння певних зовнішніх норм і правил.

Саме тут варто акцентувати увагу на *характері педагогічного мислення*, звернувшись до філософсько-освітньої концепції дрогобицького дослідника В. Возняка. Власне, педагогічне мислення автор розглядає не як сектор чи зріз реального мислення, а у вимірах всезагального: «Якщо “педагогічне мислення” є власне *мисленням*, то воно містить у собі всі універсально-всезагальні визначення мислення як такого. Якщо ж “педагогічне мислення” є *педагогічним*, то воно постає людським мисленням як всезагальною здатністю здійснювати адекватну діяльність в *освітній*

сфері <...>. Іншими словами, від “педагогічного мислення” за його “поняттям” вимагається сутнісна відповідність *природі освітнього процесу* у його всезагальних вимірах. Сутнісна ж логіка процесу освіти є логікою становлення людської суб’єктності, саморозвитку особистості, логікою змістовного розпредмечення культурно-історичних форм людської діяльності і спілкування; а така логіка не може не збігатися із всезагальним логосом як саморозвитку субстанції, так і творчої діяльності, тобто – із сутністю свободи як граничної основи людського буття в світі» [1, с. 197].

У царині освіти міцно вкорінене *формально-розсудкове* мислення, на якому і ґрунтується *стара освітня парадигма*, «старе» педагогічне мислення. Воно абсолютизує *суб’єкт-об’єктну* модель побудови стосунків між вихователями та учнями, орієнтується на *об’єктну форму* організації знань, які повинен засвоїти учень. А тому і правові знання подаються у суто *об’єктній формі*, не входячи змістовно до складу людської суб’єктивності. Механічне збільшення обсягу таких знань або годин на їх вивчення нічого не може змінити у плані формування власне правової свідомості учнів. Такий шлях безперспективний.

Потрібен перехід до нової освітньої парадигми, а точніше – до нового педагогічного мислення. Згідно з концепцією В. Возняка, до особливостей *нового педагогічного мислення* належить його всаадниченість на *розумній формі* (на протигагу експансії формальної розсудковості), утвердження верховенства *суб’єкт-суб’єктних* стосунків у побудові всіх форм педагогічної взаємодії. У межах старої, звичної педагогічної ментальності так звана «виховна робота» структурувана за певними напрямками, рубриками – «моральне виховання», «естетичне виховання», «правове виховання», «громадянське виховання» тощо. Проте тут виховання сплутане з елементарним *просвітництвом*. А такі різноманітні «напрями» виховної роботи потрібні лише за тих умов, коли *реальне спілкування* учасників педагогічного процесу є *позаморальним* (тобто суто службово-технологічним), позбавленим чуттєвої (естетичної) насиченості і виразності, іманентної громадянської змістовності. «Виховна робота» є компенсаторною, і нікого не виховує, але примножує сірість, скепсис, цинізм, байдужість. «Реально виховує учня сам *контекст змістовного спілкування особистостей*, організований як цікава, захоплива, афективно насичена



*спільна справа*. Саме тут може відбуватися збіг зміни обставин і зміни діяльності (або самозміни), коли власною діяльністю, власними зверненнями до інших і тим самим до самого себе суб'єкт трансцендує свою даність і вибудовує у собі образ людини, насичуючи свої діяльні здатності культурно-історичними смислами. І це є *розвиток* як виникнення, розгортання і розв'язання суперечностей» [1, с. 201].

Істотною для проблем формування правової свідомості видається ідея В. Возняка стосовно «третього суб'єкта» виховання й усього освітнього процесу, яким має поставати власне *культура*. Саме вона входить до *змісту спілкування* учасників нормально організованого освітнього процесу і тим самим так чи інакше не «інформує», а *формує*, входячи до змісту суб'єктивності учнів.

Безперечно, педагогам нелегко визнати, що правовий нігілізм сучасної молоді постає *прямим наслідком формально організованої освіти*, старої педагогічної ментальності. Набагато легше все списати на «поганий вплив середовища», на ускладнення криміногенної ситуації у суспільстві тощо. Проте стосовно правової форми свідомості треба мислити серйозніше, глибше. У такому сенсі набувають особливого звучання такі міркування Г. Лобасова: «Правова форма повинна бути розвинена в контексті розвитку цілісної форми суб'єктивності дитини, і розвинена як *міра свободи* у самопокладанні нею своєї суб'єктності. Вбудована в правову форму безликість аморальна з самого початку, і формальне введення правових форм обернеться саме протилежністю того, чого хотіли досягти. Цим хочу сказати, що все то девіантна-маргінальне, злочинне у всіх його образах, є далеко не тільки результатом самої дійсності, яка для системи освіти виступає як сім'я і вулиця, а й прямиий наслідок самої школи – від ясел до ВНЗ. Бо вона орієнтована на зовнішнє засвоєння “знань, умінь і навичок”, а не на спосіб *породження* суб'єктністю, що розвивається, своїх власних (нею самою в будь-якому акті дії вимірюваних історично розвиненими формами людського буття) форм покладання себе в культури – в усьому різноманітті її змісту» [2, с. 408].

Отже, насамперед треба подбати про контекст *розвитку цілісної форми* суб'єктивності дитини, що традиційна педагогічна ментальність не може ані осмислити адекватно, ані реально забезпечити в освітньому процесі. І розвинена як *міра свободи* у

самопокладанні. *Освоєння свободи* як здатності до самовизначення постає *неодмінною умовою* формування правової свідомості. Проте сам спосіб організації традиційного освітнього процесу майже не передбачає складну діалектику освоєння свободи учнями, розвиток здатності визначати себе істотними вимірами людського буття. Нормальна освіта має бути орієнтована не на «знання, вміння, навички», її предметом постають *творчі здібності* усіх учасників педагогічного процесу. Якщо не буде відбуватись породження індивідами власних форм «покладання себе в культури», а тим самим – покладання форм власне культури (вельми бажано: *високої культури*) в склад своєї суб'єктивності, то з формуванням правової свідомості все буде кепсько, незважаючи на всі зусилля та благі наміри педагогів.

