

явление; она не зависит ни от возраста, ни социального положения. Эта ответственность – настоящий дар.

«Безмерным потрясением является, – пишет мыслитель, – когда зрелый человек – все равно, стар он или юн годами, – который реально и всей душой ощущает свою ответственность за последствия и действует сообразно этике ответственности, в какой-то момент говорит: «Я не могу иначе, на том стою». Это нечто человечески подлинное и трогательное. Ибо такое именно состояние, для каждого из нас, кто, конечно, внутренне не умер, должно когда-то иметь возможность наступить. И постольку этика убеждения и этика ответственности не суть абсолютные противоположности, но взаимодополнения, которые лишь совместно составляют подлинного человека, того, кто может иметь «призвание к политике» [1, с. 35–36].

Таким образом, мы можем допустить, что харизма конструктивного политического лидера – это его целостность. Это единство рационального и чувственного, духовного и душевного, убежденности и ответственности, национального и мирового. Исключительно целеустремленный политик–харизматик, наделенный даром убеждения, но не настроенный на мудрый баланс и целостность, рано или поздно станет деструктивным для своего народа и других народов и стран.

Харизматичность как целостность предусматривает открытость Другому и миру, которую можно назвать человечностью и без которой невозможен не только подлинный харизматический лидер в политике, но и политик как таковой.

Список использованных источников

1. Вебер М. Политика как призвание и профессия. – М.: Литера Нова, 2018. – 232 с.
2. Вебер М. Господарство і суспільство / Макс Вебер; пер. з нім. М. Кушнір. – К.: Всесвіт, 2013. – 1112 с.
3. Крылова С. Краса людини: особистість, сім'я, суспільство (соціально-філософський аналіз): [монографія] / С. Крылова. – Ніжин: Аспект-Поліграф, 2011. – 344 с.
4. Крылова С. Цельность // Философская антропология: словарь / Под редакцией Н. Хамитова – К.: КНТ, 2018. – С.396.
5. Крылова С. Целеустремленность // Философская антропология: словарь / Под редакцией Н. Хамитова – К.: КНТ, 2018. – С.393.
6. Крылова С. Целостность // Философская антропология: словарь / Под редакцией Н. Хамитова – К.: КНТ, 2018. – С.394.
7. Хамитов Н. Харизма // Философская антропология: словарь / Под редакцией Хамитова Н. В. – К.: КНТ, 2018. – С.391–392.
8. Хамитов Н. Философия: бытие, человек, мир. От метафизики к метаантропологии. – 4-е издание, исправленное и дополненное. – К.: КНТ, 2017. – 268 с.
9. Beyer J. M. Taming and promoting charisma to change organizations // Leadership Quarterly, 1999. – P.307–330.
10. House R. J. A 1976 theory of charismatic leadership. Leadership: The cutting edge. Carbondale, IL: Southern, Illinois University Press, 1977. – P.189–207.
11. Howell I. Charismatic leadership: submission or liberation // Business Quarterly, 60, 1995 – P.63–69.
12. Trice H. M., Beyer J. M. Charisma and its routinization in two social movement organizations. Research in organizational behavior. Greenwich, CT: JAI Press, 1986. – P.113–164.
13. Weber M. The theory of social and economic organization. Glencoe, IL: The Free Press, 1947.

References

1. Veber M. Politika kak prizvanie i professija. – M.: Litera Nova, 2018. – 232 s.
2. Veber M. Gospodarstvo i suspil'stvo / Maks Veber; per. z nim. M. Kushnir. – K.: Vsesvit, 2013. – 1112 s.

3. Krylova S. Krasa ljudyny: osobystist', sim'ja, suspil'stvo (social'no-filosofs'kyj analiz): [monografija] / S. Krylova. – Nizhyn: Aspekt-Poligraf, 2011. – 344 s.

