

tradition of performing the sacred role, on the basis of which society and its constituent entities shall identify with their own national «code,» or the idea that historically retains its identity under changing external conditions – the content of public life. Transmission and reproduction of traditions occur in the social-communicative space of the society. Discusses features of the process of sacralisation of social space through cultural traditions in Ukraine.

Key words: tradition, sacred, social space, culture, social system, national idea (code), social-cultural communication.

УДК 141.78

Корх О. М.,

Університет митної справи та фінансів
(Дніпро, Україна), E-mail: visnukDNU@i.ua

РАДИКАЛІЗАЦІЯ ЦІННІСНИХ ІНТЕНЦІЙ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ В ДОБУ ВІДРОДЖЕННЯ

Анотація. Аналізуються трансформації, що відбуваються в ціннісних орієнтаціях західного Середньовіччя в добу Відродження.

Ключові слова: Відродження, ціннісні орієнтації, ідея особистої автономії та самовизначення, індивідуалізм.

Модернізація українського суспільства цілком природно посилює увагу до його ціннісних засад, у тому числі до ідеї особистого самовизначення, як одної з ключових у системі не лише модерних але й постмодерних цінностей. У цьому зв'язку не менш природно постає питання щодо характеру трансформацій, що відбуваються з індивідуалістичними інтенціями західного Середньовіччя в добу Відродження. Дане питання досить важливе з огляду на те, що в межах вітчизняного культурного контексту, щедро заплідненого спільними християнськими ідеями, ренесансні впливи хоча і присутні, однак явно не такі глибокі і масштабні як на Заході. З метою подальшого компаративного аналізу спробуємо з'ясувати характер трансформацій, що відбуваються із зазначеними інтенціями в їх «автохтонному» – західному культурному контексті, представленому передусім в його філософській рефлексії.

Достатньо репрезентативною у цьому відношенні була творчість М. Кузанського, який один із перших мислителів того часу проголосив, що людина – це не нікчемна частинка Всесвіту, а найдосконаліший його «відблиск», частина і, водночас, автентичне втілення. Завдяки цьому **кожна людина** виступає як індивідуальне буття усього того, що притаманне універсуму, у тому числі і свободи. При цьому свобода – це вже не просто умова виправдання Бога, а сам шлях до нього. Адже Господь приймає людину лише тоді, коли вона стає сама собою, тобто вільною. «Ти (Господи. – О. К.) вимагаєш моєї свободи, оскільки не можеш бути моїм, доки я сама не буду належати собі; і надавши це моїй свободі, ти не приневолюєш мене, а очікуєш, коли я відважусь бути сама собою» [2, с. 48].

Логічним продовженням такої рефлексивної метаморфози стало інтенсивне поширення погляду на людину не через призму її гріхопадіння та спасіння завдяки божественній благодаті, а у зв'язку з її власними достоїнствами і можливостями. Християнський антропоцентризм, завдяки цьому, набуває принципово нових акцентів: вперше після багатовікової проповіді нікчемності земного існування відкрито проголошується висока значущість поцейбічних людських справ, більш того – «героїчного ентузіазму» (А. Данте, Дж. Бруно та інші); на протиположності розсудам про гріховність людської природи та закликам до аскетичного самоприниження і самопожертви, відверто заявляється про прагнення індивіда до самозбереження й особистої користі як цілком природне підґрунтя людських учинків, яке не суперечить ні волі Всевишнього, ні людській гідності, ні почуттям обов'язку, ні турботам про благо інших (К. Раймонді, Л. Валла та інші); на зміну традиційним сентенціям

про обмеженість і безсилля людського розуму і волі приходиться у чомусь надмірно самовпевнене, але все ж украй важливе усвідомлення того, що власний розум і вільна воля індивіда дозволяють йому стати не тільки продовжувачем божественного творіння, але і творцем самого себе.

