

значить і зрозуміти, неможливо – залишається тільки виключити з соціального простору.

Так, маргінальність характеризує явища або групи (індивідів), для яких не передбачено місця в існуючій соціальній структурі. Вони постають фактором занепокоєння та тривоги, а як наслідок і соціальної агресії. Суспільство або прагне їх нормалізувати, або ізолює.

Підґрунтями для таких феноменів маргінального постає два факти соціальної реальності: 1) *габітус* – наявність специфічних рис або характеристик індивіда, що якісно виокремлюють та відрізняють його від іншого загалу; 2) *чужацтво* – надмірна мобільність індивіда, невизначеність його в межах фізичного і соціокультурного простору, відсутність прихильності до жодного місця. Ці підґрунтя є тісно взаємопов'язаними, проте чітко відокремленими один від одного при чому одне з них обов'язково поставати-ме як первинне. Це визначатиме специфічні аспекти прояву маргінальності у соціальній практиці як на рівні поведінки індивідів та груп, так і на рівні відображення цих феноменів в суспільній свідомості. Ці питання постають як перспективи подальших досліджень проблем феноменології маргінальності.

Список використаних джерел

1. Баньковская С. Чужаки и границы / С. Баньковская // Отечественные записки. – 2002. – № 6. – С. 457–467.
2. Беккер Г. Аутсайдеры / Контексты современности // Хрестоматия. – Казань : Изд-во КГУ, 2001. – С. 64.
3. Гилберт Э. Есть, молиться, любить: Один год из жизни женщины в путешествии по Италии, Индии и Индонезии в поисках всего [Электронный ресурс] / Э. Гилберт ; перевод Ю. Змеєва. – Режим доступа : <http://www.e-reading.ws/book.php?book=104070>
4. Маргинальность в современной России [Электронный ресурс] / Балабанова Е. С. и др. – М. : Моск. обществ. науч. фонд, 2000. – Режим доступа : http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/Margin/_05.php

References

1. Ban'kovskaja S. Chuzhaki i granicy / S. Ban'kovskaja // Otechestvennye zapiski. – 2002. – № 6. – С. 457–467.
2. Bekker G. Outsajdery / Konteksty sovremennosti // Hrestomatija. – Kazan' : Izd-vo KGU, 2001. – S. 64.
3. Gilbert E. Est', molit'sja, ljubit' : Odin god iz zhizni zhenshhiny v puteshestvii po Italii, Indii i Indonezii v poiskah vsego [Elektronnyj resurs] / E. Gilbert ; perevod Ju. Zmeeva. – Rezhim dostupa : <http://www.e-reading.ws/book.php?book=104070>
4. Marginal'nost' v sovremennoj Rossii / Balabanova E. S. i dr. – M. : Mosk. obshhestv. nach. fond, 2000. – Rezhim dostupa : http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/Margin/_05.php

Yemelyanenko Ye. O., PhD in Philosophy, doctoral student, National Institute for Strategic Studies (Ukraine, Zaporizhe), gileya_zaporizhzhya@ukr.net

Origins and basics of marginal phenomena

Studying marginality, anyway have to turn to the question of its ontological foundations. These basics are the determining factor for the formation of phenomenological forms that we see manifestations of marginality in as socio-cultural practice.

Applying the method of phenomenological reduction is an attempt to highlight the origins and foundations of marginality as a phenomenon. These searches are based on the idea of typing and standardization as mental operations that give a person the opportunity to learn the unfamiliar and unusual and therefore act first base marginalization. Typing identifies certain "place", "field" in the social space within which everything becomes familiar and understandable, as acquiring a set of required features and characteristics. These traits and characteristics – habitus – become possible stay of the individual criteria within certain socio-cultural space, and their presence or absence of other unusual features – criteria for issuance of an individual outside of this space. On the other hand, is regarded as a marginal category space. Outlying – increased mobility and active movement, inability to assignment to a particular country, culture, etc. Determines the existence of the individual at the border or cultural space and also serves source marginality. These bases are closely related, but at the same time clearly demarcated from each other, despite the fact that one of them must be the primary advocates.

Keywords: marginality, social status, socio-cultural space, typing, habitus, outlying.

Емельяненко Е. О., кандидат философских наук, докторант, Национальный институт стратегических исследований (Украина, Запорожье), gileya_zaporizhzhya@ukr.net

Истоки и основы феноменов маргинального

Изучая маргинальность, так или иначе приходится обращаться к вопросу о его онтологических основах. Эти основы являются определяющим фактором для формирования феноменологических форм, которые мы видим как проявления маргинальности в социокультурной практике.

Применяя метод феноменологической редукции, осуществляется попытка выделить истоки и основы маргинальности как феномена. Эти поиски основываются на представлении о типизации и стандартизации как мыслительных операциях, которые дают человеку возможность освоить непривычное и необычное и, соответственно, выступают первым основанием маргинализации. Типизация выделяет определенные "места", "поля" в социальном пространстве, в пределах которых все становится привычным и понятным, так как приобретает набор необходимых черт и характеристик. Эти черты и характеристики – габитус – становятся критериями возможности пребывания индивида в пределах некоего социокультурного пространства, а их отсутствие или наличие других, непривычных черт – критериями вынесения индивида за пределы этого пространства. С другой стороны, маргинальность рассматривается как категория пространства. Чужацество – повышенная мобильность и активное перемещение, невозможность отнесения к определенной стране, культуре и т.д. – обуславливает существование индивида вне или на границе социокультурного пространства и также выступает истоком маргинальности. Эти основания тесно связаны между собой, но в то же время четко разграничены друг от друга, при том, что одно из них обязательно выступает первичным.

Ключевые слова: маргинальность, социальный статус, социокультурное пространство, типизация, габитус, чужацество.

* * *

УДК 930.1:17.023.31

Ємельянова Н. М.,
доктор філософських наук, професор кафедри
філософії, Донецький національний університет
(Україна, Донецьк), fianu@telenet.dn.ua

Хід історії та проблема відповідальності філософа

Здійснюється спроба означити принципові межі відповідальності філософа за хід історії в контексті співвідношення минулого, сьогодення й майбутнього. У рамках цієї проблеми аналізуються філософсько-історичні концепції мислителів, з якими пов'язується насильницький шлях історії ХХ сторіччя. Пропонується обмеження відповідальності філософа історичним часом, в якому він генерує свої ідеї, які, у свою чергу, неоднозначно тлумачаться інтерпретаторами в залежності від їх світоглядних уподобань.

