

В этой сложной ситуации философия образования может организовать диалог между всеми участниками учебно-воспитательного процесса, которые заинтересованы в выходе из кризиса с учетом социокультурных контекстов современного образования. Предложено в первую очередь остановиться на социальных, культурных и гендерных рисках, что свойственны нашему образованию при проведении дифференциации школьного образования. В этих условиях философия образования делает попытки обосновать методологию педагогического проектирования для успешной дифференциации школы. О важности учета философской рефлексии при дифференциации школы свидетельствует необходимость обоснования коренных изменений дифференциации, а не временных мероприятий, где не всегда объединяются наука, желания, возможности, принуждение и нормативно-правовое обоснование внедрения инновационных проектов без учета, действительно, первоочередных запросов учащихся.

Ключевые слова: философия образования, кризис, риск, общество, культура, школа, дифференциация.

* * *

УДК 141.112:140.8

Шкіль С. О.,
кандидат філософських наук, доцент кафедри
філософії, Національний університет біоресурсів
і природокористування України
(Україна, Київ), lauby@meta.ua

ДИХОТОМІЯ «СХІД–ЗАХІД» У ФОРМУВАННІ РОСІЙСЬКОГО СВІТОГЛЯДУ

Проаналізовано становлення дихотомії «Схід–Захід» у російській світоглядній парадигмі, зокрема: підпорядкування православної церкви централізованій владі під час царювання Івана IV; образ юродивого, що своїм безумством чинив бунт проти деспотизму культури, яка втілювалась у тиранії монарха; поширена серед мирян та рядового духовенства концепція про захоплення влади в «істинному царстві» антихристом; петровський архетип «вічного учня» з його ув'язненням серед інтелігенції про неосконалість, застарілість і неправильність усього старого, автохтонного. Доведено, що наратив полеміки між прихильниками та критиками реформи актуалізовано присутній не тільки в історіографії, літературі та філософії, але й в сьогоденні.

Ключові слова: дихотомія «Схід–Захід», російський світогляд, світоглядний наратив, візантизм, православ'я, «істинне царство», архетип.

Аналізуючи політичні, суспільні, релігійні та ідеологічні процеси сучасної Росії, важко не констатувати факт зростаючого рівня впливу консервативних наративів на суспільний дискурс. Такі наративи як «традиційні цінності», «національна ідея», «особливий шлях» дедалі частіше використовуються керівниками держави, представниками ЗМІ, ієрархами православної церкви. Використовуючи у своїх промовах подібні кліше, більшість із церковних та світських ораторів частіше за все уникають конкретики, залишаючи широке поле для інтерпретацій феномену «російського традиційного», в якій релігійна складова є однією з основних. Задля кращого розуміння цього суперечливого явища, слід провести певне феноменологічне дослідження та виявити генезу російського релігійного наративу, формування якого стало наслідком історичного та культурного досвіду російського народу. Російське православ'я мало вплив не лише на релігійне життя, а й на літературну та філософську традицію.

Тема розвитку російського світобачення не полишає дослідницькі кола, починаючи з першої половини XIX століття. До цього питання зверталися видатні російські історики, письменники та філософи зазначеного вище періоду. Якісно новий підсумок розвитку російського традиціоналізму та сформованих ним наративів був підведений у працях таких російських філософів, як Микола Бердяєв і Георгій Федотов. Цінність їх праць полягає в сприйнятті російського традиціоналізму через

призму завершення його формування, що відбулося вже у радянські часи. Крім вищезгаданих авторів, у представленій статті використано наукові узагальнення польського дослідника Анджея Валіцького й українського вченого Ігоря Немчинова.

Метою цієї статті є здійснення феноменологічного аналізу виникнення та становлення дихотомії «Схід–Захід» у російському світоглядному наративі й визначення його впливу на сучасну російську культуру, політику й державну ідеологію.

У дослідженні наукової проблеми формування російської релігійної культури варто звернутися до епохи Московії, яка стала моментом історичного зламу у відносинах держави та церкви. Незалежна, як у часи Київської Русі, так і в ординську епоху, православна церква формувала певною мірою альтернативний дискурс до будь-яких форм існуючої влади. І хоча православна церква на Русі не була такою потужною силою як, наприклад, католицька церква на Заході, проте вона відіграла роль своєрідного арбітра у стосунках між народом та князями, а згодом і монголами. З початком царювання Івана IV вона зазнала жорсткого підпорядкування централізованій царській владі. Цікаво, що це підпорядкування напряму відобразилось на народному сприйнятті офіційної релігійності. Г. Федотов зауважує, що період ординської навали став «золотим віком» російської святості, водночас як період Московського царства став епохою певного духовного занепаду [6, с. 281].