Відомо, що правова свідомість своїм підґрунтям має свідомість *моральну*. Жодні заходи з так званого «морального виховання» не поліпшать стану моральної культури учнів. У контексті нового педагогічного мислення, згідно з філософсько-освітньою концепцією В. Возняка, дійсна гуманізація освітнього процесу пов'язана з розумінням того, що *все* виховання «має будуватися як моральнісний (рос. – *нравственный*) процес здійснення суб'єкт-суб'єктних стосунків, всередині яких кожна особистість не може бути переведена в статус просто «об'єкта», засобу, гвинтика. Тут суб'єкти *сутнісно причетні одне до одного* і людського роду (досвіду культури). Саме всередині такого процесу оберігається, вироблюється й стверджується *суверенність* особистісного буття» [1, с. 202]. А без визнання суверенності особистісного буття немає правової свідомості. Якщо стосунки вчителя та учнів мають характер суто функціонально-службовий і підпорядковані зовнішній доцільності, то *сутнісна причетність* суб'єктів один до одного і до роду людського відсутня. «Звичайний педагогічний процес, що йде за логікою «я суб'єкт, ти об'єкт», перебуває *по той бік* моральнісності. Тому він потребує *доповнення* у вигляді особливих заходів «з морального виховання», які, само собою, *ще більш* аморальні. Звідси – прокислий дух моралізування та менторства («ви повинні», «ви покликані»). Моралізаторське менторство зазіхає на живу особистість, а це веде до катастрофічної атрофії здатності індивіда до моральнісного самовизначення. Правда, звичайний, безморальний, розсудковий педагогічний процес теж по-

своєму “виховує”, він не може не впливати на розвиток людини. В одних він викликає стійку гидливість щодо посягань на свою і усіляку іншу “самість”. Інших же, навпаки, привчає ставитися до усього як до об’єкта-засобу, гранично занижуючи поріг розпізнання добра і зла. Войовничий аморалізм є прямим результатом *педагогічного фарисейства*, виступаючи печальним підсумком “морального виховання”» [1, с. 303]. Така ж доля випадає і на так зване «правове виховання», що наскрізь уражене вербалізмом, повчальністю. Тому можна впевнено стверджувати: не «правове виховання», а «правничість» *усього* виховання.

Зрозуміло, ми жодним чином не заперечуємо значення і ролі правового *просвітництва*, але при цьому слід чітко фіксувати різницю між просвітництвом і власне вихованням. *Об’єктна форма* правничих знань, так само, як і будь-яких знань з гуманітарного циклу, неспроможна істотно змінити суб’єктність учнів, оскільки вона зовнішня і байдужа до їх смисложиттєвих орієнтацій, покладань, визначень. Отже, постає проблема переведення знань з права з об’єктної форми у суб’єктну. А це, своєю чергою, пов’язане з *активацією метафізичних підвалин* права як такого. Пригадаймо: І. Ільїн говорить у цьому сенсі про волю до духу, бажання самому вести духовне життя та забезпечувати його іншим. Тим самим правова свідомість постає одним із вимірів *духовності* індивіда. Духовність же можна визначити як міру присутності у людських вчинках і стосунках потреби в Істині, Добрі і Красі. Якщо атмосфера спілкування у стосунках між вчителем та учнями відверто бездуховна (а службово-функціональне яка таке знаходиться поза духовністю), то й формування правосвідомості буде відбуватися збіднено, збочено, перекручено.

**Висновки.** Гострі проблеми з формуванням правосвідомості у сучасному освітньому процесі неможливо адекватно подолати і розв’язати в межах старої освітньої ментальності. Тут потрібен перехід до нового педагогічного мислення, що означає насамперед радикальну *зміну способу здійснення взаємовідносин* учасників педагогічного процесу – від панування і підкорення, опіки і адаптації, примусу й використання – до співробітництва. Без цілковитої поваги до учня як суб’єкта власної діяльності і стосунків неможливо сформувати у його свідомості *повагу до права*. Отже, йдеться про зовсім іншу освіту, про докорінну зміну її

підвалин. Без цих змін серйозно вести мову про *дійсне формування правової свідомості* молоді немає сенсу.

### Література

1. Возняк В.С. Співвідношення розсудку і розуму як філософсько-педагогічна проблема : монографія / В.С. Возняк. – Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2008. – 357 с.
2. Лобастов Г.В. Диалектика разумной формы и феноменология безумия / Г.В. Лобастов. – М. : Русская панорама, 2012. – 560 с.
3. Мусієнко В.О. Формування правосвідомості як складової розвитку особистості [Електронний ресурс] / В.О. Мусієнко. – Режим доступу : [http://teacher.edsp.net/index.php?option=com\\_content&view=article&id=206%3A2015-03-30-06-31-12&Itemid=25](http://teacher.edsp.net/index.php?option=com_content&view=article&id=206%3A2015-03-30-06-31-12&Itemid=25).
4. Попадьяна Т.С. Метафізика права в філософії І.А. Ильина [Электронный ресурс] / Т.С. Попадьяна. – Режим доступу : <http://www.info-library.com.ua/books-text-11971.html>.

### References

1. Vozniak V.S. Spivvidnoshennia rozsudku i rozumu yak filosofsko-pedahohichna problema : monohrafiia / V.S. Vozniak. – Drohobych : Redaktsiino-vydavnychiy viddil Drohobyt'skoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka, 2008. – 357 s.
2. Lobastov G.V. Dialektika razumnoy formy i fenomenologiya bezumiya / G.V. Lobastov. – M. : Russkaya panorama, 2012. – 560 s.
3. Musiienko V.O. Formuvannia pravovidomosti yak skladovoi rozvytku osobystosti [Elektronnyi resurs] / V.O. Musiienko. – Rezhym dostupu : [http://teacher.edsp.net/index.php?option=com\\_content&view=article&id=206%3A2015-03-30-06-31-12&Itemid=25](http://teacher.edsp.net/index.php?option=com_content&view=article&id=206%3A2015-03-30-06-31-12&Itemid=25).
4. Popadina T.S. Metafizika prava v filosofii I.A. Ilina [Elektronnyy resurs] / T.S. Popadina. – Rezhim dostupa : <http://www.info-library.com.ua/books-text-11971.html>.