Ключові слова: історія, філософія історії, інтерпретація, філософ, відповідальність, людина, суспільство.

Проблема відповідальності філософа за хід історії неодноразово піднімалася представниками як вітчизняної, так і західноєвропейської філософської думки. Особливої гостроти ця проблема набуває у переламні етапи соціального розвитку, коли всі процеси суспільного буття зазнають бурхливих змін, а в суспільній свідомості здійснюється кардинальна переорієнтація цінностей. Наприклад, наукові дискусії та суперечки щодо відповідальності таких мислителів, як К. Маркс або Ф. Ніцше, за відомі події ХХ сторіччя, доводять актуальність вивчення даної проблеми. У наш час, який характеризується тотальним плюралізмом думок, важливо визначити соціальну роль філософа, який покликаний своєю думкою схоплювати потреби епохи та здійснювати їх вербалізацію. Ця проблема вимагає звернення до таких питань, як розуміння сутності історії та саморозвитку суспільства, об'єктивних законів і можливостей людини, врешті-решт – переосмислення минулого для визначення перспектив майбутнього.

Метою даної роботи є виявлення принципів меж відповідальності філософа за хід історії.

Завданням статті є осмислення змісту філософських ідей, що зробили вагомий вплив на свідомість сучасників і сприяли повороту історії у нове русло.

Різні аспекти проблеми відповідальності філософа за хід історії вивчалися та продовжують вивчатися багатьма дослідниками. У першу чергу, це мислителі, що розмірковували про історичний розвиток людства та намагалися розробити філософію історії – Августин Блаженний, Д. Віко, І. Гердер, І. Кант, Г. Гегель, К. Маркс, М. Бердяєв, П. Тіліх, К. Ясперс, Ф. Фукуяма та ін. Цікавими є роздуми Г. Плеханова щодо ролі особистості в історії та висновки Ю. Габермаса відносно суб'єкта історії. Також це вітчизняні та західні філософи, які аналізують дану проблему в контексті дослідження актуальних проблем історії філософії, соціальної філософії та філософії історії – І. Бичко, В. Вільчек, А. Гайда, Е. Давиденко, В. Єременко, А. Івін, І. Гобозов, В. Мучник, Л. Новікова, З. Оруджев, Ю. Семенов, А. Халапис, а також – А. Камю, Р. Коллінгвуд, Н. Макіавеллі, Ж. Нансі, Р. Рорті, Ж.–П. Сартр та ін. Проте проблема відповідальності філософа за хід історії є досить багатогранною й в умовах постсучасності потребує подальшого вивчення.

З'ясування принципів меж відповідальності філософа за хід історії в контексті співвідношення минулого, сьогодення й майбутнього складає елемент наукової новизни даної роботи.

Зазначимо, що багатогранним є саме визначення історії (гр. *historia* – розповідь про колишні події, оповідання про те, що упізнане, досліджене). Історію можна трактувати і як процес розвитку в природі та суспільстві, і як комплекс суспільних наук, що вивчають минуле людства в його конкретності й різноманітності, і як саме минуле, що зберігається у пам'яті людей. Крім того, під історією також розуміється оповідка, притча і навіть якась подія (інцидент). Зрозуміло, що в нашому випадку насамперед йдеться про історію як процес розвитку суспільства. Але що ж ми розуміємо під історією такого розвитку?

На погляд представників постмодернізму, історія – це зовсім не те, що насправді здійснюється; це те, що безперервно переписується, переосмислюється та заново інтерпретується. Зазначимо, що подібне розуміння історії не є новим: ще Р. Декарт звертав увагу на множину вимислів і недостовірних звітів про минуле, в результаті чого історія стає сферою гри уяви та втечею від сучасності. Також визначення історичної процедури як інтерпретації фактичних даних зустрічається у Р. Д. Коллінгвуда, який вважав, що історія потрібна нам для самопізнання: “Цінність історії ... полягає в тому, що завдяки їй ми дізнаємось, що людина зробила, і тим самим – що вона собою являє” [4, с. 14].

Певно, визначення історії як суб'єктивної інтерпретації тих чи інших подій минулого містить зерно істини. Це підтверджується хоча б історією нашої держави; достатньо подивитися підручники з історії України за кілька останніх десятиліть. Горезвісне переписування історії, зазначає А. М. Єременко, подібне невідворотному приреченню; воно знаходить благодатний ґрунт і в буденній свідомості з її звичайними “хто винуватий?”, “що робити?”, “куди іти?” [2, с. 16].

Дійсно, зміна ціннісних пріоритетів обумовлює інші – іноді протилежні відносно попередніх – погляди на зміст і сутність історичних подій, а отже – і на роль у цих подіях різних історичних особистостей. Тому зробимо засторогу: під історією ми будемо розуміти насамперед процес розвитку суспільства, який являє собою сукупність певних подій, що припускають несхожі інтерпретації.

Втім, історію можна розуміти і як дивний подорож, в якому немає цільного плану, достовірних карт маршруту й вірних провідарів; тут мандрівник або довіряє словам тих, хто побував на цьому місці до нього, або, якщо він є першопрохідником, його відкритість невідомому ґрунтується на власному розрахунку, відповідальність за який полягає цілком на ньому [11, с. 3–4]. Можна стверджувати, що усі великі мислителі, котрі робили спробу створити філософію історії та давали людству рецепти його вдосконалення, так чи інакше, свідомо чи несвідомо, брали на себе відповідальність за свої ідеї. Щоправда, сама проблема відповідальності філософа за хід історії виникла не відразу; вона визривала поступово, являючись відповіддю на виклики цивілізації.