Саме на цьому ґрунті у філософії Відродження набуває все більшого поширення **ідея особистості, що сама себе визначає**. З особливою силою ця ідея прозвучала у славнозвісній «Промові про гідність людини» Піко делла Мірандоли, за якою людина має сама визначити своє місце і роль у Всесвіті, оскільки, на відміну від усього іншого, Бог не визначив для неї ні способів, ні меж її життєдіяльності: «Не даємо ми тобі, о Адаме, ні свого місця, ні визначеного образу, ні особливого обов'язку, щоб і місце, і лице, і обов'язок ти мав з власного бажання, відповідно до своєї волі і свого рішення» [5, с. 249]. Людина, таким чином, хоч і від імені Бога, звільняється з-під колишньої – аподиктичної залежності від божественного приречення, від раніше безумовних канонів і обмежень. Вимушена керуватися «із самої себе», вона наділяється свободою вибору і «самостворення», раніше немислимим правом «бути тим, ким хоче».

Можливість такого самовизначення обґрунтовується насамперед у новому розумінні співвідношення між свободою волі людини та божественним провидінням. Раніше безумовне панування останнього гуманісти Відродження (Петрарка, Салютатті, Макіавеллі та інші) намагаються обумовити, запровадивши поняття фортуни. На відміну від середньовічного фатуму, що виражав владу над людиною абсолютних, надприродних сил, фортуна гуманістів означає радше соціальну необхідність, яка, при всій її об'єктивності і могутності, все ж не є чимось абсолютно зовнішнім і фатально нездоланим. Значною мірою доля людини визначається її власною доблестю – *virtu*, яка, в свою чергу, залежить не від випадковості або знатності походження, а від **особистих** здібностей, активності та наполегливості. Так, один із найбільш оригінальних мислителів Відродження Н. Макіавеллі відстоює активну життєву позицію індивіда, більш того намагається визначити, якою мірою доля людини залежить від фортуни, а якою від особистих чеснот. «Фортуна, – пише він у «Государі», – розпоряджається половиною наших вчинків, але керувати другою половиною вона надає право нам самим» [4, с. 384]. Характерно при цьому, що вільна воля означає для людини не тільки можливість, але й необхідність персональних активних дій. Адже фортуна підкоряється лише сміливим і наполегливим, вільним і завзятим, тим, хто не тільки прагне успіху в досягненні особистих інтересів – наймогутніших, за визнанням Макіавеллі, стимулів людської діяльності, – але й активно борються за нього, поклавшись на свої власні здібності та сили.

Ідея особистості, що сама себе визначає, проголошена зачинателями ренесансного гуманізму, знайшла своє подальше обґрунтування в «Дослідах» М. Монтеня. Слід, однак, відразу зазначити, що Монтень не поділяє антропоцентричної ейфорії багатьох своїх італійських попередників гуманістів. Людина для нього не вище і не нижче інших істот. У майже постмодерному дусі мислитель постійно нагадує, що при всіх своїх заслугах людський розум аж ніяк не всесильний, тому що не може встановити нічого однозначно достовірного. Неодноразово говорить про людську гординю як джерело розбещення, про свою прихильність до звичаю і традиції і таке інше. Попри це, значна частина «Дослідів» присвячена саме тому, щоб показати, наскільки традиції і закони, яких змушені дотримуватися його сучасники, умовні, суперечливі і навіть шкідливі. Адже закони і традиції, будучи консервативними за своєю суттю, дуже часто приховують і спотворюють справжню – рухливу – суть речей. Звідси безліч хибних поглядів і вчинків. Влада традиції і звички в'яже нас такою мірою, що лише завдяки величезним зусиллям нам вдається позбутися цієї влади і повернути собі незалежність, необхідну для того, щоб неупереджено розглянути її вимоги. Але найгірше, підкреслює Монтень, полягає в тому, що, безглуздо слідуючи традиції, людина втрачає здатність до самостійного вчинку. «Ми

спираємося на чужі руки з такою силою, що, зрештою, знесилоємося» [6, I, с. 217].