**Ружило Андрей. Проблемы формирования правового сознания в контексте нового педагогического мышления.** В статье проблемы формирования правового сознания погружены в размышления о необходимости перехода к новому педагогическому мышлению. Утверждается, что правовая форма сознания должна быть развернута в контекст развития целостной формы субъективности ученика, и развита как мера свободы и самопо-

лагания им своей субъективности. Формальное введение правовых норм в сознание обращаются противоположностью того, чего хотели достичь.

**Ключевые слова:** право, правовое сознание, образование, новое педагогическое мышление, свобода.

**Ruzhylo Andrei. Problems of legal awaranness formation in the context of the new pedagogical thinking.** In the article, the problem of formation of legal awareness is immersed into thinking about the need to move to a new pedagogical thinking. It is alleged that the legal form of consciousness should be deployed in the context of a holistic form of student subjectivity, and developed as a measure of freedom and self-positing of their subjectivity. The formal introduction of the rule of law into the consciousness turns the opposite of what had to be achieved.

**Key words:** law, legal awareness, education, new pedagogical thinking, freedom.

## ABSTRACTS

*Mykhailo ALMES*

### **SPIRITUAL MEANING OF THE HOLY SCRIPTURE WITHIN TO ST. JEROME'S COMMENTARIES**

Contemporary biblical studies concern with, par excellence, textual critic of the Bible and they are intended to determine the earliest text, to specify the order of sacral history, to find out authorship, dating and history forming of any biblical book, to reveal philological and linguistic features of the Holy Scripture. In general, they are useful to complement our knowledge about one of the oldest monuments in the world literature. However, we think, that scientific methodology are not able to make precise explanation of diversified Biblical texts, because they were formed step by step within specific conditions. That's why the paper studies Bible according to early Christianity exegesis, namely according to Commentaries of the well-known exegete and translator St. Jerome. Text hides itself much more than can show up any letter. It was the specific understanding and over-persuasion of the early Christian exegetes. Thereby, the main task of this paper is to reveal the spiritual meaning of the Holy Scripture within St. Jerome exegesis.

Among early Christian exegetes St. Jerome had the most critical understanding of the Biblical texts. He knew Hebrew perfect, that's why he noted linguistic inaccuracies and contradictions in historical events in almost all Biblical books. However, simultaneously, he strongly believed in sacral status of Bible. Moreover, he was convinced that such rectifications should help to make veracity more clear and to get rid off any mistakes, which consciously or unconsciously were gotten into texts by ancient copyists. Despite this, during the early period of his work St. Jerome emphasized on the hidden meaning of the Holy Scripture. Additionally he admired Origen's literature heritage, which had enough influenced his exegesis. St. Jerome hold with Alexandria teacher about threefold senses of the Holy Scripture: «historical» (or «literal»), «tropological» (sometimes it identifies as «allegorical») and «mystical» (or «transcedentaly-eschatological»). The first one describes

the order of the historical events. The second one is more complicated according to St. Jerome. The most extensive meaning defines it as one, which is able to explain «otherguess» sense of the Scripture. It is appointed to moral upbringing, and sometimes it can be understand as prototype. The third one, according to St. Jerome, points the mysteries of upcoming good and reality of the celestial world. It opens out to the person during his «spiritual contemplation».

Spiritual meaning of the Bible according to St. Jerome interpretation reveals in the next forms: typology, allegory, enigma, parable and theory. The first one implies the prototype meaning and it is closely connected with Old Testament events. Allegory should not be to consider as special sense. It considers most likely with spiritual sense, and which is opposed to literal meaning and it accented on the moral meaning of the Bible. Something mystical and obscure is indicated by St. Jerome by Greek word *enigma*, which means *riddle*. Sometimes he equalled enigma and parable, but the last one is more capable to understand. «Theory» usually was used by St. Jerome to interpret Prophets. It helps to reveal spiritually-hidden sense simultaneously displaying mysteries of the coming age.

Summarize, spiritual meaning of the Holy Scripture according to St. Jerome interpretations, despite its importance, is enough ambiguous. It concludes a few dimensions and each of them reveal some hidden meaning of the Bible. During his latest years St. Jerome more and more emphasized on importance of the historical sense, which he considered as the substructure, which can reveal spiritually-hidden sense of the Bible.

**Key words:** St. Jerome, Bible, exegesis, prototype, allegory, theory, parable, mystery.

*Valentina BODAK*

**SACRALIZATION OF PERSONAL  
AND PUBLIC LIFE IN TIME AND SPACE:  
CAUSES, CONSEQUENCES, PROSPECTS**

The article reveals the causes, consequences and prospects of the phenomenon of sacralization of culture of personal and social life in time and space; clarifies the nature and relationship of the concepts

of «religious culture», «sacred», «secular», ascertains the way the process of sacralization in culture is objectified and identifies the prospects of this process.

A subject's religiosity envisages sacralization of space in his culture. The current trend in today's Ukraine is the process of desacralization of various spheres of life of society, the narrowing of the functional space of the effects of religion and its organization and, at the same time, the reverse process – resacralization, especially in the former total atheist space. The phenomenon of sacred encompasses everything, which, according to the teachings of the Church, is endowed with the Grace of God. The sacred is always sanctified.

The sacred and the secular are the two ways of being in the world, two existential situations, which people develop throughout their history. These issues catch the interest of philosophers, and any other researcher who seeks to know all dimensions of human existence. The sacred, even in the artifacts of the non-religious origin, is full of being. A person wants to live for as long as possible in the sacred environment or among the sacred objects, however, at the same time, the experience of a modern unbeliever is desacralization and, therefore, it is harder to find the existential dimension of the phenomena of one's own existence. The directing power of religion is particularly important in crisis and extreme situations, which are natural in the life of the individuals and people, the culture, the inseparable part of their existence, and therefore – existential problems and challenges. Secular culture does not possess the same functional range that has religion. It has no element that is essential in religion – communication with God, and everything related with it. Therefore, only by means of secular culture a person is not able to meet the needs of his own nature and to realize his full anthropological potential. In the XXI century culture it is difficult to find the idea beyond religion, which has a sense-making value. The axiological aspect in the modern culture acquires ontological value.