Головним героєм тогочасної агіографії стає персонаж, майже зовсім відсутній у західній християнській культурі, – юродивий. Важливо зазначити, що цей архетипний образ прийшов на Русь разом із візантійською культурою. На думку Ю. Романенка та О. Донченко, процес висування архетипу юродивого на передній план свідчить про факт остаточного домінування культури над суб'єктом [3, с. 203]. Важливо зазначити, що в соціокультурній дійсності Московії цей процес був пов'язаний з утвердженням тоталітарного стилю правління перших царів. У тоталітарній державі взірця Московського царства юродивий своїм безумством чинив бунт проти деспотизму культури, що втілювалась у тиранії монарха, та в певній формі знімав соціальну напругу, беручи на себе роль медіатора у відносинах між народом і царем, стаючи своєрідним vox populi. Цікаво, що саме маска юродства, або «мнимого божевілья», стане оригінальною формою захисту багатьох російських інтелектуалів протягом усієї російської історії. Водночас, незвикла до критики державна влада поступово почне сприймати будь-яку критику у власний бік як прояв юродства. Яскравим прикладом такого зверхнього ставлення до обгрунтованої критики може слугувати казус Чадаєва, офіційно проголошеного божевільним за осуд деспотичної політики Миколи I [2, с. 117].

У той же час напруга у сфері відносин між державою та церквою дедалі зростала. Репресії, яких зазнала незалежна Руська церква у часи Івана IV, не змогли зламати внутрішній супротив підкоренню. Цей конфлікт визрівав майже сто років і вирвався на поверхню під час сумнозвісних реформ патріарха Никона, головною ціллю яких було подолання обрядових розбіжностей між грецьким і російським православ'ям. Здавалось б, мета вивести російське православ'я на один рівень із візантійськими взірцями була доволі актуальною в

контексті тогочасної ідеологічної концепції про Москву як Третій Рим. Однак спроба Никона реформувати церкву виявила до того непомічену проблему розриву між державною ідеологією та народною есхатологією. Церковні реформи не вписувалися в народне уявлення про «істинне царство» саме тому, що в «істинному царстві» і віра має бути істина, відповідно, немає сенсу реформувати те, що виступає уособленням цієї істинності. М. Бердяєв зазначає, що у народній свідомості спроба привести обрядову сторону російського православ'я до грецьких взірців сприймалася як «порча» саме через те, що істинна віра у народних уявленнях була руською вірою. Спроба змінити руську віру викликала значний соціальний резонанс, спричинивши одне з головних історичних потрясінь у російській історії. На думку М. Бердяєва, саме у цей історичний момент народне православ'я остаточно розриває із державною церквою [1, с. 10].

Перенасичена есхатологічним очікуванням православної свідомість у розколі отримала новий імпульс підтвердження наближення «останніх часів». Важливо зазначити, що супротив реформам чинили саме найпалкіші носії народної есхатології: рядове духовенство та миряни. У їхньому середовищі виникає новий тип ментальності, у якому недовіра до влади й постійне очікування кінця світу стануть центральним елементом мислення та довкола якого сформується власна наративна матриця. Провідний наратив цієї матриці – концепція про захоплення влади в «істинному царстві» антихристом, яка згодом стане іконічним сюжетом російської культури й отримає втілення в популярних серед росіян конспірологічних теоріях про «підміненого царя» або про змову зовнішніх сил проти Росії. З іншого боку, середовище російської інтелігенції теж не омине зараження традиційним для росіян духом народної есхатології, що виявить себе у творчості Федора Достоєвського та Володимира Соловйова й опосередковано вплине на розвиток естетики «Срібного віку».

Петровська епоха, що прийшла на зміну Московському царству, стала часом колосальних соціокультурних зрушень. Цей період ознаменувався не лише найрадикальнішою, можливо, навіть більш радикальною, ніж більшовицький переворот, трансформацією російського буття, але й актуалізацією у колективному несвідомому росіян нових архетипів. Уся подальша історія розвитку традиційних для росіян наративів – це історія осмислення реформ Петра I, тому що петровські реформи підняли до того неактуальну проблематику вибору шляху Росії. Ламаючи стару візантійську світоглядну матрицю, Петро I вдарив у серце її ідеології, піддавши сумніву основний традиційний наратив російської культури – наратив про «істинне царство». Відтепер Росія не була єдиним богоспасенним царством правди на землі. Навпаки, петровські реформи показали росіянам відсталість країни від найбільш розвинутих держав тогочасної Європи, архаїчність її буття та світогляду. Усвідомлення власної відсталості певною мірою вдарило по російському самолюбстві та призвело до формування двох незалежних наративів, базованих на старих візантійських архетипних моделях.