Розірвати пута традиції дуже не просто. Незважаючи на це, рано чи пізно знаходяться ті, хто нічого не беруть на віру, оцінюють все і зважують власним розумом і, не покладаючись на авторитет звичаю, дотримуються суджень, дуже далеких від загальноприйнятих. Така позиція індивідуального «самостояння» цілком природна і необхідна. Адже Богу, так само як і природі, немає до нас ніякої справи, йдучи за Епікуром, заявляє Монтень. Тому людині ні на кого покластися, окрім як на саму себе. Вона повинна сама, за власним розумінням і вільним вибором визначати кожний крок свого життя, мета якого полягає в спокуті первородного гріха, а в тому, щоб жити щасливо, вільно і незалежно.

Визнання самодостатності і самоцінності кожної особистості має не тільки зовнішнє – байдужність Бога, але і внутрішнє підґрунтя. Воно, за Монтенем, полягає в тому, що кожний із нас – це своєрідний мікрокосм, у якому є все, що властиво всьому роду людському. Саме тому індивід може бути автономним і керуватися власним розумом. Важливо при цьому, що здатність особистості до вільного «самостояння» для Монтеня невіддільна від її індивідуальної своєрідності. Дійсно вільний індивід завжди своєрідний і, навпаки, своєрідність – одна з передумов і форм прояву свободи. Звідси найважливіша вимога індивідуалізму, вперше сформульована саме Монтенем, – вимога толерантного відношення до всього незвичного і своєрідного, до чужих звичаїв і вдач. «Я не поділяю загальної помилки, – пише він, – яка полягає в тому, щоб міряти усіх однією міркою. Я охоче уявляю собі людей, не схожих зі мною... Я анітрошки не нав'язую іншому моїх поглядів і звичаїв і розглядаю його таким, яким він є... вимірюючи його, так би мовити, його власною міркою... І я тим більше люблю їх (інших, своєрідних. – О. К.) і шаную, що вони інші, ніж я. І нічого я так не хотів би, як щоб кожного з нас оцінювали окремо і щоб мене не стригли під одну гребінку» [6, I, с. 359–360]. У цій вимозі терпимості і поваги до своєрідності іншого – однозначне визнання її високої значущості. Ця значущість полягає не тільки в зазначеному зв'язку між свободою і неповторністю особи, але й у тому, що індивідуальна своєрідність є джерелом розвитку іншого індивіда, суспільства в цілому, – задовго до Вільгельма фон Гумбольдта зазначає Монтень.

Серйозною перешкодою на шляху дійсно незалежного самовизначення є поширене переконання, за яким людина має нехтувати особистим, оскільки «особисте не йде ні в яке порівняння з загальним» [6, III, с. 367]. Монтень зовсім не заперечує необхідності, у разі потреби, і навіть шляхетності самопожертви з боку індивіда заради інших. Водночас переконаний, що ніхто не може силувати індивіда до цього. Вимога до індивіда відвернутися від свого «Я» і працювати лише на благо суспільства протиприродна. Це не що інше, вважає Монтень, як лицемірна маска, яка прикриває аморальні прагнення деякої частини суспільства використовувати шляхетність інших для досягнення своїх власних корисливих цілей. Тому, зовсім не закликаючи до протиставлення інтересів індивіда інтересам суспільства в цілому, Монтень все ж однозначно за шанобливе, більш того, пріоритетне відношення до приватних інтересів індивідів. «Суспільні інтереси, – пише він, – аж ніяк не повинні вимагати всього від усіх на шкоду інтересам приватним», і у всіх ситуаціях суспільство має пам'ятати про права приватних осіб [6, III, с. 27]. Суть позиції Монтеня полягає, таким чином, у ствердженні ідеалу автономної, незалежної від вантажу застарілих традицій, особи; особи, яка усвідомлює власну цінність і цінність інших; особи, що опановує власну долю і активно відстоює право на це перед різного роду спільнотами та соціальними інституціями. Як результат прагнення індивідуума до самостійного визначення своєї долі, до визнання власних прав та індивідуальної своєрідності починає втрачати колишню печать безумовної гріховності і неприпустимості.