**Key words:** personal being, social being, consciousness, religion, culture, sacred, secular, sacralization.



*Vitalij DUDURICH*

**PROBLEMATIC MOMENTS  
OF PRODUCTIVE IMAGINATION ABILITY APPROACH  
IN THE PHILOSOPHY OF IMMANUEL KANT**

The article provides a sketch of Kant's cognition theory focusing on the analysis of imagination ability as its fundamental and inseparable component. That was Kant who firstly designed this ability in a separate category, and who examined it in different spheres of life (ontological, gnoseological, aesthetic, etc.). Providing thus, this philosopher gave the impetus to further study of imagination ability in various testing in subsequent scientific views. Attention is paid to the problematic aspects of Kant's imagination theory in his various works.

In our opinion, a major, but hidden, intonation of all Kant's imagination studies the search of basic root, from which sensuality and reason grow. The imagination itself could be this root. The first person, who came to this conclusion, was Heidegger. In the first edition of «Critique of Pure Reason» imagination has a clear role and performs a separate, valuable function. However, in the second edition of «Critique of Pure Reason» imagination already loses its ground, becomes a secondary ability, all its functions and features Kant somehow passes to the reason. The results of the transcendental imagination ability are an image and a scheme. An image is the empirical productive ability of imagination. A scheme is the pure ability of imagination. And we think not according to our images and schemes. Transcendental product of imagination is a pure reason concept scheme, the nature of which Kant calls the great mystery.

Imagination is present both insensuality and reason. In the former it appears as an act of gripping images, in the latter – as an act of understanding concepts. Imagination is standing between them, it is a synthesizing ability that not just reconciles the data, but also exposes it to other forms of thinking. It combines the universal and the individual, the being and the thinking, the chaos and the order. Reason is possible to effect on sensibility only through the intermediation of imagination. Imagination, though belonging to sensuality, is by nature free and spontaneous action that means it is «subordinate» to reason. Imagination is a transcendental ability, and somehow a transcendence of

apperception. Productive imagination is considered to be both ontological and gnoseological component, it is an expression of cognition dialectical nature. Imagination can be elevated to the level of the mind, as it is the driving force of the idea, and it can use the simplest form of knowledge to create the image, to give the impetus to the whole knowledge. Thus, this phenomenon has not been studied in its entirety yet, as well as all the interlacing, connections with the cognition and human natures, laid down by Kant have not been revealed yet.

**Key words:** sensuality, reason, mind, imagination, synthesis, schematism, figured synthesis, transcendental unity of apperceptions, creativity.

*Oleksandra KACHMAR*

### **THE PHILOSOPHICAL ORIGINS OF THE CONCEPT OF NON-VIOLENT COMMUNICATION**

Communication plays a key role in human life. It is hard to imagine the process of education, formation, personal development, interpersonal contacts, as well as management, service and other activities in different areas of our lives without communication. Owing to the technological and informational possibilities the global crisis in the economy and politics has become almost typical for many countries and it forces governments, the states, the ruling classes seek new ways of communication with the people of various classes and strata. The more people communicate with each other, the more understanding, tolerance and patience they get. This article considers the philosophical origins of the concept of nonviolent communication on the basis of analysis of foreign and Ukrainian publications devoted to the study of communication.

The methodology of the article consists of general scientific and special methods of studying the essence of effective nonviolent communication. The study is based on the principles of the system approach, according to which communication is viewed as a necessary condition for human development, socialization and self-presentation in the social space.

The article reveals the philosophical origins of nonviolent communication. It argues the necessity of applying in practice the concept of

nonviolent communication by M. Rosenberg and carries out a thorough study of the basic provisions of this approach. The concept and tools of nonviolent communication are designed to help us think, listen and speak in a way to awaken compassion and generosity within ourselves and between each other. Nonviolent communication helps us to interact in such ways that allow each of us to feel uniqueness; it helps to appreciate the feelings and needs (ours and others) and creates relationships where people find joy in helping each other. The philosophy of nonviolent communication has a long history and its founding fathers (Tolstoy – Gandhi – Rosenberg).

Nonviolent communication is the ability to understand what you feel, what emotions you experience and to assume what the other person feels and what emotions experiences. This is an understanding of one's own needs in a certain situation and assumptions about the needs the other person has. Nonviolent communication is a technology that allows sharing all this and developing some reciprocal actions that help to arrive at an acceptable for both parties decision. It is important, though, to keep your own position and understand your own needs.

**Key words:** communication, ahimsa, violent communication, the concept of non-violent communication, principles of nonviolent communication.

*Anastasiia KOVACH-PETRUSHENKO*

### **AMERICAN AND EUROPEAN POSTMODERNISM: ORIGINALITY AND CHARACTERISTIC FEATURES**

Postmodernism is an urgent problem for the study in the XX and in the XXI century that began in the second half of the 20th century. Postmodernism is gone but for the scientist studying this question is actually now. Therefore the object of the article: to identify the differences between American and European postmodernism in order to further explore the possible features of European postmodernism and its ramifications, depending on the country in which the development and formation, and explore the possible features of American postmodernism. In the research it was found that the characteristics of postmodernism may vary, depending on the location of his «existence», of culture in this place. Methodology: the main attention was paid to the

identification of theoretical positions, confirming the existence of differences in the American and European postmodernism. It was used analytical method for the analysis of the philosophy of literature, with which the author has come to final conclusions. These conclusions reveal the influence of society and culture to any particular philosophical trend. The article disclosed the details of the difference between post-modernism European and post-modernism American originality. The research revealed that, in addition to standard features, attributed to postmodernism, he has the special features that are unique to the European postmodernism or American postmodernism. They are different from each other.