Першим актуалізованим архетипом петровської доби став успадкований від візантизму архетип «вічного учня». І. Немчинов зазначає, що для подолання старої московської ізоляціоністської свідомості Петро I зламав стару матрицю «свій – чужий». У петровській Росії

«стара» Московія стала «чужою», а Європа – «своєю» [4, с. 17]. У панівних класах формується уявлення про недосконалість, застарілість і неправильність усього старого, автохтонного. На офіційному рівні держава транслює наратив про учнівську залежність російської культури від Заходу з його передовими технологіями та формами соціальних інститутів. Досліджуючи архетип «вічного учня», Ю. Романенко та О. Донченко вказують, що ця модель багато в чому схожа з магістральним архетипом допетровської Росії – архетипом юродивого. В обох моделях суб'єкт перебуває у рабській залежності від культури. Але між ними існує і важлива відмінність: «вічний учень», на відміну від юродивого, не є «скаліченим культурою». Навпаки, він сприймає культуру з учнівським пієтетом. Виказуючи покірність перед тиранічною культурою, він залишається слухняним, але вічно інфантильним її заручником із розвинутим почуттям провини [3, с. 172]. Тут необхідно додати, що петровська епоха не лише прищепила росіянам певну форму комплексу меншовартості, що базувалася на учнівському пієтеті перед Заходом. Вона також визначила напрямок подальшого розвитку запозиченого у Візантії імперського наративу. Розпочата ще за часів Грозного активна загарбницька політика при наступних царях тільки набирала обертів. Підкоривши собі простір від Польщі до Тихого океану, російські царі тільки розбухали власні загарбницькі апетити. У цьому сенсі Петро продовжив справу Івана IV, проголосивши себе не просто «царем», а імператором. Цим актом він сформулював специфічну політичну програму для всіх наступних поколінь правителів Росії. Ця програма полягала в необхідності нарощувати території, підкорювати інші народи. Можна сказати, що саме імперський комплекс став своєрідною формою сублимації комплексу меншовартості, що виник у результаті кризи наративу про месіанське призначення Росії. Необхідно зазначити, що у Російській імперії наратив про «істинне царство» застарів лише як форма офіційної державної ідеології. Він досі залишався у народній свідомості у вигляді народних есхатологічних уявлень, а згодом актуалізувався в філософській полеміці XIX століття.

Розглядаючи питання канонізації традиційних російських наративів, необхідно зазначити, що саме постпетровська Росія могла стати місцем, де трансформований під впливом багатьох історичних факторів візантійський світогляд нарешті отримав оформлений вигляд. Зробивши найвизначніший світоглядний переворот в історії Росії – першу й останню «революцію згори», – Петро I започаткував полеміку, сам факт існування якої в сучасному російському соціокультурному дискурсі автоматично перетворює її в традиційний наратив. Суть полеміки полягає в обговоренні доцільності проведених царем реформ. Відкривши країну Заходу, цар порушив ізоляціоністську сакральність «святої Русі», тим самим знявши її месіанські претензії. Результатом цих світоглядних трансформацій став поділ російського суспільства на послідовників реформаторських ідей Петра та прихильників «старих звичаїв». Полеміка між цими двома таборами хронологічно співпала з актуалізацією загальносвітових процесів, які наприкінці XVIII – на початку XIX століття поставлять Росію перед необхідністю визначення власного цивілізаційного шляху. Причину цього феномену слід вбачати в паралельному

розвитку двох ліній російської масової свідомості, що актуалізувались у вигляді архетипу «вічного учня» й «ідеалізації старини». Консервативний візантійський психотип відмовлявся погоджуватися зі своїм вторинним у відношенні до Заходу статусом, а отже, почав довгострокову гру в імітацію. Звичкний до різноманітних форм тиранії суб'єкт із візантійським психотипом мав величезну навичку до мімікрії, імітуючи те, що від нього потребувала культура. Саме так, на думку Ю. Романенка та О. Донченко, розкривалася феноменологія гри як способу втечі від реальності [3, с. 180].

Імітуючи Захід, Росія ним не стала, а лише перетворилася у певного роду симулякр, тотожний до оригіналу лише за формою. Внутрішнє наповнення залишилося візантійським, з усіма супроводжуваними соціокультурними та психологічними особливостями. Безперечним підтвердженням цього є факт незмінності внутрішнього укладу життя росіян, особливо нижчих верств населення. Крім того, на поверхню піднявся новий конфлікт – «старої» та «нової» Росії. За своєю суттю він продовжував стару візантійську матрицю «Схід – Захід», де «нова» Росія стала Заходом, а «стара» залишалася Сходом. Вище вже згадувалося, що в народній свідомості відбувся остаточний збій: піддавшись західним спокусам, влада в «істинному царстві» остаточно стала «чужою». Водночас, «своїм» залишалася все «старе», «народне» або «православне», а під «чужим» розумілося все, що мало будь-яке відношення до державного офіціозу. На думку І. Немчинова, фізичним втіленням всього «нового» став Петербург, у якому зовсім не було місця «старій» допетровській Росії [4, с. 8].