Важливу роль у поширенні цінностей індивідуалізму відіграла полеміка Е. Роттердамського та М. Лютера, між якими існував міцний духовний взаємозв'язок,

суть якого в лапідарній формі виражена у відомій фразі про те, що Лютер висидів яйце, яке зніс Еразм. Інакше кажучи, ідеї, що визріли в голові видатного філософа, були реалізовані завдяки діяльності не менш видатного богослова-реформатора. Про який, однак, взаємозв'язок у контексті аналізу феномена індивідуалізму йдеться, якщо Еразм і Лютер висловлювали протилежні погляди на свободу волі – онтологічну основу людського самовизначення? Ця різниця, власне, і зафіксована в назві їх основних трактатів з цього питання – «Про свободу волі» Еразма і «Про рабство волі» Лютера. Але, незважаючи на явну різницю вже в самій постановці питання, погляди Еразма і Лютера привели, врешті-решт, до спільного результату – подальшого укорінення в західному культурному коді міцних індивідуалістичних інтенцій.

В обґрунтуванні власної точки зору Еразм, учень Л. Валли, спирався насамперед на ідеї італійського гуманізму: ідею антропоцентризму, відповідно до якої людина посідає центральне місце в природі; ідею людської активності, яка стверджує, що шляхетність дається людині не за народженням, а здобувається власними зусиллями в ході реалізації закладених у ній потенцій; нарешті, ідею самоцінності людської особистості, її прав на самовизначення і власне щастя. Подібно до більшості своїх однодумців-гуманістів і на відміну від Лютера, Роттердамець не поділяє думки про непереборну гріховність людини. Дух людини, вважає він, здатний підняти її до божественних висот.

Така висока оцінка людини пов'язана із визнанням «дієздатності» її вільної волі, принаймні її сумісності з необхідністю Божої благодаті, так само, як і з необхідністю «закону природи» і «закону справ». У цьому визнанні Еразм спирався на ідеї Пелагія, за якими Божа благодать сходить на людей завдяки їх власним зусиллям, а не внаслідок безпричинної божественної сваволі. Ці зусилля ведуть до удосконалення людини і саме тому викликають божественну благодать, роблять її зрозумілою і заслуженою, Бога – добрим і справедливим, а не бездушно байдужим, як у Августина, Лютера чи Кальвіна. Природно, що такі зусилля неможливі без вільної волі, за допомогою якої індивід реалізує свій власний вибір.

Визнавши за людиною вільну волю, Еразм не заперечує і Божої благодаті, але, на відміну від Лютера, бачить її роль по-своєму. Людина робить добрі справи завдяки власній волі, яка спрямовується власним розумом і добровільною любов'ю до Бога. Божественна благодать лише підсилює розум, волю, почуття індивіда, але не визначає, тим більше не заперечує їх вільного прояву. Усунення волі, що самовизначається, робить людину іграшкою, «грудкою глини» в руках божественної необхідності. А це, звертає увагу Еразм на один із суттєвих аспектів проблеми вибору, веде до імморалізму. Адже якщо вибір нав'язаний індивіду ззовні і якщо від нього «прихована різниця між добром та злом і воля Божа, то його не можна звинувачувати, коли він обирає погане. Якби воля не була вільною, то не можна було б ставити в провину гріх, бо якщо немає свободи, то немає і гріха» [7, с. 233].

Заперечення вільної волі особистості неможливе і тому, вважає Еразм, що без її визнання не можна говорити про справедливість і милосердя Божі. Дійсно, якщо його благодать розподіляється без урахування індивідуальних зусиль, заслуг і провин, то в чому тоді справедливість його світоустрою; якщо він відвертається від мук і страждань безгрішної істоти, то де його милосердя? Не менш важливий аргумент Еразма на користь вільного самовизначення полягає і в тому, що без нього неможливо позбутися розпачу, апатії і пасивності. Лише визнання вільної волі допомагає людині повірити в себе і віддатися реалізації своїх здібностей.

Звідси висновок, що створює передумови індивідуального «само стояння»: «Тим, які вважають, що людина ні на що не здатна без допомоги божественної благодаті... ми протиставляємо, як я думаю, більш прийнятний висновок: немає нічого, на що не була б здатна людина з допомогою божественної благодаті» [7, с. 274]. Таким чином, Еразм уже не просто проголошує, а теоретично обґрунтовує можливість і

необхідність вільного самовизначення індивіда, акцентуючи при цьому, що лише за таких умов можлива справді моральна і відповідальна його поведінка.