Conclusions. Postmodernism is a special part of the history of philosophy and culture, because it will erase all boundaries between very different science, culture and life spheres. Despite the fact that post-modernism has its origins in Europe, in the United States, he received a few special, distinctive from European, features (characteristics). This is due to a direct difference in cultures of two different continents and, accordingly, the continents.

**Key words:** postmodernism, postmodern, culture, the United States of America, Europe, modern, modernism.

*Andrii KRYSH TAL*

## **BETWEEN SOCIOLOGY AND PHILOSOPHY**

The article considers points of convergence and divergence between sociology and social philosophy as specific branches of knowledge. Considering the relatively short period of scientific independence of sociological science, special attention is paid to the formation and development of knowledge about society. The origins of the disciplinary identity of both disciplines, the path of problem field interpretation in frames of philosophical thought development was reviewed. The article paid attention to the difficulty of the problem field of both disciplines discernment, considering the fact that sociological forms of thinking come from philosophical reflection of society and its future take place in social philosophy and in theoretical level of sociology. Some of the key moments of the next stage of sociology development history and advancement of social science orientation

understanding were highlighted. In particular, doctrine of social fact by Emile Durkheim, Max Weber's «disenchantment of the world» concept, introduction of the approach of the sociological imagination by Charles Mills and its further interpretation by Anthony Giddens. The author noticed specific features of the sociological science such as the presence of multiple paradigms and the peculiarity of the researcher position relative to his/her own research object. The closest field of knowledge to the problems of social philosophy is the theoretical sociology what was particularly accentuated. Differences and features of scientific and philosophical methods of cognition which are fundamental to sociology and social philosophy were reviewed. The problem field of social philosophy in the structure of the philosophical method of cognition was compared with sociological. Social philosophy is presented as a reflexive discipline that acts on the principles of philosophy and which is characterized by a broader and more detailed approach to certain issues that take place in social reality and in phenomenon of the society in whole. The critical function is introduced as a key distinguishing feature of the cognitive project of social philosophy. Understanding of the critical function of social philosophy, its orientation and focus on the theoretical interpretation of society in the framework of general concepts and categories are presented more detailed. The article describes relations between two disciplines. Social philosophy is aimed at expanding the horizons during the study of social reality and creates the conditions for further researches of particular problems in the frames of sociological science. The differences in the functions and specialties of society understanding by both disciplines, the common and distinctive features of both cognitive projects in their methods were highlighted.

**Key words:** social philosophy, sociology, disciplinary identity, educational project, sociological theory, critical theory.

*Vira LIMONCHENKO*

### **«LE BAL» MOVIE AS AN ALTERNATIVE SCHOOLBOOK OF THE XX CENTURY HISTORY**

The current educational system is in a state of constant transformation and the search for alternative ways of constructing the curri-

culum is quite timely. The discussed alternative is not supplied to other than the usual sense, but in a manner of speaking and the new content that grows out of the way: the history of man in his daily course of life with happy and sad emotions, gestures, movements, involvement in social events and detachment from them. Thereby overcome as excessive rationalism and excessive verbalism, and put extra dimensions of the entering the subject.

The approach to understanding the problem is the implementation of systems providing treatment to everyday and existential dimensions of human existence and that with respect to the proposed history «Annals School» (M. Block, J. Le Goff). In philosophical-anthropological and cultural aspects the work of C. Horuzhy who outlines privatization of history as opposed to the politicization of privacy and philosophical and historical works of N.A. Berdyaev and M. Heidegger, for whom events in the life of a «little» man is the primary source of historical events, are important.

The purpose of the article: by means of cultural and philosophical-anthropological reflection to consider an existential dimension of the history of the twentieth century, based on the E. Scola's film «Le Bal». Personality depth occurs when accessing musical structure of the film. A special dimension of the film is music and sound history of the twentieth century: the popular musical rhythms involved since the 30s. But intonation history of the twentieth century revealed quite clearly and provides historical and cultural perception of a dimension that is not transferred in colloquial speech, but introduces specific condition volitional and rhythmic tension. The time is displayed by changing musical styles. The movie sound tracks are those that have become passing through the twentieth century connecting individual events in the interconnected stream. Another feature of the use of music are lyrically intimate motives full of additional content of time return, the memory of life that constantly parts away, but returns.

So in the film implements a specific historic and philosophic setting: let us open the outdated joys, remind the history in the rhythm of music, dance again the events of our lives, back to life from the wandering around the general history.

**Key words:** privatization of history, everyday life, philosophy, cinema, philosophy of music.

*Mykola NIKULCHEV,  
Leonid MAKAROV*

### **THE IDEOLOGICAL ORIGINS OF BYZANTINE ICONOCLASM**

The article presents a study of the ideological origins of the movement of iconoclasm in the century in Byzantium. It was disclosed the impact of different factors involved in the formation of iconoclastic ideology in that period. It was also showed the relevance of the study nowadays. It was described the role of Islam, Judaism, ancient Greek thought and the early Christian doctrine of the person of Jesus Christ, as the main sources of iconoclasm. It is proved that these philosophical and theological origins influenced the formation of the doctrine of the iconoclasts. The above article provides a consistent presentation of the development of Greek thought about the inadmissibility of the image of God. Many quotations have been given to show the arguments used in a dispute between iconoclasts and icon's worshipers. The method of the study was to examine and summarize the historical material on the subject. The author pays attention to the ideological components of the phenomenon of iconoclasm. At the same time deliberately ignored the economic, political and other components. The article consist a timeline of major historical facts of iconoclastic period for better understanding of the whole picture of what was happened. The conclusion is that the appearance of iconoclasm influenced by the ideological struggle with Islam, and Judaic roots of Christianity. As well as ancient Greek thought, especially ontology and epistemology of Plato and Christology – early Christian doctrine of the person of Jesus Christ.

**Key words:** iconoclasm, the veneration of icons, the Byzantine Empire, icon, image.

**PROBLEMS OF LEGAL  
AWARANESS FORMATION IN THE CONTEXT  
OF THE NEW PEDAGOGICAL THINKING**

In the article the problem of formation of legal awareness is immersed in arguments about the need to move to a new pedagogical thinking. It is alleged that the legal form of consciousness should be deployed in the context of an integrated form of student subjectivity and developed as a measure of freedom and self-positing of their subjectivity. The formal introduction of the rule of law into the consciousness turns the opposite of what had to be achieved. We must soberly recognize that traditional pedagogical thinking (traditional educational mentality) is incapable to cope with this problem, especially in the information society.