Деякі мислителі поділяли загальну ідею відповідальності людини за історичні події, інші вважали її наївною. Так, за Ж.–Л. Нансі, відповідальність так званої “інтелігібельної” особистості перехреснується з відповідальністю світу, тому що наше існування доступне смислу, який не підкоряє існування, але перевершує його. Хоча у всесвіті немає ніякого гарантованого смислу, така абсолютна відповідальність надає смислу міради можливостей, – і, можливо, сам смисл створюється цими можливостями [7, с. 313–314]. Р. Коллінгвуд, навпроти, заперечує ідею відповідальності, бо значна частина людей не відає, що творить: “Більшість людських дій має пробний, експериментальний характер, спрямовується не знанням того, до чого вони приведуть, а скоріше, бажанням визнати, що із цього вийде” [4, с. 42].

Виходячи з такої позиції, можна стверджувати, що ті мислителі, котрих нині нерідко згадують у суто негативному сенсі (той же К. Маркс), аж ніяк не передбачали руйнівних наслідків своєї теоретичної діяльності. У зв'язку з цим справедливими уявляються міркування Р. Коллінгвуда щодо невідворотної суб'єктивності будь-якого історичного аналізу. Кожний дослідник завжди обирає з джерела те, що вважає важливим, отже, бере на себе відповідальність щось відсортувати; також він приєднує до даного джерела якісь конструкції власного виробництва та привласнює собі право вирішувати, чи перекручені факти: “Тому саме він, а не його джерело є відповідальним за те, що включається в його розповідь” [4, с. 225]. Зазначимо, що в історії доволі часто здійснюється перекручення ідей відомих філософів, як це, зокрема, сталося й з ученням засновника крайньої неоднозначного розумового конструкту під назвою “марксизм”.

Тим не менш, починаючи зі стародавніх часів, генії філософської думки осмислювали закономірності історичного поступу та намагалися визначити можливості людини як учасника світового процесу.

Античності були притаманні міфологічні уявлення про хід історії, в яких діяв циклічний час і панував не-

волимий рок. При цьому, олімпійські боги не проектували історію людства, а лише допомагали людям здійснити їх плани або, навпаки, порушували лад речей. Проте припускалася й можливість впливу на цей лад за умовою правильної поведінки розумної та вольової людини: сильного доля веде, а слабого – тягне.

У Середньовіччі утвердилися теоцентристські погляди, котрі диктувалися ідеями креаціонізму та провіденціалізму, себто зумовленості всіх подій божественною волею. Разом з тим, Августин Блаженний зробив спробу створити філософію історії, в якій часові ритми визначалися як лінійні, себто припускалася можливість виникнення нового. Інакше кажучи, час розумівся як історичний, а його плін – як поступ. Відкривалася можливість осмислення проблеми людської творчості, а, отже – і проблеми людської відповідальності. Час між двома ключовими подіями – божественним утворенням світу та воцарінням на землі царства Божого – розглядався як хронотоп, в якому діяли люди, котрі володіли свободою вибору між добром і злом. Тому саме вони, а не Бог, і несли відповідальність за зберігання у світі зла, яке, втім, не існує як субстанційний початок, а є нестачею добра або його відсутністю.

Надалі істота автономія людських вчинків доводилася П'єром Абеляром, який апелював до таких властивостей людини, як розум, вміння логічно мислити, а також – моральне чуття й совість. Подібні ідеї висказували й представники Шартрської школи (Бернар, Іоанн Солсберійський та ін.), і Роджер Бекон, і Дунс Скот. Зокрема, останній наполягав на автономності людської волі на протигагу божественній волі як нічим не детермінованій силі. Іоахим Флорський, що поділів історію на три доби (дохристиянська, християнська та майбутня), передбачав духовний розквіт людства та водночас кінець історії. Якщо перша доба характеризувалася рабською покорою, а друга – синовньою слухняністю, то третя пов'язувалася зі свободою нових людей – “друзів Бога”. Як бачимо, середньовічні мислителі наближалися до проблеми особистісної творчої свободи, хоча й мислили цілком у світоглядному просторі теоцентризму. Людина приймала участь у ході історії, але лише як виконувач планів єдиного історичного діяча – Бога.

Доба Відродження поклала початок концепціям, в яких людському фактору приділялася величезна роль. У гуманістів Ренесансу, що міркували про силу фатуму, котра підкоряє собі долю людини, з'явилася надія на фортуна, що надає тієї ж людині певне коло можливостей. Фатум уособлює зовнішні невблаганні сили, від яких залежить життя суб'єкта, а фортуна дає йому часточку свободи, яка орієнтує на вибір відповідно до здібностей людини. Так, за Ніколою Кузанським, людина втілює в собі і світ, і Бога (так званий “людський світ” і “людський Бог”); за Марсіліо Фічіно, людина – це вершина божественного творіння, яка має творчу могутність і здатність перетворювати світ; за Піко делла Мірандолю, свобода волі є винятковою властивістю людини, яка перебуває у центрі світу; за Нікколо Макіавеллі, ніяка сила фатуму не долає свободи волі та інтересу людини; за Еразмом Роттердамським, божественне провидіння визначає лише початок і кінець

людського життя, а все решта – результат вільних вчинків самої людини.

Можна продовжити цей перелік, але зрозуміла основна ідея гуманістів Відродження: людина – це не пасивний споглядач світу, а творча сила, яка здатна змінювати світ і, таким чином, впливати на хід історії. Не розробляючи власне філософію історії, мислителі Ренесансу, тим не менш, поставили людину на гуманістичний п'єдестал.