Злам століть став цікавим часом соціальних трансформацій по всьому світу. «Першою ластівкою» майбутніх змін у Росії став маніфест імператриці Катерини II «Про вільність дворян». Цим актом цариця зняла з російського панства необхідність обов'язкової військової служби, спричинивши виникнення в Росії нового соціокультурного явища – інтелігенції. Перші інтелігенти відкрили в літературі ту дискусію, що вже давно точилася в суспільстві: суперечку щодо історичного шляху Росії. Цей феномен активно виявив себе в формуванні консервативного історичного дискурсу, провідним представником якого був історик Михайло Щербатов. Він послідовно критикував діяльність Петра I, вказуючи, що головним чинником його реформ є «сластолюбство». Прикметно, що під «сластолюбством» історик розуміє індивідуалізм, проникнення якого в російське суспільство він пов'язує з деморалізацією, кар'єризмом і розпущою, – відзначає А. Валіцький. Іншими словами, М. Щербатов критикує бажання російської еліти жити за західними взірцями, ставлячи індивідуальне начало перед колективною необхідністю. Вихваляючи «старовину», історик вносить доволі категоричну оцінку своєму сьогоденню, вбачаючи джерелом всіх негараздів зміну віковичних порядків допетровської Русі [2, с. 34].

Провідним представником протилежного М. Щербатову табору став Олександр Радищев, феномен особистості якого в російській культурі полягає не лише в тому, що він став першим дисидентом, який зазнав утисків за свої погляди, а й у тому, що він, за словами І. Немчинова, став одним із перших російських правозахисників [4, с. 23]. Суть його правозахисної діяльності полягала в жорсткій критиці тогочасних російських порядків, яка виявилась

настільки резонансною, що цариця проголосила його «бунтівником, гіршим за Пугачова» та засудила до заслання в Сибір. Розглядаючи феномен О. Радищева через призму методології авторів монографії «Архетипи соціального життя та політика», слід зазначити, що така, занадто жорстка, на перший погляд, реакція є типовою для візантійського світогляду. Вище вже зазначалося, що єдиним суб'єктом, що має право критикувати владу у візантійській матриці є юридичний. З огляду на те, що у візантизмі культура безкомпромісно домінує над суб'єктом, будь-які його спроби вирватися з під її контролю будуть суворо покарані, адже, з огляду на тоталітарний характер влади, культура розглядає його як сублімованого злочинця. Цей принцип виявляє й іншу специфічну рису візантизму: відсутність використання потенціалу інтелектуала у владі. Візантіство веде нещадну війну проти будь-якої інтелектуалізації, оскільки остання в умовах візантизму відіграє деструктивну роль [3, с. 126].

Ситуація, що склалася довкола О. Радищева, певною мірою є ілюстративною, адже вона чітко виявляє традиційний для російської політичної свідомості вибір на користь консерваторів. На відміну від О. Радищева, М. Щербатов не лише здавався імперській владі нешкідливим, а й певною мірою був їй корисним. Консерватор із його ідеалізацією «старого» не становив загрози російському візантизму, адже він наполягав на збереженні системи, тоді як основною помилкою лібералів була спроба привнести в неї зміни. Будучи апологетами вищезгаданого «сластолюбства», ліберали намагалися прищепити елементи західного індивідуалізму у ворожу до нього колективістську матрицю. У цій проблематиці актуалізується традиційний для російської ліберальної інтелігенції наратив про необхідність боротьби з системою. На жаль, у межах візантійської психокультурної традиції така боротьба є заздалегідь приреченою на поразку. Зухвалу спробу зміни системи можна було пробачити лише Петрові, бо особисто він мав на це право виключно за владним статусом. Петро, як тиран, мав змогу чинити над езекутивним візантійським психотипом будь-яку наругу. У візантійській психокультурі право на такі дії належить лише царям, тоді як перші дисиденти були звичайними бунтівниками, яких візантійська культура завжди нещадно карала. Слід констатувати, що такий порядок речей є традиційним для російського світосприйняття. Він неодноразово актуалізувався у російській культурі протягом століть як в імперські, так і в радянські часи.

На подальший розвиток полеміки між «старим» та «новим» у російській культурі значно вплинули як зовнішні, так і внутрішні події. Ключовим фактором майбутніх змін став старт активної індустріалізації в Англії та революційні події у Франції. Велика Французька революція починалася під просвітницькими гаслами «свободи, рівності та братерства», але дуже швидко перетворилася на кривавий жах, крапку в якому поставила диктатура Наполеона. Ці події мали величезні наслідки для всієї Європи. І. Немчинов зазначає, що невдача революції, яка була вершиною Просвітництва, але закінчилася Наполеоном, призвела до усвідомлення національних інтересів і пошуку національного коріння під час антинаполеонівських війн 1809–1813 років [4, с. 34]. Повернувшись із Європи після перемоги над Наполеоном, російські офіцери були глибоко вражені

рівнем політичного, технологічного та культурного розвитку європейських народів. Ці враження разом із новими філософськими ідеями вплинули на активізацію пошуку російської культурної ідентичності.