The important point to understand the appropriate ways of formation of legal awareness raises the awareness of metaphysical foundations of consciousness. I. Ilyin said in this respect the will of the spirit, the desire to lead a very spiritual life and provide it to others. Thus, legal awareness arises one of the spiritual dimensions of the individual.

The special features of the new pedagogical thinking are its basing in reasonable shape (as opposed to the expansion of formal reasoning), rule of subject-subject relations in the construction of all forms of educational interaction. The development of freedom as the ability to self-determination is a prerequisite for the formation of legal awareness. But the very way of the traditional educational process hardly involves mastering complex dialectic of freedom of students, developing the ability to define themselves by the essential dimensions of human existence. Average education should be focused not on «knowledge and skills», its subject appears to be a creativity of all participants of educational process. If individuals not occur to generate their own forms of self reliance in culture, and thus laying forms of the culture itself (highly desirable, high culture) in the composition of their subjectivity, the formation of legal awareness everything will go wrong, despite all the efforts and good intentions teachers.

Without the recognition of the sovereignty of personal life there is no legal awareness. If the relationship of teachers and students are purely



functional and serve to external expediency, the essential involvement of one another and the human race is absent. This sovereignty of personal life can only provide new pedagogical thinking.

**Key words:** law, legal awareness, education, new pedagogical thinking, freedom.

*Oleh SHEPETYAK*

### **NEW RISE OF ST. AUGUSTINE DURING THE RENAISSANCE**

The research is devoted to finding the answer to the question: what exactly and in what forms was revived at this time? Thanks to the research of Alexander Coare in the philosophy of science rooted quite correct belief that at that time was born a new methodology of science, which was based on the philosophy of Plato. We will try to pay attention to whether it is possible to apply the principles of Coare to the sphere of religious thought. During this research we will refer to the works of the founders of Protestantism, Luther and Calvin and some analysts. Revival of Plato, which became the main characteristic feature of the Renaissance was expressed not only in the development of science. His greatest influence is noticeable in the religious transformation which had led to a fundamental change in the history of mankind. When Coare and his associates proclaimed the revival of Plato like the key feature of the Renaissance, were well aware that the Plato of the Renaissance is not identical to Plato of Antiquity, like Aristotle of the Middle Ages is not the same as the Aristotle of Antiquity. As in the Middle Ages we can distinguish the «few Aristotle», it is also possible to allocate «few Plato»: St. Augustine, Galileo and others. The dependence of St. Augustine of Hippo from Platonism today is perceived as an indisputable fact. We have no reason to doubt this belief. St. Augustine was a Christian, as St. Thomas. However, they both used their elected philosophical systems for the inculturation of the Gospel. According to Augustine, the best way to preach about Christianity is Platonism. St. Augustine lived at the turn of IV – V centuries, and formed a theoretical theological expression of Western Christianity. His influence was enormous on theology and philosophy of the early Middle Ages. However, the gradual spread of Aristotelian

deprived Augustinianism dominant position, though not eradicated it completely: St. Augustine always remained the undisputed authority in Western Christianity. The new upsurge of Augustinianism took place during the reformation and Counter-reformation.

**Key words:** Renaissance, Augustine, Luther, Calvin, Protestantism.

*Oleksandr TKACHENKO,  
Oleksandr GOLUBEV*

### **THE ESSENCE OF HUMAN LIFE IN THE CONTEXT OF THE PROBLEM OF THE IDEAL**

The problem of the ideal occupies a special place in the socio-humanitarian knowledge and philosophy in particular. This, according to E. Ilyenkov, was conditioned by the need to understand the dialectical relationship between the individual knowledge and universal, essential and because of this – objective forms of knowledge and cognition by a man of the existing reality independently (no matter in what way the latter were interpreted later – either like nature or the Absolute Idea, as the matter, or as the Divine thinking).

Following the teachings of Plato and avoiding dualism, which was critically evaluated not only by his student – Aristotle, but some Christians thinkers as well, we tend to name this particular reality the ideal being and, remaining within the religious and philosophical traditions, the divine. In our view, this allows to get closer to understanding of the category of «ideal» in its universal essence, but not through the actualization of its particular varieties.

This refers to ideal forms as eternal and necessary foundations of being, because here the significant moments of the activity itself find expression through the subject and the conditions of this activity. By mastering these conditions a man nears the ideal. But nears only because in his essence he is ideal commensurate with the ideal. Therefore, the problem of the ideal is inseparably linked with the problem of human individuality, the problem of the individual, the uniqueness of which lies in the fact that it acts as the individually-expressed universal.

The suggested reflections about the ideal take us to the two fundamental dimensions of the essence of life: man's relation to everything perishable, mortal, temporary and his ability to be creative. The human desire to transcend through art above the material, corruptible, mortal to the eternal; to find happiness and peace in God among the earthly passions; be spiritually united with Him – this is true essence of mortal life. The ideal informs the man of a higher dignity, higher quality of his existence, inner independence and unity.