Науковий вибух XVII сторіччя зумовив новий етап оспівування можливостей людини. Культ людського розуму від Р. Декарта до Г. Гегеля не залишав місця сумнівам у дерзновенності пізнання закономірностей світу, а, отже – і можливості пізнання історичного процесу. В той же час, у наявності механістичні та фаталістичні уявлення щодо долі людини. Наприклад, у Картезія людське Я – це і природна машина, “мисляча річ”, і душа, цілком відмінна й навіть незалежна від тіла. У Б. Спінози порядок речей і порядок ідей співпадають, тому фактично збігаються структура світу й структура розуму. Проте тлумачення свободи як пізнаної необхідності ставить межу вільним діям людини, котра, на відміну від Бога, що існує із необхідності власної природи, визначається чимось іншим і тому управляється природою, будучи її частиною. Лише у Г. Лейбніца плюралістичний підхід до дослідження світу дозволив убачити не тільки природну, але й моральну необхідність, яка притаманна індивіду. Множинність монад обумовлює таку ж множинність подій, яка, у свою чергу, викликає до буття різноманітність дій людини, що здійснює в них свій вільний вибір. Призначення філософії як безперервної історичної традиції полягає у збагненні та розвитку вічних, незмінних істин. У свою чергу, відомий критик картезіанства Д. Віко стверджував, що історія будується людиною, яка створює мову, звичаї, закони тощо. Тому і план історії залежить від людини; саме вона пізнає те, що нею створене. Історик реконструює духовне життя минулого, але не заради самого минулого, а заради розуміння реально існуючого суспільства.

Як бачимо, питання про відповідальність філософа за хід історії ще не виникає; філософська думка зосереджується лише на проблемі пояснення історичних подій крізь призму антропоцентричного або наукового світосприйняття. Проте на межі XVIII–XIX сторіч з'являються концепції, в яких робиться спроба осягнути цілісність історичного процесу та визначити роль людських рас у суспільному прогресі. Ці концепції неминуче приводять до постановки проблеми відповідальності філософа за власні ідеї та, відповідно, за хід історії. Йдеться, насамперед, про творчу спадщину представників німецької класичної (та й не лише класичної) філософії, що намагалися визначити можливість й межі людської природи.

І. Кант, розмірковуючи про історичні події, приходив до думки про наявність плану природи в історії. Цей план забезпечує прогрес у житті людства, тому що людина як раціональна істота має автономію: вона здатна створювати закони для самої себе. Історичний процес постає реалізацією плану розвитку людської свободи. Якщо історія минулого являє собою картину марнославства та пороків, то історія майбутнього являє перспективу повного розвитку людських здібностей,

подолання вродженого зла в людській природі, себто тріумф раціональності. Виходить, що історія – це система, котра має кінцеву ціль; вона створюється людьми, які наближаються до моральної досконалості.

Певно, в такій концепції І. Канта важко запідозрити антигуманні тенденції, бо на історичний процес проектується справжній моральний ідеал. Інакше обстоїть справа з ученням І. Гердера, сучасника кенігсберзького філософа. Він представив людську природу як систему здібностей духу, в якій фізичні та психічні особливості кожної раси спочатку формуються географічним середовищем, а надалі набувають уродженого характеру. Раса – це історичний організм, що втілює ті чи інші людські типи. Тому творчі здібності різних рас суттєво відрізняються одна від іншої. Вище місце у цій ієрархії посідає Європа, в якій життя набуває дійсно історичного змісту. Звідси – впевненість автора у привілейованості європейців над іншими народами, і звідси ж – негативна оцінка цієї теорії Р. Коллінгвудом, який вважає її пагубною доктриною, котра виправдовує національну зарозумілість і національну ненависть: “Найголовніше в ній те, що відмінність між соціальними та політичними інститутами різних рас ґрунтується не на історичному досвіді кожної раси, але на її внутрішніх психологічних особливостях, а ця позиція фатальна для правильного розуміння історії” [4, с. 89]. Р. Коллінгвуд вважає, що насправді відмінності між культурами позаісторичні і скоріше нагадують відмінності між об’єднанням бджіл і мурах. Людська природа хоча й була історично розділена, але не перестала бути саме людською природою. З позиції практичної політики концепція І. Гердера означає, що завдання удосконалення якої-небудь культури ототожнюється з завданням удосконалення якогонебудь виду домашніх тварин. “Якщо ми прийняли теорію рас Гердера, ми не можемо уникнути нацистських законів про шлюб” [4, с. 90].

Отже, Р. Коллінгвуд прямим чином екстраполює учення німецького просвітителя на етноцентричні ідеї нацизму відносно апіорної вищості арійської раси. Проте сам І. Гердер ніколи не висував таких ідей; він обійшовся міркуванням про різні способи історичного розвитку окремих типів людини. Інша справа, що з цих міркувань можна зробити небезпечні висновки, і тут все залежить від інтерпретації, вірніше, від світоглядних уподобань і кінцевих цілей інтерпретаторів.

Це стосується й філософсько-історичної концепції Г. Гегеля, в якій суспільно-історична природа людської свідомості відкриває шлях усвідомленню сенсу історії. Сама історія розуміється великим класиком виключно як історія думки, тому що за будь-якими діями завжди приховуються ті чи інші думки. Мислення постає вищою інстанцією, покликаною судити про істинність будь-яких цінностей, у тому числі – політичних і моральних. Оскільки майбутнє не може бути предметом знання, воно перебуває поза історією, себто історія завершується не в майбутньому, а в теперішньому. Ця теза знайшла цікаве тлумачення у А. Камю: коментуючи висновок Г. Гегеля, що з приходом Наполеона та його самого історія завершилася, французький філософ, навпаки, висловлює впевненість у продовженні історії. Виправдовуючи існуючий порядок речей, вважає автор, Г. Гегель зобразив історію як функцію діалектики пану-

вання і рабства, де переможець завжди правий. Цю діалектику, охоче підхопили революціонери ХХ сторіччя. Саме у Г. Гегеля вони знайшли цілий арсенал, за допомогою якого були остаточно ліквідовані формальні принципи чесноти: “Переможець завжди має рацію – саме в цьому один з уроків, які можна добути з величезної германської філософської системи ХІХ сторіччя” [3, с. 223].

Помітимо, що таке ж негативне ставлення до гегельянства демонстрували у свій час російські критики нігілізму, напрямую пов’язуючи обидва ці явища. Зокрема, М. Страхов розглядав “шістдесятників” ХІХ сторіччя (Д. Писарев, К. Леонтьєв та ін.) як представників хибної релігії, в якій Бога замінили ідолом; він вважав їх учення метафізичною інтерпретацією гегельянства і трансцендентальним гріхом, себто вираженням нелюдської гордості індивіда, який уявив себе владикою власної долі [9, с. 217]. Також Г. Флоровський, відстоюючи принципи релігійного світогляду, вбачав небезпечну моральну короткозорість у звільненні творчої стихії в людині від аскетичного контролю видючої совісті. “Тут, – підкреслював він, – дуже явно повторюються мотиви Гегеля і Маркса, почасти Ніцше” [10, с. 498]. Надалі А. Камю точно так називає цих трьох філософів злими геніями Європи; на його думку, саме німецька ідеологія породила явище нігілізму [13, с. 1341].