Необхідно зазначити, що подібні пошуки відбувалися в той момент і в самій Європі. Результатом цих процесів стало виникнення на початку XIX століття нової консервативної філософської хвилі, яка отримала назву націонал-романтизму. Інтелектуальним центром нового руху стала Німеччина. Такі представники німецького націонал-романтизму, як, скажімо, Фрідріх Шеллінг, значною мірою скорегували напрямок пошуку російської культурної ідентичності. Стоячи на засадах крайнього ідеалізму, Ф. Шеллінг проголошував обраний західною цивілізацією шлях соціальних і промислових трансформацій хибним. Натомість, вони пропонували повернутися до власних національних витоків і почати пошук національної ідентичності у фольклорі, містиці та світоспогляданні. І. Немчинов зазначає, що Ф. Шеллінг послідовно критикував притаманний західній і німецькій філософії раціоналізм та логічність. Розробивши власну філософську концепцію, він намагався також вказати шлях здійснення «розвороту», звернення до традиції [4, с. 40]. А. Валіцький зазначає, що такі радикальні ідеї не були сприйняті німецькими сучасниками Ф. Шеллінга, але знайшли значний відгук у творчості його російських послідовників [2, с. 79].

Тут перед нами постає необхідність хоча б частково торкнутися теми інтелектуальної дискусії, що сформувала весь російський соціокультурний ландшафт XIX століття. Мова йде про полеміку між слов'янофілами та західниками. Не будемо вдаватися в подробиці полеміки та зосереджуватись на особливостях сформованого кожним з угруповань дискурсив. Водночас, не слід оминати увагою і деякі з породжених цією дискусією наративів. Так, А. Валіцький вказує, що серед російських послідовників Ф. Шеллінга домінувала популярна й досі в російських консервативних колах думка про те, що Захід, ставши на хибний шлях матеріального розвитку та секуляризації, автоматично прирік себе на загибель [2, с. 51–52, 57]. Як наслідок, серед російських консервативних мислителів розвинувся наратив про необхідність примусового спасіння чи бодай відродження Європи. Наприклад, один із лідерів слов'янофілів Киреевський вважав, що Європа потребувала припливу нових сил, центру, народу, «який панував би над іншими завдяки своїй політичній та інтелектуальній перевазі» [цит. за: 2, с. 141]. Киреевський вказував, що в колі європейських народів таких лише два: росіяни й американці. На його думку, саме ці народи були достатньо молодими для того, щоб врятувати «стару» Європу [цит. за: 2, с. 141–142]. Цікаво, що саме слов'янофіли першими взяли порівнювати Росію та США, започаткувавши тим самим традицію, що з часом канонізується у вигляді традиційного наративу. І. Немчинов у свою чергу вказує, що міфологема слов'янофілів про відродження Європи з Росії означала експансію царизму на Захід [4, с. 71]. Якщо поглянути на розроблені тогочасними російськими консерваторами наративи через призму методології Ю. Романенка та О. Донченко, то бачимо, що шеллінгіанська філософія виявилася близькою росіянам через наявність у ній важливого для візантійського світогляду архетипу ідеалізації старовини. З іншого боку, актуалізуючись у

вигляді подібних наративів, візантизм намагався через молодий російський етнос сублімувати своє бажання помститися Заходу. Це бажання виявлялося як в критиці «загниваючого Заходу», так і в агресивній імперській політиці російської держави.

Водночас, ліберали також не сиділи склавши руки. Опонуючи консерваторам, вони спрямували магістральний напрямок своєї критики в бік притаманної слов'янофілам ідеалізації старовини. «Хрещений батько» західників Петро Чаадаєв вперше акцентував увагу на феномені короткої історичної пам'яті росіян. А. Валіцький вказує, що ще П. Чаадаєв, критикуючи Росію в «Філософському листі», називав її «країною без історії». Продовжуючи цю тезу, філософ посилався на петровські реформи. Коли б росіяни були історичним народом, ці реформи були б неможливі – старі, закорінені традиції чинили б опір свавілля законодавства, – стверджував П. Чаадаєв [2, с. 119]. На думку філософа, історичних причин того, що Росія перетворилася на «країну, забуту провидінням», було лише дві: це її географія та релігія її мешканців [2, с. 112, 119]. П. Чаадаєв вважав, що географічна розпороченість Росії та ізоляціоністський характер православ'я стали на заваді інтеграції народів, які їх сповідували, у загальноєвропейські процеси [2, с. 114]. Для того, щоб наздогнати європейців, росіянам необхідно від початку пройти їх шлях [2, с. 115]. З огляду на це, він вбачав органічний розвиток Росії у залученні країни до спільноти католицьких країн [2, с. 116]. Тут необхідно вказати, що цю єдність він бачив лише цивілізаційною, адже вважав, що православ'я стоїть вище за католицизм із точки зору чистоти догм [2, с. 123]. Слід констатувати, що сформований мислителем наратив про необхідність духовного єднання Росії та Заходу певною мірою знімає напругу старого візантійського протиріччя «Схід – Захід». У подальшому він знайде своє відображення в філософії всеєдності Володимира Соловйова та опосередковано вплине на розвиток духовних пошуків російської інтелігенції у XX столітті.