Що стосується Лютера, то за чисто формального підходу його розуміння вільної волі ще більш фаталістичне, ніж у Августина. Усе залежить від божественної благодаті, яка відпускається відповідно до неосяжної Божої волі. Навіть віра – головне знаряддя порятунку – дарується безпосередньо Богом. «Ми все робимо з необхідності, а не з вільної волі, – пише Лютер, – тому що сила вільної волі – це ніщо, вона нічого не може, якщо немає Божої благодаті. Вона не здатна ні на яке добро» [3, с. 295]. Якщо і можна вести мову про свободу особи, то винятково як про джерело гріховності. У кращому випадку – про її рабство і безсилля. Подібно в'ючній тварині вона йде туди, куди спрямовує її Бог або диявол. Істинна вільна воля – атрибут Всевишнього.

Проте ця цілком традиційна для християнства теза про людське безсилля і не-свободу призвела, врешті-решт, до досить несподіваних результатів. Справа в тому, що, за Лютером, єдине, на що хоч якоюсь мірою може сподіватися і в чому хоч якось може реалізувати своє прагнення до порятунку індивід, – це безумовно щире і самостійне усвідомлення своєї провини і щиросерде, нищівне каяття. Такий глибоко внутрішній і винятково особистий акт не має потреби ні в ритуальних спокутних вчинках, ні в зовнішньому сприянні з боку родини, громади тощо. Саме ця, принципово персональна і автономна процедура самопізнання, самоосуду і самоочищення «атомізує» лютерівського мирянина, виділяє його як із церковної соборності, так і з традиційних общинно-корпоративних об'єднань.

Водночас і критика Лютером католицької церкви підривала звичне, покірливо-шанобливе відношення індивіда до релігійної, а по суті, приймаючи до уваги особливий статус церкви в середньовічному соціумі, то і до всієї суспільної традиції. Ця критика не тільки породжувала сумніви в її істинності, але й відверто закликала до раніше неможливого – самостійного осмислення і тлумачення основи основ поведінки людини – Святого Письма. Адже, за Лютером, немає жодних загальнообов'язкових і споконвічно встановлених правил тлумачення Слова Божого, оскільки Слово Боже надає волю у всіх відношеннях. Тому кожний християнин, будучи хрещеним і прийнявши причастя, має «посвяту» на особисте спілкування з Богом і право на особисте тлумачення Біблії. «Адже все пов'язане з вірою – вільна справа» [3, с. 149]. І оскільки в суспільстві традиційного типу практично все пов'язане з вірою, індивід отримує фактично безмежне право особистого вибору.

Логічним продовженням принципу вільного тлумачення Святого Письма стала вимога інтелектуальної і моральної автономії особистості. Свобода совісті, отримавши статус найважливішої духовної цінності, викликала до життя вимогу вільного проповідання (або свободи слова) і вільного релігійно-общинного життя (або свободи спілок). Особливо важливим у плані становлення протестантського індивідуалізму було те, що право на персональне тлумачення Біблії робило зайвою церковну ієрархію як духовного наставника і посередника індивіда в його спілкуванні з Богом. Індивід вступав у прямий діалог з самим Господом. Безсумнівно, що все це, за словами М. Вебера, мало своїм наслідком «відчуття нечуваної до того часу внутрішньої *самоти окремого індивіда*. У вирішальній для людини епохи Реформації життєвій проблемі – вічному блаженстві – ...ніхто не може їй допомогти. Ні проповідник... Ні таїнства... Ні церква... Ця відокремленість є одним із коренів того позбавленого будь-яких ілюзій песимістично забарвленого індивідуалізму, який ми спостерігаємо по цей день у «національному характері» і в інститутах народів з пуританським минулим» [1, с. 143]. Зрозуміло, що переживання цієї самоти і відокремленості, посилене тезою про те, що довіряти можна лише Богу, вимагало орієнтації на свої власні сили не тільки в усвідомленні слова Божого, але й у розв'язанні численних проблем свого повсякденного існування, викликало почуття особистої відповідальності за свою власну долю і долю близьких,

спонукало на самостійні пошуки та рішення і, що також дуже важливо, породжувало толерантне ставлення до такої ж автономізації та індивідуалізації життя інших.