Зазначимо, що ідеї К. Маркса і Ф. Ніцше отримали в історії ще більш різкі оцінки, ніж ідеї Г. Гегеля. Так, учення младогегельянця К. Маркса тривалий час було мішенню критики з боку “буржуазних” авторів, а наприкінці ХХ сторіччя стало такою ж мішенню й з боку вчорашніх послідовників. Німецького мислителя – філософа й економіста – звинувачували та й продовжують звинувачувати в тому, що його теорія себе не виправдала, що завдяки їй велика частина людства пішла хибним шляхом і зазнала колосальних жертв. Так, А. Камю, з одного боку, відає належне генію К. Маркса, котрому людство зобов’язане думкою, яка ввбрала в себе увесь відчай епохи – себто коли праця перетворюється на приниження, то вона вже не є життям. З іншого боку, доля його утопії втілилася в служіння цинізму у комуністичній Росії: “Ідеальний режим, який ґрунтується на колективній власності, намагався визначити себе як справедливість плюс електрифікація. Зрештою він виявився електрифікацією мінус справедливість” [3, с. 286].

Не заперечуючи цинічну суть більшовицької моралі, зазначимо неприпустимість її детерміністського виведення з філософської теорії, котра була задумана К. Марксом як відповідь на виклики цивілізації ХІХ ст. Пряма екстраполяція теоретичних викладень на політичну практику являє собою поверхневий погляд на історію, яка насправді потребує вдумливого аналізу характерологічного змісту тієї чи іншої історичної реальності. Недбале вивчення текстів відомих теоретиків або навмисне їх перекручення неминує веде до фальсифікації історії. Так, у пострадянський період марксова формаційна теорія була оголошена телеологічною та тупиковою, бо вона прагне нав’язати єдину й задалегідь відому усім народам мету історії. Згідно з цією теорією, комуністична формація ніби

виправдовує весь попередній шлях, а людина лишається заручником економічного Провидіння.

Проте ще на початку 90-х років минулого сторіччя у праці В. М. Межуєва “Філософія історії та історична наука” досить переконливо доводилося, що радянська ідеологія навіть не догматизувала К. Маркса, а й попросту його перекутила через власне неучтво і через власну користь [6, с. 18]. Насправді ж, зазначає автор, поняття “економічна формація” (чи ОЕФ, як прийнято визначати) являє собою узагальнено-емпіричну констатацію деякого результату історичного розвитку, який виділяється К. Марксом як предмет його дослідження. Тим більше, що у текстах самого мислителя немає учення про *п'ять* суспільно-економічних формацій: він досліджував *одну*, яка починає складатися в античності, проходить низку ступенів і досягає повного розвитку на етапі капіталізму. Надалі К. Маркс відкрив ще одну – первинну формацію, яка включала до себе первісний уклад і азійське (східне) суспільство, причому ця формація передуює ОЕФ, але сама не є економічною: остаточна перемога економічних відносин відбувається лише на завершальній, буржуазній стадії ОЕФ, в той час як античність і феодалізм є перехідними формами її утворення. Не претендуючи на повне й всеохоплююче пояснення минулого, К. Маркс був не апологетом ОЕФ, а її радикальним критиком: доки така формація існує, люди живуть у “передісторії”, тому необхідний вихід за її межі, у якісно інший стан, обумовлений вже не економічними, а культурними параметрами [6, с. 19–23]. Майбутнє суспільство – це суспільство свободи, що існує “по той бік” економічної необхідності, а дискредитоване у ХХ сторіччі поняття “комунізм” означає для К. Маркса не доконечний ідеал, а “дійсний рух, який знищує теперішній стан” [5, с. 34].

Певно, було б нерозважливим убачати в марксовому вченні безсумнівне джерело жовтневих подій 1917 р. Згадаємо хоча би Г. Плеханова, який був справжнім марксистом, але свідомо заперечував радикальні більшовицькі гасла. Зрозуміло, що Ленін та його сподборники керувалися не гуманістичними ідеями К. Маркса, а вимогами політичної доцільності, результатом чого і став розпад радянського Левіафана. Але завжди є спокуса перекласти відповідальність за невдалий історичний експеримент на теоретика, котрий схоплює та артикулює потреби епохи. В результаті К. Маркс, який досліджував шляхи виходу людства з рамок економічної формації, спочатку був розтиражований як вождь світової революції, а потім підданий своєрідному теоретичному остракізму.

Ще більш сумної долі зазнало вчення Ф. Ніцше, якого ідеологи німецького нацизму оголосили своїм духовним вчителем, вульгарно й спрощено витлумачивши його тексти. А. Камю зазначав, що, прикриваючись ім'ям Ніцше, мужність повернули проти розуму, а саму мужність, що невід'ємну його чесноту, перетворили на її протилежність – насильство з порожніми очницями. За виключенням К. Маркса, пише А. Камю, в історії людської думки мінливості долі ніцшевого вчення не мають собі рівних, хоча Ф. Ніцше, у числі інших німецьких ідеологів, відповідальний за кров і ешафоти сучасної європейської історії: “Ніцшеанство, теорія індивідуальної волі до влади, було приречене вписатися

в тотальну волю до влади” [3, с. 178]. А. Камю нагадує, що Муссоліні посилався на Гегеля, а Гітлер – на Ніцше, хоча обидва вожді втілили в історії лише деякі з німецьких пророцтв. “Вони перші побудували державу, виходячи з ідеї, що ніщо на світі не має смислу і що історія – лише випадкове протиборство сил [3, с. 255].