**Key words:** universal, spirit, soul, ideal, man, meaning of life, personality, creativity.

*Mariya YARKO*

**ANALYSIS ALGORITHMS OF ETHNIC  
AND NATIONAL IDENTITY OF UKRAINIAN  
MUSICAL WORKS AS A PHILOSOPHICAL  
AND METHODOLOGICAL PROBLEM**

The article discusses the peculiarities of modern aspects of hermeneutic reception of the Ukrainian musical work – on a proper philosophical and cultural basis. The problem is that under the guise of cultural legacy, they were overburdened not only with «losses» of the cultural memory, but also became victims of imperfections of the so-called «style analysis» algorithms. Though resembling formal instructions to «style features» and «stylistic parallels», this method has created the ground for the spread of popular opinions about the category of «national» as «national coloring» of universal style processes. Instead, it has been admitted now: the category of «style» is a formation of human dimensions, therefore, it is subject to the processes of micro- and macro-individuation when the following must be taken into consideration: the predominant vector of individual mental self-organization of the national culture; the socio-cultural context or the «spiritual situation» of a specific historical period; personal contribution of a composer to the formation history of the national school of composition, which is measured as the process of ethno-national identification of academic experience; personal priorities of a composer regarding selectivity of deliberate targeting the modality of ethnic (essentially «locked in itself» state) and national (in principle an open state for correspon-

ding) forms of identities. Accordingly, the proposed algorithms for comprehending the mental peculiarity of Ukrainian musical works will ensure their hermeneutical reception as a most likely specification of modeling principles of a nationally stipulated style system and their generalization in terms of the method of shaping this system. For example, according to the concept of «mixed» style, where the presence of «a style attraction pole» makes the principle of allusion the leading one (kind of indirect quotation of perceived borrowings). The latter, in particular, will reduce the addictive habit of appealing to any «influences» (the algorithm of influentology) and provide a root meaning to national phenomena – according to their mental structure.

**Key words:** modality of ethnic and national identity forms, ethno-national identification.

## НАШІ АВТОРИ

**Альмес Михайло**, аспірант Київської православної богословської академії.

**Бодак Валентина**, професор, завідувач кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, доктор філософських наук, професор.

**Голубєв Олександр**, старший викладач кафедри економічної кібернетики та інноватики Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.

**Дудурич Віталій**, аспірант кафедри філософії імені Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.

**Качмар Олександра**, доцент кафедри фахових методик і технологій початкової освіти Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, кандидат педагогічних наук.

**Ковач-Петрушенко Анастасія**, аспірантка філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка.

**Кришталь Андрій**, аспірант кафедри філософії імені Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.

**Лімонченко Віра**, професор кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, доктор філософських наук.

**Макаров Леонід**, бакалавр з філософії, магістрант ДВНЗ «Донецький національний технічний університет»

**Нікульчев Микола**, доктор богослов'я, кандидат філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії ДВНЗ «Донецький національний технічний університет».

**Ружи́ло Андрій**, аспірант кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного ДДПУ імені Івана Франка.

**Ткаченко Олександр**, доцент кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, кандидат філософських наук.

**Шепетяк Олег**, доктор філософських наук, доцент кафедри філософії Інституту суспільства Київського університету імені Бориса Грінченка.

**Ярко Марія**, доцент кафедри музикознавства та фортепіано Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка кандидат мистецтвознавства.

## OUR AUTHORS

**Almes Mykhailo**, postgraduate student of the Kiev Orthodox Theological Academy.

**Bodak Valentina**, professor, the head of the Philosophy Department named after Valeriy Skotnyi, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, doctor of sciences (Philosophy).

**Dudurich Vitalij**, postgraduate student of the Philosophy Department named after Valeriy Skotnyi, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University.

**Golubev Oleksandr**, senior lecturer of the Economic Cybernetics and Innovative Technologies Department, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University.

**Kachmar Oleksandra**, associate professor of Department of Chair of Professional and Methods and Technologies of Elementary Education, Vasyl Stefanyk Precarpathian National University (Ivano-Frankivsk), candidate of sciences (Pedagogy).

**Kovach-Petrushenko Anastasiia**, postgraduate student of the Philosophical Faculty, Lviv Ivan Franko National University.

**Kryshtal Andrii**, postgraduate student of the Philosophy Department named after Valeriy Skotnyi, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University

**Limonchenko Vira**, professor of the Philosophy Department named after Valeriy Skotnyi, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, doctor of sciences (Philosophy)

**Makarov Leonid**, a bachelor is from philosophy, master's degree of the State Higher Education Establishment «Donetsk National Technical University».

**Nikulchev Mykola**, doctor of Theology, professor, the head of the Philosophy Department, State Higher Education Establishment Donetsk «National Technical University», candidate of sciences (Philosophy).

**Ruzhylo Andrei**, postgraduate student of the Philosophy Department named after Valeriy Skotnyi, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University.

**Shepetyak Oleh**, associate professor of Department of Philosophy of the Borys Grinchenko Kyiv University, Doctor of Philosophy.

**Tkachenko Oleksandr**, associate professor of the Philosophy Department named after Valeriy Skotnyi, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, candidate of sciences (Philosophy).

**Yarko Mariya**, associate professor of Department musicology and piano named after Valeriy Skotnyi, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, candidate of sciences (Arts.).



## ЗМІСТ

<b>Качмар Олександра.</b> Філософські витоки концепції ненасильницького спілкування.....	4
<b>Лімонченко Віра.</b> Фільм «Бал» як альтернативний підручник історії XX століття.....	15
<b>Ткаченко Олександр, Голубєв Олександр.</b> Сенс людського життя в контексті проблеми ідеального.....	25
<b>Бодак Валентина.</b> Сакралізація в часі і просторі особистісного та суспільного буття: причини, наслідки, перспективи.....	34
<b>Шепетяк Олег.</b> Новий злет святого Августина в епоху Ренесансу.....	47
<b>Нікульчев Микола, Макаров Леонід.</b> Ідеологічні витоки Візантійського іконоборства.....	60
<b>Альмес Михайло.</b> Духовний аспект Священного Писання в тлумаченнях блаженного Ієроніма Стридонського.....	71
<b>Дудурич Віталій.</b> Проблемні моменти вчення про продуктивну здатність уяви у філософії І. Канта.....	83
<b>Ковач-Петрушенко Анастасія.</b> Американський та європейський постмодернізм: своєрідність та характерні риси.....	94

<b>Ярко Марія.</b> Алгоритми аналізу етнонаціональної ідентичності української музичної творчості як філософсько-методологічна проблема.....	105
<b>Кришталь Андрій.</b> Між соціологією та соціальною філософією.....	121
<b>Ружи́ло Андрій.</b> Проблеми формування правової свідомості у контексті нового педагогічного мислення.....	133
<b>Реферати</b> .....	142
<b>Наші автори</b> .....	157