Принцип «загального священства» заклав основи демократичного устрою протестантських громад (рівність мирян і духовенства, виборність і звітність пресвітерів і таке інше), які послужили моделлю ліберально-демократичного суспільного устрою багатьом західним країнам і безпосередньо ініціювали фундаментальну ідею принципової рівності всіх і *кожного* не тільки перед Божими, але і мирськими законами. Неприйняття інституту чернецтва суттєво зменшило суспільну значущість позамирського аскетизму, несумісного з визнанням самоцінності кожної особи та її прав на земні радощі й особисте щастя. Це, природно, зовсім не означало повної відмови від аскези як засобу порятунку. Протестантський аскетизм із чернечих організацій переходить усередину мирського устрою. Але основним засобом свого здійснення має вже не пасивне споглядання і самовідречення, а активну, завзяту працю і особистий успіх. Праця втрачає традиційну для християнства характеристику вимушеної повинності, кари Божої і під впливом нових релігійних настанов поступово перетворюється на головний засіб хоч якось догодити Всевишньому, можливо, навіть схилити його вибір на власну користь, нарешті – пересвідчитись у власній богообраності. Врешті-решт завзята і наполеглива праця стає головним покликанням людини, фактично сенсом її земного буття, який багато в чому пояснює невідомий іншим культурам західноєвропейській активізм, прагнення до успіху та ефективності. Характерно при цьому, що згідно з реформатськими настановами, богоугодна діяльність не може вестись аморальними засобами. Нове вчення орієнтувало не на спорадичні авантюрно-спекулятивні заходи, а на морально бездоганну, раціонально побудовану і систематичну працю. Краще сказати, на моральне життя як систему, що передбачає працю обов'язкову не тільки для бідних, але й для багатих, працю, спрямовану не на ірраціональне споживання, а на угодне Богу примноження її плодів, працю не будь-яку, а раціонально організовану і тому високоєфективну. Зрозуміло, що все це спонукало сумлінне, творче і надзвичайно відповідальне відношення до неї.

Важливо при цьому і те, що якщо діяльність відповідає всім цим вимогам, то турботи особи про свої власні ділові інтереси, про власну користь уже не тільки не засуджуються, але й покладаються їй у прямий обов'язок, більш того, всіляко підтримуються релігійною общиною, чого не знала ні традиційна християнська мораль, ні цехово-корпоративні відносини. Отже, віра має бути *діальною*, адже Бог допомагає лише тому, хто сам собі допомагає. А головним свідченням того, що діяльність відповідає зазначеним вимогам, критерієм її боговизнаності стають не якісь ефемерні «знаменія», усвідомлення яких потребує складних герменевтичних вправ і навичок, а цілком реальний практичний *успіх* у вигляді багатства як його матеріального вираження. Тобто, не традиційна біблійна бідність, прагнення до якої сприймається тепер все одно, що бажання бути хворим, а саме багатство стає ознакою людської моральності, богообраності і, разом з тим, суспільної корисності.

Головний, у плані становлення нової екзистенціально-філософської парадигми, підсумок Реформації полягав у тому, що людина отримала релігійно санкціоноване право дбати про власні інтереси і самостійно вслуховуватися в слова не те що Лютера чи Кальвіна, а самого Всевишнього. І почула вона, з огляду на історичні результати, те, що хотіла почути, що відповідало її інтересам в умовах корінного зламу традиційного способу життя. Тому навряд чи це були слова про те, що людина – усього лише «грудка глини» в руках божественного майстра. Радше, це був заклик не бути рабами, тому що істинно віруюча людина, за Лютером, володіє «суверенним правом своєї власної свободи» [3, с. 35] і, покладаючись на свої власні сили, виконувати своє персональне життєве покликання.