Дійсно, деякі думки “німецьких пророків” звучали провокаційно – наприклад, міркування щодо природної основи насильства. Г. Гегель був упевнений, що життя на межі тління можна подолати лише насильницькими діями; К. Маркс характеризував насильство як повитуху старого суспільства, що вагітне новим; Ф. Ніцше вважав, що насильство є такою ж природною приналежністю життя, як зло і каліцтво – поряд з добром і красою. Проте зазначимо неправомірність прямого зведення фашистської ідеології до ідей Г. Гегеля або Ф. Ніцше, хоча останній дійсно давав привід для подібних оман. Ототожнюючи всяке звершення з боротьбою, він протестував проти ослаблення життя як абсолютної цінності: “Вище судження про життя – лише з вищої енергії життя. Дух повинний бути далі усього від *утоми і слабкості*” [8, с. 325]. Ф. Ніцше вимагав від людини зусиль, спрямованих на зростання власної владної моці. Звідси – культ героя і воювника, а також – культ сили, що складає метафізичну сутність війни, яка покликана вирвати людину з нидіння, вичистити різноманітні форми духовної зіпсованості й стати школою братерства та уміння відстоювати свободу.

Пов'язавши жорстокість і обов'язок, Ф. Ніцше подав насильство необхідним елементом життєствердження, яке здійснює хрестовий похід проти безвілля. На цей момент звернув увагу Ж. Делез, упевнений, що сила розуміється німецьким філософом як творча самоактивність і джерело становлення [1, с. 47]. Розвиваючи силу у всіх її виявленнях, людина змінює сьогодення і тим самим впливає на прийдешнє. Переконалий у необхідності насильства доти, поки вища людина не стане панувати (не у політичному, а в духовно-аристократичному сенсі), Ф. Ніцше свідомо допускав провокаційні висловлювання, котрі шокують читача. Прагнучи наблизити свою *ранкову зорю*, філософ кидав запеклі звинувачення всьому, що послаблює волю до моці, і часом заходив у цих звинуваченнях так далеко, що мимовільне давав підстави злочинцям привласнити собі його гуманістичні за своєю суттю ідеї.

Між думками, що висловлюються мислителями, та справами, що здійснюються політиками, немає тотожності. Тому Г. Гегель і Ф. Ніцше не несуть абсолютної відповідальності за трагічні наслідки нацизму, точно так, як К. Маркс не повинний у нелюдських ленінсько-сталінських експериментах. Скоріш за все, тут можна говорити про відносну відповідальність теоретика за постулювання принципів, які висловлюються навмисно двозначне й тому викликають принаду інтерпретувати їх у значенні, бажаному для інтерпретатора. Надалі теорії, що містять нові, інтелектуально революційні способи світовідношення, зазнають значних змін у масовій свідомості, яка не готова до їх адекватного сприйняття. Ці зміни не передбачаються теоретиком, але є вельми очікуваними для політичних інтерпретаторів.

По суті, усі великі мислителі, усвідомлюючи ризики історичного поступу, намагалися здійснити в історії те,

що раніше ніколи не здійснювалося. А. М. Єременко, розглядаючи історію як “подієвість”, зауважує, що у людській свідомості виникає так звана “подієва втома”, себто небажання нести тягар історичної подієвості через розчарування у меті виробництва цих подій. “Жах історії, – пише він, – більше притаманний маленькій людині, подієва втома – великій. Вони співвідносяться як дезертирство солдата та відчай полководця, котрий спостерігає розвал своєї армії” [2, с. 465]. Тут же виникає питання: якщо великі люди будуть боятися подієвості, чи залишаться вони у такому випадку великими? Відповідь на це питання очевидна: велика людина тому і є великою, що вона бере на себе відповідальність за участь в історичних подіях, в тому числі – за здійснення того, що може бути здійсненим. Саме так творили філософію історії великі мислителі (“полководці”), що усвідомлювали неміч маленької людини (“солдата”) та прокладали шляхи майбутнього. Межа їх відповідальності визначалась історичним часом, в якому вони генерували свої ідеї, які, у свою чергу, не завжди адекватно інтерпретувалися наступними поколіннями.

Якщо діалектичною логікою Г. Гегеля і К. Маркса була репрезентована здатність людини до заперечення і самозаперечення, то філософія життя Ф. Ніцше типізувала їхнє тлумачення людини як творця реальності. Невипадково К. Ясперс виділяв К. Маркса і Ф. Ніцше як мислителів, що пробуджують нашу свідомість, розчищаючи її для нових можливостей, хоча водночас і заволікують цей простір; їх об’єднує звільнення від усього звичного і прийнятого, занепокоєння за майбутнє, пристрасне бажання пробудити іншого. Ці філософи, вважає автор, принесли людству нову віру і просвітління життя [12, с. 103–107].

Думається, К. Ясперс дав у цілому вірну характеристику концепціям великих мислителів XIX сторіччя, що радикально вплинули на самосвідомість наступної епохи. Безсумнівно, їм дійсно притаманний і радикальний антидогматизм, і натхненна віра у майбутнє оновленого людства. Зауважимо, що К. Ясперс також звертає увагу на амбівалентність даних філософських концепцій, які водночас і відкривають, і заволікують простір пробудженої свідомості. У цій подвійності бачиться напружена праця мислителів, що не допускали спрощеного підходу до найскладніших світоглядних проблем. Доки історія не скінчилася, буде продовжуватися й робота філософської думки, котра прагне не тільки перетлумачити минуле й вдосконалити сьогодення, але й визначити можливі та бажані горизонти майбутнього.

Отже, з вищевикладеного можна зробити наступні висновки.

1. Історію цілком можна розуміти не лише як процес розвитку суспільства, але й як сукупність подій, що припускають несхожі інтерпретації. Суб’єктивність будь-якого історичного аналізу ідей і фактів зумовлює різні оцінки, що залежать від світоглядних уподобань і кінцевих цілей інтерпретаторів.

2. Між думками, що висловлюються мислителями, та справами, що здійснюються політиками, немає тотожності. Тому неприпустимо звинувачувати Г. Гегеля і Ф. Ніцше у трагічних наслідках нацизму, а К. Маркса – у невдалому соціалістичному досвіді XX ст. Ці філософи, при всієї їх несхожості, демонстру-

вали звільнення від стереотипів мислення й відкривали нові можливості історичного поступу.