## CONTENTS

<b>Kachmar Aleksandra.</b> The philosophical origins of the concept of non-violent communication.....	4
<b>Limonchenko Vira.</b> «Le Bal» movie as an alternative schoolbook of the XX century history.....	15
<b>Tkachenko Olexandr, Golubev Aleksandr.</b> The essence of human life in the context of the problem of the ideal.....	25
<b>Bodak Valentina.</b> Sacralization of personal and public life in time and space: causes, consequences, prospects.....	34
<b>Shepetyak Oleh.</b> New rise of St. Augustine during the Renaissance.....	47
<b>Nikulchev Mykola, Makarov Leonid.</b> The ideological origins of Byzantine iconoclasm.....	60
<b>Almes Mykhailo.</b> Spiritual meaning of the Holy Scripture within St. Jerome's commentaries.....	71
<b>Dudurich Vitalij.</b> Problematic moments of productive imagination ability approach in the philosophy of Immanuel Kant.....	83
<b>Kovach-Petrushenko Anastasiia.</b> American and European postmodernism: originality and characteristic features.....	94

<b>Yarko Mariya.</b> Analysis algorithms of ethnic and national identity of ukrainian musical works as a philosophical and methodological problem.....	105
<b>Kryshtal Andrii.</b> Between sociology and philosophy.....	121
<b>Ruzhylo Andrei.</b> Problems of legal awaransess formation in the context of the new pedagogical thinking.....	133
<b>Abstracts</b> .....	142
<b>Our authors</b> .....	159

**В И М О Г И**  
до збірника фахового наукового видання  
**«ПРОБЛЕМИ ГУМАНІТАРНИХ НАУК:**  
**ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ ДРОГОБИЦЬКОГО**  
**ДЕРЖАВНОГО ПЕДАГОГІЧНОГО УНІВЕРСИТЕТУ**  
**ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА»**  
Серія «Філософія»

1. Наукова стаття обов'язково повинна містити такі необхідні елементи, які автор **виділяє** у змісті тексту:

- постановка проблеми у загальному вигляді та 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 невіршених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується означена стаття;
- формулювання цілей статті (постановка завдання);
- виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів;
- висновок з цього дослідження і перспективи подальших розвідок у даному напрямку.

2. Статті приймаються українською, російською, англійською та польською мовами.

3. Згідно вимог, обов'язково подається реферат статті англійською мовою не менше 2 тисяч знаків (разом з українською версією). Реферат повинен бути структурований, містити мету дослідження та застосовані методи, основні одержані висновки. **Прохання:** відповідально і професійно поставитися до перекладу англійською мовою! За додаткову плату цей обсяг роботи може здійснити редакція.

4. Приймаються статті обсягом від 9 – 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, усі береги по 2,5 см. В тексті необхідно використовувати лапки лише такого зразку: « » . У тексті заборонені переноси. Ретельно вивірені цитати треба засвідчити підписом на берегах біля кожного посилання.

5. Розташування структурних елементів статті:

- УДК, авторський знак;
- прізвище, ім'я автора (авторів);
- назва статті;
- анотація трьома мовами: українською, російською, англійською (кожне – до 500 символів з пробілами; два останні обов'язково повинні

мати переклад імені, прізвища автора і назви статті). До анотації додаються ключові слова;

- список використаних джерел у кінці статті; після списку використаних джерел надається цей же список джерел латинським алфавітом (**транслітерація**); Архівні джерела подаються окремим блоком з римською нумерацією (за абеткою назв архівів) перед списком літератури.

6. Посилання на джерела в тексті подаються за таким зразком: [4, с. 23], Посилання на декілька джерел одночасно подаються таким чином: [1; 4; 8] або [2, с. 32; 9, с. 48; 11, с. 257]. Посилання на архівні джерела – [15, арк. 258, 231 зв.].

7. Статті, автори яких не мають наукового ступеня, супроводжуються рецензією кандидата, доктора наук за фахом публікації або витягом із протоколу засідання кафедри (відділу) про рекомендацію статті до друку. Рецензія або витяг з протоколу подається у сканованому вигляді електронною поштою.

8. Відповідальність за зміст, точність поданих фактів, цитат, цифр і прізвищ несуть автори матеріалів. Редакція залишає за собою право на незначне редагування і скорочення, а також літературне виправлення статті (зі збереженням головних висновків та стилю автора). Редколегія може не поділяти світоглядних переконань авторів.

9. До статті додаються:

- відомості про автора (авторів) українською і англійською мовами: прізвище, ім'я, по-батькові, вчений ступінь, вчене звання, посада і місце роботи;

- службова і домашня адреси з поштовим індексом, контактний телефон, e-mail.

10. Інформація про оплату:

- оплата здійснюється після розгляду статті редакційною колегією та прийняття рішення про її друк. Видання здійснюється із залученням коштів авторів – 30 грн. за сторінку;

- при розрахунку оплати виходять з параметрів вказаних у вимогах до оформлення наукових статей;

- про оплату статей обов'язково повідомити редактора збірника або секретаря.

11. Статті надсилати на ім'я головного редактора – Олександра Анатолійовича Ткаченка (sashatkachenko@mail.ru) і відповідального секретаря – Жанни Василівни Янко (zhanna\_yanko@ukr.net).

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

# ПРОБЛЕМИ ГУМАНІТАРНИХ НАУК

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

*Серія «Філософія»*

**ВИПУСК ТРИДЦЯТЬ СЬОМИЙ**

Шеф-редактор *Надія Скотна*  
Головний редактор *Олександр Ткаченко*  
Технічний редактор *Ольга Лужецька*  
Коректор *Олександр Голубєв*

Здано до набору 28.03.2017 р. Підписано до друку 04.04.2017 р.  
Формат 60x84/16. Папір офсетний. Гарнітура Times. Наклад 300 прим.  
Ум. друк. арк. 10,50. Зам. 50.

Редакційно-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 № 5140 від 01.07.2016 р.).  
82100, Дрогобич, вул. І. Франка, 24, к. 42, тел. 2 – 23 – 78.