Отже, започатковане Лютером розуміння віри і шляхів особистого спасіння представляло собою радикальну реалізацію індивідуалістичних інтенцій християнства,

що набули особливо виразного характеру в культурі Відродження. Адже вимога волі для християнина неминуче обернулася вимогою волі для індивіда як такого, визнанням його нехай і відносної, але автономії, самоцінності, прав на свободу совісті, слова, союзів, врешті-решт, на самостійне визначення своєї долі. Після кривавих сутичок контрреформації у західному суспільстві почали інтенсивно поширюватися і набувати легітимного характеру цінності релігійного, більш широко – культурного плюралізму і толерантного ставлення до інакодумства, індивідуальної неповторності взагалі, зростає авторитет універсальних норм моралі та особистого розуму. Чи мала місце зазначена радикалізація у вітчизняній культурі? І якщо так, то завдяки чому і якою мірою?

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – 804 с.
2. Кузанский Н. Сочинения: В 2 т. – М.: Мысль, 1980. – Т. 2. – 471 с.
3. Лютер М. Избранные произведения. – СПб.: Андреев и согласие, 1994. – 429 с.
4. Макиавелли Н. Государь; Рассуждения о первой декаде Тита Ливия; О военном искусстве. – Минск: ООО “Попурри”, 1998. – 672 с.
5. Мирандола Пико Делла. Речь о достоинстве человека // Эстетика Ренессанса: В 2 т. – М.: Искусство, 1981. – Т. 1. – С. 248-265.
6. Монтень М. Опыты: В 3 кн. – М.: ТЕРРА, 1991. – Кн. 1. – 512 с.; Кн. 2. – 715 с.; Кн. 3. – 864 с.
7. Роттердамский Эразм. Философские произведения. – М.: Наука, 1987. – 703 с.

REFERENCES:

1. Veber M. Protestantskaya etika i dukh kapitalizma [Protestant ethic and the spirit of capitalism] // Izbrannye proizvedeniya. – M.: Progress, 1990. – 804 s.
2. Kuzanskiy N. Sochineniya: V 2 t. [Works] – M.: Mysl', 1980. – T. 2. – 471 s.
3. Lyuter M. Izbrannye proizvedeniya [Selected works]. – SPb.: Andreev i soglasie, 1994. – 429 s.
4. Makiavelli N. Gosudar'; Rassuzhdeniya o pervoy deкаде Tita Liviya; O voennom iskusstve [Sire; Discourse on the first decade of Livy; the art of war]. – Minsk: ООО “Popurri”, 1998. – 672 s.
5. Mirandola Piko Della. Rech' o dostoinstve cheloveka [Speech on the dignity of man] // Estetika Renessansa: V 2 t. – M.: Iskusstvo, 1981. – T. 1. – S. 248-265.
6. Monten' M. Opyty: V 3 kn. [An experience] – M.: TERRA, 1991. – Kn. 1. – 512 s.; Kn. 2. – 715 s.; Kn. 3. – 864 s.
7. Rotterdamskiy Erazm. Filosofskie proizvedeniya. [Philosophical works] – M.: Nauka, 1987. – 703 s.

Корх А. Н., Университет таможенного дела и финансов (Днепр, Украина), E-mail: visnukDNU@i.ua

Радикализация ценностных интенций Средневековья в эпоху Возрождения.

Аннотация. Анализируются трансформации, происходящие в ценностных ориентациях западного Средневековья в эпоху Возрождения.

Ключевые слова: Возрождение, ценностные ориентации, идея личностной автономии и самоопределения, индивидуализм.

Korkh O., Customs Affairs and Finance University (Dnipro, Ukraine), E-mail: visnukDNU@i.ua

The radicalization of the Middle Ages value intentions in the Renaissance.