Подальший розвиток російської історії виразно продемонстрував, що розпочата у візантійські часи розробка традиційних наративів у XIX столітті добігла свого кінця. Майбутні покоління російських письменників та філософів лише поверталися до імперсько-середньовічної матриці. Необхідно констатувати, що як у XIX, так і в XX столітті месіянська претензія росіян знов дала про себе знати. «Істинне царство» повернулося у вигляді наративу про великий історичний потенціал Росії та її особливе призначення у долі світу. Адептами цього наративу можна вважати чи не всіх видатних представників російської культури, від Пушкіна до Путіна. Цей наратив постійно трансформувалася, приймаючи форму то комуністичної утопії, то ідеї «Російського світу». Незмінним залишалося його підґрунтя – інтегральний для російської психокультури архетип «вічного учня». Актуалізований у часи петровських реформ, він протягом всієї подальшої російської історії так і не зміг вирости. Процесу дорослішання цього інтегрального типу нації перешкоджав цілий ряд зовнішніх і внутрішніх культурних обставин, кожна з яких була взаємопов'язана з іншими. Перш за все, традиційна фіксація на минулому, що, за словами українських дослідників Ю. Романенка та О. Донченко, стала запорокую формування неспроможності росіян вносити уроки з історичного

досвіду [3, с. 192]. По-друге, притаманна православній культурній матриці духовна пасивність, споглядальна відстороненість та ізоляціонізм, проти яких марно повставав П. Чаадаєв. По-третє, викликане тоталітарним характером російської влади економічне, культурне та технологічне відставання від Заходу, що плекало в росіян комплекс меншовартості.

Окремим фактором можна назвати шалений імперській мілітаризм російської влади, що актуалізувався на будь-якому з історичних етапів історії країни. Усі ці пункти напряму пов'язані один з одним. Викликане тоталітарним характером влади відставання сублімувалося у вигляді активної імперської пропаганди, яка задля підтримки власного іміджу потребувала постійних розширень території. З іншого боку, тоталітарна російська влада традиційно опиралася на консерваторів, які, критикуючи Захід, так і не спромоглися розробити конкурентну у відношенні до західних візрів ідеологічну модель бачення майбутнього. У результаті цього парадоксу вони були змушені постійно повертатися до минулого. Ю. Романенко та О. Донченко вбачають витоки цієї деструктивної та самозакоханої поведінки росіян у бажанні, незважаючи ні на що, здобути своє «істинне царство». Вони стверджують, що Росія, засвоївши міфологему «Третього Риму», протягом усієї своєї історії переживає драматичне почуття провини за те, що «народ-богоносець» не зміг довести ідею вселенського царства краси, істини та добра до політичного упередметнювання [3, с. 290–291]. Отже, росіяни знову і знову повертаються в дійсність часів князя Володимира, коли вперше зіткнувшись із красою Візантії, слов'яни загорілися бажанням збудувати своє «істинне царство».

Отже, після хрещення Русі візантійське християнство певною мірою змішалось з культурними та психологічними особливостями східних слов'ян та оформилося у вигляді оригінальної християнської традиції, що поширювалася її теренами. Наступним важливим фактором в процесі формування російського традиціоналізму стали соціокультурні зміни, що прийшли разом із ординською окупацією. Відсутність незалежних державних інститутів та ізолюваність під час панування Орди вплинули на розвиток у росіян комплексу меншовартості, що був деактуалізований лише зі створенням власної незалежної держави. Становлення Московського князівства історично співпало з процесом остаточного занепаду Візантійської імперії в XV столітті, у наслідок якого відбулася трансляція окремих елементів візантійської психокультурної матриці в російський світогляд. У тогочасній російській ідеології актуалізувався наратив про «істинне царство», яким Москва стала після занепаду Константинополя. Це в свою чергу призвело до розвитку уявлень росіян про особливу есхатологічну місію їх країни та стало причиною впровадження ізоляціоністської політики. З іншого боку, з проникненням візантійської світоглядної матриці, на перших російських царів поширилися повноваження візантійських базилевсів, наслідком чого стало перетворення Московії на тоталітарну державу. Докорінним зламом цих порядків стали реформи Петра I. Демонстрація переваги західної культурної матриці вдарила по авторитетності наративу про «істинне царство» й актуалізувала, з одного боку, розвиток архетипу «вічного учня», а з іншого – призвела до зовнішньої імітації процесу вестернізації. Заміна

ідеологічної моделі вимагала розробки нових наративів. У результаті була розроблена нова імперська утопія, що замінила месіанський наратив про «істинне царство». Її суть полягала в необхідності постійного розширення Росії задля підтримки її імперських амбіцій і сублімації комплексу меншовартості її мешканців та влади. Водночас, у постпетровській Росії сформувалися дві соціальні групи: прихильників і критиків реформ, полеміка між якими завершила процес формування традиційних російських наративів. Перші наполягали на необхідності зняття старого візантійського протиріччя «Схід – Захід» та інтеграції Росії до загальноєвропейської культурної традиції. Другі відстоювали ізоляціоністську світоглядну модель і послідовно критикували Захід. Полеміка між цими ідеологічними угрупованнями канонізувалася в російській культурі та є актуальною навіть сьогодні.