3. Відповідальність філософа за хід історії, будучи досить умовною, обмежується історичним часом, в якому він генерує свої ідеї. Мимовільне перекручення або навмисне спотворення цих ідей призводить до порушення герменевтичної єдності інтерпретатора й інтерпретованого, результатом чого стає неадекватне ставлення до історії та історичних персоналії. Разом із тим, двозначність деяких філософських висловлень робить неминучим викривлення ідей, гуманістичних за своєю суттю, що свідчить про необхідність продовження дискусії щодо відповідальності філософа за хід історії.

Список використаних джерел

1. Визгин В. Ницше глазами Делеза [Делез Ж. Тайна Ариадны] / В. Визгин // Вопросы философии. – 1993. – № 4. – С. 47–48.
2. Єременко А. М. История как событийность : монография : в 2-х т. / А. М. Єременко / МВД Украины, Луган. акад. внутр. дел им. 10-летия независимости Украины ; [Отв. ред., канд. филос. наук, доц. А. Н. Литвинов]. – Луганск : РИО ЛАВД, 2005. – Т. II. – 496 с.
3. Камю А. Бунтующий человек: Философия. Политика. Искусство / А. Камю. [Сборник : пер. с фр.] / [Общ. ред., сост. и предисл. А. М. Руткевича]. – М. : Политиздат, 1990.
4. Коллингвуд Р. Д. Идея истории / Р. Дж. Коллингвуд. Идея истории. Автобиография [Текст] / перевод и комментарии Ю. А. Асеева. Статья М. А. Киселя. – М. : Наука, 1980.
5. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология / К. Маркс, Ф. Энгельс / Сочинения, изд-е второе. – М. : Гос. изд-во полит. л-ры, 1955. – Т. 3.
6. Межуев В. М. Философия истории и историческая наука / В. М. Межуев / История как объект философского знания : сб. ст. / отв. ред. Н. В. Клягин ; АН СССР. Ин-т философии. – М. : ИФАН, 1991.
7. Нанси Ж–Л. В ответе за существование // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века / пер. с фр. – Томск : Изд-во “Водолей”, 1998.
8. Ницше Ф. Мы филологи // Ницше Ф. Избр. произв. в 3 т. / сост. А. А. Жаровский. Предисл. Ф. Зелинский. – М. : REEL-book, 1994. – Т. 3. Философия в трагическую эпоху.
9. Страхов Н. Н. Борьба с Западом в нашей литературе / Н. Н. Страхов. – СПб : Типография братьев Пантелеевых, 1882. – 286 с.
10. Флоровский Г. В. Пути русского богословия. – 4-е изд. / Г. В. Флоровский. – Париж : УМКА-PRESS, 1988. – 599 с.
11. Халаписис А. В. Постнеклассическая метафизика истории : монография / А. В. Халаписис. – Днепропетровск : “Инновация”, 2008. – 278 с.
12. Ясперс К. Ницше и христианство : пер с нем. Т. Ю. Бородай / К. Ясперс. – М. : Медум, 1994. – 114 с.
13. Camus A. Essais. Bibliotheque de la Pleiade / A. Camus. – P. : Minuit, 1965. – 1349 p.

References

1. Vizgin V. Nitshe glazami Deleza [Lelez J. Taina Ariadny] / V. Vizgin // Voprosy filosofiyi. – 1993. – № 4. – S. 47–48.
2. Eremenko A. M. Istoriya kak sobitynost: Monografiya : V 2-h t. / A. M. Eremenko. – Lugansk : RIO LAVD, 2005. – T. II. – 496 s.
3. Kamu A. Buntuyushshiy chelovek: Filosofiya. Politika. Iskustvo / A. Kamu. [Sbornik: Per. s fr.] / [Obshh. red., sost. i predil. A. M. Rutkevicha]. – M. : Politizdat, 1990.
4. Kollingvud R. G. Ideya istoriyi / R. G. Kollingvud. Ideya istorii. Avtobiografiya [Tekst] / Perevod i komentariyi U. A. Aseyeva. – M. : Nauka, 1980.
5. Marks K., Engels F. Nemezskaya ideologiya / K. Marks, F. Engels / Sochineniya, izd-e 2. – M. : Gos. izd3-vo polit. l-ry, 1955. – T. 3.
6. Mezhhzuev V. M. Filosofiya istorii i istoricheskaya nauka / V. M. Mezhhzuev / Istoriya kak obyekt filosofskogo znaniya: Sb. st. / Otv. red. N. V. Klyagin ; AN SSSR. In-t filosofii. – M. : IFAN, 1991.
7. Nanci J-L. V otvete za sushshestvovaniye // Intentsionalnost i textualnost. Filosofskaya mysl Franciyi XX veka / Per. s fr. – Tomsk : Vodoley, 1998.

8. Nizshe F. *Mi mifology* // Nizshe F. *Izbr. proizv.* в 3 т. / Sost. A. A. Zharovsky. Predisl. F. Zelinskiy. – М.: REEL–book, 1994. – Т. 3. *Filosofiya v tragicheskuyu epohu*.

9. Strahov N.N. *Borba s Zapadom v nashey literature* / N. N. Strahov. – Spb: Tipografija brat'ev Panteleevykh, 1882. – 286 s.

10. Florovsky G. V. *Puti russkogo bogosloviya*. – 4-e izd. / G. V. Florovsky. – Parizhzh: UMSA–PRESS, 1988. – 599 s.

11. Halapsis A. V. *Postneklasicheskaya metafizika istoriyi: monografiya* / A. V. Halapsis. – Dnepropetrovsk: Innovatsiya, 2008. – 278 s.