Abstract. For the purposes of comparative analysis there is a consideration of those transformations which happened to individualistic intensions of the Middle Ages in the Renaissance. The author refers to the ideas of Kuzanskiy, Bruno, Raymondi, Vally, Mirandola and other humanists, based on which the philosophy of the Renaissance was spreading like an idea of an individual who defined himself. There is a comprehension of the correlation between free will of an individual and the divine providence as well as the role of fortune and virtue concepts in personal self justification opportunities. Much attention is paid to the concept of Monten who defended the human right to personal autonomy and individual identity. There is an analysis of the

debate between Rotterdamskiy and Luter on the issue of free will. The author made a conclusion that Luter's understanding of faith and personal salvation became a radical embodiment of the individualistic intentions of Christianity which later transformed into obvious trends in the culture of the Renaissance.

Key words: *the Renaissance, value orientations, the idea of individual autonomy and self-definition, individualism.*

УДК 101.14;141;57.06

Книш І. В.,

кандидат філософських наук,
доцент кафедри ДПД та українознавства,
Сумський національний аграрний університет
(Суми, Україна), E-mail: knysh_sumy@mail.ru

ФІЛОСОФСЬКИЙ ДИСКУРС: RHIZOMA VS RADIX VS HYPHE

Анотація. З'ясовано етимологічну невідповідність метафоричного вживання поняття «ризом», запозиченого Ж. Дельозом і Ф. Гваттарі з біології яке, б мало слугувати підґрунтям і формою для реалізації їхнього «номадологічного проекту». Здійснено аналіз термінів «rhizoma», «radix», «hyrhe», отримано підстави стверджувати, що більш доречним є саме третій термін. Доведено, що Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі, чітко та правильно визначаючи і даючи ґрунтовні характеристики нелінійних утворень, невдало обрали ризому як метафору. На прикладі мережі Internet розглянуто процеси, які відбуваються у нелінійних утвореннях, та проаналізовано відповідні метафори. Засвідчено, що у «гіфі» переплітаються як горизонтальні, так і вертикальні зв'язки, які є нелінійними, на протилежності лінійному «кореню», який відображає вертикальні та лінійні зв'язки, а також «ризомі», яка охоплює горизонтальні (міжвидові) та площинні зв'язки. Обґрунтовано, що для визначення і пояснення сучасного стану мережі доцільно вживати термін «гіфа», на протилежності ранньому Internet-у, який можна схарактеризувати як «радікс» та «ризом».

Ключові слова: «rhizoma», «radix», «hyrhe», мережа, метафора, дискурс, нелінійні та лінійні утворення.

Постановка проблеми. Уперше поняття «ризом», запозичене з біології як метафору використали Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі у праці «Ризом» [4; 5] («Тисяча плато», 1976) для реалізації свого «номадологічного проекту». Ризомою вони вважали «... підземне стебло (tige), абсолютно відмінне від коренів та корінців. Цибулини, бульби – це ризоми» [4, с. 12] [кореневище – geseau (мережа)]. «У ризомі є найліпше, і найгірше...». М. Можейко зазначає, що ризом «має протистояти незмінним лінійним структурам (як буття, так і мислення), які, на думку Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі, типові для класичної європейської культури» [11, с. 657]. Але, на нашу думку, метафоричний зміст поняття, яке вони використали у своєму дослідженні, не збігається з визначенням терміна «ризом», більш того – з визначеннями поняття «радікс», пропонуваного іншими дослідниками. На протилежності їм ми вважаємо за необхідне використовувати як метафору поняття «гіфа». Тут необхідно зазначити, що Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі чітко визначили та докладно схарактеризували нелінійні утворення, вважаючи, що запропонованою ними концепцією «ризом» можна послуговуватися під час розгляду та пояснення будь-яких таких утворень. На нашу думку, для більш докладного розгляду і пояснення проявів нелінійності, взаємопов'язаності, складності, відкритості, ймовірності, цілісності, характерних для різних мереж, у тому числі й Internet-у тощо, більш адекватною є метафора «гіфа». Тому ми спробуємо застосувати її для розгляду і пояснення процесів, які відбуваються у нелінійних утвореннях, наприклад, таких, як мережа Internet.

Мета дослідження:

- з'ясувати етимологічну невідповідність метафоричного наповнення змісту поняття «ризом» запозиченого Ж. Дельозом та Ф. Гваттарі з біології для характе-