Список використаних джерел

1. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма / Н. А. Бердяев. – М.: Наука, 1990. – 224 с.
2. Валіцький А. В полоні консервативної утопії. Структура і видозміни російського слов'янофільства / А. Валіцький. – К.: Основи, 1998. – 710 с.
3. Донченко О. Архетипи соціального життя та політика (Глибинні регулятиви психополітичного повсякдення): Монографія / О. Донченко, Ю. Романенко. – К.: Либідь, 2001. – 334 с.
4. Немчинов І. Структура «свого» та «чужого» у російській ідентичності. Дослідження з філософії історії в Росії XVIII – XIX ст. / І. Немчинов. – Вінниця: О. Власюк, 2009. – 120 с.
5. Окара А. Н. В окрестностях Нового Константинополя, или восточнохристианская цивилизация перед лицом новейшего хаоса-порядка / А. Н. Окара // Цивилизационные активы и цивилизационные рамки национальной российской политики. Материалы научного семинара. – М.: Научный эксперт, 2008. – С.9–53.
6. Федотов Г. П. Судьба и грехи России / Г. П. Федотов. – К.: София, 1992. – 333 с.

References

1. Berdiaev N. A. Istoki i smysl russkoho kommunizma / N. A. Berdiaev. – M.: Nauka, 1990. – 224 s.
2. Valits'kyi A. V poloni konservativnoi utopii. Struktura i vydozminy rosiis'koho slovianofil'stva / A. Valits'kyi. – K.: Osnovy, 1998. – 710 s.
3. Donchenko O. Arkhetypy sotsial'noho zhyttia ta polityka (Hlybinni reguliatyvy psykhopolitychnoho povsiakdennea): Monografiia / O. Donchenko, Iu. Romanenko. – K.: Lybid', 2001. – 334 s.
4. Nemchynov I. Struktura «svoho» ta «zhuzhoho» u rosiis'kii identychnosti. Doslidzhennia z filosofiii istoriii v Rosiis XVIII – XIX st. / I. Nemchynov. – Vinnytsia: O. Vlasiuk, 2009. – 120 s.
5. Okara A. N. V okrestnostiakh Novoho Konstantinopolia, ili vostochnokhristianskaia tsivilizatsiia pered litsom noveisheho khaosoporiadka / A. N. Okara // Tsyvilizatsionnye aktivy i tsyvilizatsyonnyie ramki natsional'noi rossiiskoi politiki. Materialy nauchnogo seminaru. – M.: Nauchnyi ekspert, 2008. – S.9–53.
6. Fedotov G. P. Sud'ba i grekhi Rossii / G. P. Fedotov. – K.: Sofia, 1992. – 333 s.

Shkil S. O., Ph. D. in Philosophy, Assistant Professor of the Philosophical Department of the National Bioresources and Nature Management University of Ukraine (Ukraine, Kyiv), lauby@meta.ua

The dichotomy «East–West» in the formation of Russian worldview

Analyzed the formation of dichotomy «East–West» in Russian ideological paradigm, in particular: the subordination of the Orthodox Church of centralized power during the reign of Ivan IV; image of fool for Christ that by his madness did revolt against despotism culture that was embodied in the monarch's tyranny; common among laity and clergy ordinary concept of seizure of power by Antichrist in the «true kingdom»; Peter's archetype of the «eternal student» with his ideas among intellectuals about imperfection, outdated and incorrectness of all the old, autochthonous. It is proved that narrative of controversy between supporters and critics of reforms is present actually not only in historiography, literature and philosophy, but also in the present.

Keywords: dichotomy «East–West», Russian worldview, worldview narrative, Byzantinism, Orthodoxy, «the true kingdom», archetype.

Шкіль С. А., кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Национальный университет биоресурсов и природопользования Украины (Украина, Киев), lauby@meta.ua

Дихотомия «Восток–Запад» в формировании русского мировоззрения

Проанализировано становление дихотомии «Восток–Запад» в российской мировоззренческой парадигме, в частности: подчинение православной церкви централизованной власти во время царствования Ивана IV; образ юродивого, что своим безумием оказывал бунт против деспотизма культуры, воплощенной в тирании монарха; распространенную среди мирян и рядового духовенства концепцию о захвате власти в «истинном царстве» антихристом; петровский архетип «вечного ученика» с его представлениям среди интеллигенции о несовершенстве, устарелости и неправильности всего старого, автохтонного. Доказано, что нарратив полемики между сторонниками и критиками реформ актуализировано присутствует не только в историографии, литературе и философии, но и в настоящем.

Ключевые слова: дихотомия «Восток–Запад», российское мировоззрение, мировоззренческий нарратив, византизм, православие, «истинное царство», архетип.