12. Yaspers K. *Nizshe i hristianstvo: Per. s nem. T. U. Boroday* / K. Yaspers. – М.: Medium, 1994. – 114 s.

13. Camus A. *Essais. Bibliotheque de la Pleiade* / A. Camus. – P.: Minuit, 1965. – 1349 p.

Yemelyanova N. N., PhD., Professor of the Chair of Philosophy, Donetsk National University (Ukraine, Donetsk), fianu@telenet.dn.ua

March of history and a problem of philosopher's responsibility

In the article was made an attempt to define the principle measures of philosopher's responsibility for March of history in the context of correlations between past, present and future. The philosophical and historical conceptions of thinkers who were connected with social violence in the 20th century have been analyzed. It was proposed to limit philosopher's responsibility by the historical time in which he formulated his ideas (that were later interpreted in different ways dependently of the world-view positions of later authors).

Keywords: history, philosophy of history, interpretation, philosopher, responsibility, human, society.

Емельянова Н. Н., доктор философских наук, профессор кафедры философии, Донецкий национальный университет (Украина, Донецк), fianu@telenet.dn.ua

Ход истории и проблема ответственности философа

Осуществляется попытка определить принципиальные границы ответственности философа за ход истории в контексте соотношения прошлого, настоящего и будущего. В рамках этой проблемы анализируются философско-исторические концепции мыслителей, с которыми связывается насильственный путь истории XX века. Предлагается ограничение ответственности философа историческим временем, в котором он генерирует свои идеи, неоднозначно трактующиеся, в свою очередь, интерпретаторами в зависимости от их мировоззренческих предпочтений.

Ключевые слова: история, философия истории, интерпретация, философ, ответственность, человек, общество.

* * *

УДК 111.852

Журба М. А.,

доктор філософських наук, завідувач кафедри філософських та гуманітарних дисциплін, Інститут хімічних технологій Східноукраїнського національного університету ім. Володимира Даля (Україна, Рубіжне), zna_3@gambler.ru

КРАСА ЯК АБСОЛЮТНА ЦІННІСТЬ: ЛАБИРИНТИ ІМПЕРАТИВНОСТІ

Показано, що наслідки дії естетичного імперативу виявляються в різноманітних проявах життєдіяльності людини. Тому виникає об'єктивна необхідність зведення усіх цих проявів до спільної основи, до природи естетичного імперативу і вироблення механізму його дослідження. Доведено, що розгляд мистецтва, як ефективного механізму впливу на емоційний стан і ціннісні орієнтації особистості має давні традиції, проте, воно не може бути єдиною моделлю в дослідженні естетичних явищ, особливо тих, які виходять за його межі. Показано, що естетична імперативність за своєю суттю діє як вимога, воління до здійснення і реалізації естетичного в діяльності і поведінці людини. Встановлено, що особливість естетичної імперативності полягає в тому, що почуття "іншого" сприймається як власні. Тобто, коли людина діє не лише з власних потреб, уявлень та бажань, а виходячи з трансперсональних почуттів та воління, які стають її внутрішньою потребою і необхідністю їх реалізації.

Ключові слова: краса, істина, естетична імперативність, цінність, людина.

Вплив краси на людину пов'язаний з глибоким переживанням радості, натхнення, душевним підйомом і задоволенням. Це обумовлює його цінність для людського життя. Розкриття, пізнання краси світу, створення і

утвердження її в житті сприяє розвитку творчої активності людини. Прекрасне, проникаючи в глибини людської особистості, сприяє формуванню її високих почуттів. Звідси витікає значення прекрасного в етичному вихованні особистості, її цінних орієнтацій. Ще Платоном помічено, що краса є, ніби сяйво Істини. Цей постулат вплив в ідеї калокагатії [1, с. 491–557], де поєднується добре і прекрасне, як два схили однієї гори, завдяки чому людина має нагоду підноситися: “На вершині цього синтезу, ... добре і прекрасне стає предметом споглядання, їх живий симбіоз виражає повноту буття і породжує красу” [2, с. 5]. Проте в буденному житті людина мало рефлексує над красою і забуває, що світ чарівний, а так само в існуючій можливості підноситися в плінні та суєтності свого буття. У християнській естетичній думці це називається ухиленням від істинного шляху або гріхом. Але світ влаштований таким чином, що рано чи пізно обставини, в яких живе людина: культурні, соціальні, економічні, політичні тощо, – змусять людину згадати про те, що необхідно повернутися до істини.

Не дарма істина є однією з найважливіших цінностей у людському житті. А як можна людині повернутися до істини? Якщо наслідувати Платона, а потім християнську естетику, повернутися до істини означає звернутися до краси: “У отців божественна Краса – категорія основоположна, біблійна і богословська; виходячи з неї, краса світу постає наче богословською реальністю, трансцендентною якістю буття, аналогом істини і добра” [2, с. 31]. Тому людина немов би “вростає” в об'єктивно прекрасне, котре саме в процесі формування людини було сприятливим для неї. Це її “спорідненість” з прекрасним і пояснює, чому людина і її життя, кінець кінцем, – вищий критерій краси: “Прекрасне прямує нам назустріч, стає інтимним, близьким, поріднюється із самою природою нашого буття” [2, с. 25].

Як не здивуватися проникливості М. Чернишевського, який стверджує, що “прекрасне є життя, і найближчим чином, життя, що нагадує про людину і про людське життя” [3, с. 75]. Отже, можна припустити, що в основі світу – в його структурах, природних, суспільних, духовних – лежать два механізми: перший механізм – це краса, а другий механізм – це той, що примушує людину рано чи пізно згадувати про красу і діяти в логіці краси. Чому виникає такий механізм? Що він собою являє і як діє на людину? Це ті питання, на які орієнтовано дане дослідження.

На нашу думку, механізм, який зоорієнтовує до краси, виникає тому, що людина володіє свободою волі. Проте дуже часто людина обирає шлях, який веде її до задоволення в першу чергу біологічних потреб, і саме в цьому сенсі людина втрачає свою свободу, уподібнюється тварині і нічим не відрізняється від неї. Більш того, обираючи шлях, як вказав В. Маяковський, “протоптанний і легчий” [4, с. 349], людина іноді чинить гірше за тварину, прагнучи діяти в логіці фізичної і економічної доцільності. Але якби людина діяла тільки відповідно цій логіці, людство давно б виродилось. Тому є механізми, які примушують людину діяти ніби парадоксальним чином, відступаючи від логіки економічної і природної доцільності. Перш за все, це є естетичні імперативи.