* * *

УДК 111.731

Гришанова Е. В.,
аспирантка, Донецкий национальный университет
(Украина, Красноармейск), katyushka.0312@mail.ru

РУССКАЯ ТЕОРИЯ КОМИЧЕСКОГО В АСПЕКТЕ СОВРЕМЕННОГО ФИЛОСОФСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Рассмотрена проблема комического в контексте философского исследования отечественной теории. Проанализированы варианты определения понятия юмора, а также показана сущность проблемы комического отечественной теории как основы понимания юмора в русской культуре.

Ключевые слова: юмор, смех, категория комического, концепция комического.

(статья друкується мовою оригіналу)

Актуальность вопроса о соотношении русской теории юмора в аспекте философского исследования связана с областью комического, которая давно является предметом научного интереса различных ученых, но, несмотря на это, остается неисчерпанной. На протяжении всего отечественного периода проблема смеха была в центре внимания философской мысли. Интерес к проблеме комического проявляли практически все выдающиеся мыслители, как Древней Греции, так и Древнего Рима. За этот период было высказано множество идей и сделано огромное количество наблюдений, предопределивших дальнейшее развитие теории смеха. Первая известная попытка определения сущности смеха Демокритом представляла объект смеха как нечто мнимосущее. Из этого онтологического толкования затем разветвляются гносеологические (разоблаченная иллюзия), этико-аксиологические (завышенная самооценка), эстетические (мнимотрагическое), риторические (несоответствие формы содержанию) определения и трактовки смешного. Сегодня категория комического наиболее часто применяется по отношению к сфере искусства. Но по сути это общепризнанная философская категория, которая с успехом может применяться при исследовании многих социальных, политических и культурных процессов. Возврат к истокам формирования комического как философской категории в отечественный период поможет глубже понять вариативность использования данной категории в различных отраслях социально-гуманитарного знания.

Целью нашей работы является анализ проблемы комического в контексте русской философской мысли.

Русская культура тесно связана с литературными комическими жанрами, прежде всего древнерусской сатирой, а также с классическими сатирическими произведениями XVIII в: А. Д. Кантемира, А. П. Сумарокова, Н. И. Новикова, Д. И. Фонвизина. Эта традиция воплотилась в горьком «смехе сквозь слезы» Н. В. Гоголя, негодовании М. Е. Салтыкова–Щедрина, комизме Ф. М. Достоевского, тонком юморе А. П. Чехова, многообразии сатирических и юмористических произведений XX века. Можно с полным основанием сказать, что именно смеховые традиции были наиболее весомым вкладом России в мировую литературу и культуру.

Говоря о великих ученых, то можно сказать, что каждый из мыслителей внес великую лепту в развитие философской мысли отечественной теории. Литературный критик и философ В. Г. Белинский в своем творчестве уделял достаточно большое внимание проблеме комического. Суть комического автор усматривает в противоречии жизни с ее сущностью. Здесь можно выделить два аспекта: онтологический – объект смеха как мнимая субстанциональность и телеологический – несоответствие притязаний объекта смеха и естественного, целесообразного развития жизни и истории. Источником комизма, таким образом, является сама жизнь, объективное положение вещей. Задача смеха – обнаружить нелепость и нецелесообразность явлений и показать их несоответствие здравому смыслу и требованиям справедливости.

Для автора цель смеха – исправление и улучшение общества. Ученый пишет: «В комическом произведении жизнь для того показывается нам такою, как она есть, чтобы навести нас на ясное созерцание жизни так, как она должна быть» [2, с. 50]. В таком понимании смех приобретает социально-этическое значение как механизм обострения и последующего разрешения противоречий сущего и должного в пользу последнего. Настоящая комедия, согласно В. Г. Белинскому, «должна живописать несообразность жизни с целью, должна быть плодом горького негодования, возбуждаемого унижением человеческого достоинства, должна быть сарказмом, а не эпиграммою, судорожным хохотом, а не веселою усмешкою, должна быть написана желчью, а не разведенною солью, словом, обнимать жизнь в ее высшем значении, то есть в ее вечной борьбе между добром и злом, ненавистью и эгоизмом».

Русский писатель, публицист А. И. Герцен в некоторых работах высказал ряд замечаний, касающихся смеха. Смех, прежде всего, понимается как действительное, общественно значимое орудие борьбы с ложными идеалами. Автор писал: «Смех – одно из самых сильных орудий против всего, что отжило и еще держится бог знает на чем, важной развалиной, мешая расти свежей жизни и пугая слабых. Повторяю, что предмет, о котором человек не может улыбнуться, не впадая в кошунство, не боясь угрызений совести, – фетиш, и человек подавлен им; он боится его смешать с рядовыми предметами» [4, с. 367].

Советский общественный и государственный деятель А. В. Луначарский в последние годы своей жизни собирал материал для так и не написанной книги «Социальная роль смеха». Он писал о том, что достаточно интересна идея о взаимоотношениях нового и старого, оригинального и