4. Krylova S. Cel'nost' // Filososfskaja antropologija: slovar' / Pod redakciej N. Hamitova – K.: KNT, 2018. – S.396.

5. Krylova S. Celeustremennost' // Filososfskaja antropologija: slovar' / Pod redakciej N. Hamitova – K.: KNT, 2018. – S.393.

6. Krylova S. Celostnost' // Filososfskaja antropologija: slovar' / Pod redakciej N. Hamitova – K.: KNT, 2018. – S.394.

7. Hamitov N. Harizma // Filososfskaja antropologija: slovar' / Pod redakciej Hamitova N. V. – K.: KNT, 2018. – S.391–392.

8. Hamitov N. Filosofija: bytie, chelovek, mir. Ot metafiziki k metaantropologii. – 4-e izdanie, ispravlennoe i dopolnennoe. – K.: KNT, 2017. – 268 s.

9. Beyer J. M. Taming and promoting charisma to change organizations // Leadership Quarterly, 1999. – P.307–330.

10. House R. J. A 1976 theory of charismatic leadership. Leadership: The cutting edge. Carbondale, IL: Southern, Illinois University Press, 1977. – P.189–207.

11. Howell I. Charismatic leadership: submission or liberation // Business Quarterly, 60, 1995 – P.63–69.

12. Trice H. M., Beyer J. M. Charisma and its routinization in two social movement organizations. Research in organizational behavior. Greenwich, CT: JAI Press, 1986. – P.113–164.

13. Weber M. The theory of social and economic organization. Glencoe, IL: The Free Press, 1947.

Dandekar D., aspirant of the Chair of the Philosophical Anthropology, National Pedagogical Dragomanov University (Ukraine, Kyiv), dharmeshdandekar@yahoo.com

Phenomenon charisma of the political leader summary

From the methodological positions of meta-anthropology, it is concluded that the charisma of a constructive political leader is its integrity: the unity of rational and sensual, spiritual and spiritual, conviction and responsibility, national and world. An exclusively goal-oriented charismatic politician, endowed with the gift of persuasion, but not tuned to a wise balance and integrity, sooner or later will become destructive for his people and other peoples and countries. Constructive charisma as integrity provides for an openness to the Other and a world that can be called humaneness.

Keywords: political leader, charisma, constructive, destructive, conviction, responsibility, integrity, meta-anthropology.

Dandekar D., aspirant of the Chair of the Philosophical Anthropology, National Pedagogical Dragomanov University (Ukraine, Kyiv), dharmeshdandekar@yahoo.com

Феномен харизми політичного лідера

З методологічних позицій метаантропології робиться висновок, що харизма конструктивного політичного лідера – це його цілісність: єдність раціонального і чуттєвого, духовного і душевного, переконаності і відповідальності, національного і світового. Виключно цілеспрямований політик–харизматик, наділений даром переконання, але не налаштований на мудрий баланс і цілісність, рано чи пізно стане деструктивним для свого народу та інших народів і країн. Конструктивна харизматичність як цілісність, передбачає відкритість Іншому і світу, яку можна назвати людністю.

Ключові слова: політичний лідер, харизма, конструктивне, деструктивне, переконаність, відповідальність, цілісність, метаантропология.

* * *

УДК 364.142

Шевченко З. В.,

кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії та релігієзнавства, Черкаський національний університет ім. Богдана Хмельницького (Україна, Черкаси), shevchenko.zoe@gmail.com

САМОТВЕРДЖЕННЯ У ЧЕСНОТАХ ЯК МОДЕЛЬ ЗДОБУТТЯ СОЦІАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ У ФІЛОСОФІЇ ВІДРОДЖЕННЯ

Стаття присвячена аналізу мети, засобів та наслідків самоствердження особистості завдяки вихованню чеснот та дослідженню значущості такого

самоствердження для здобуття соціальної ідентичності. У якості моделі такого самоствердження через чесноти обрано філософію Відродження. Саме у філософії Відродження формуються витоки сучасної політичної думки. Тому історична та раціональна реконструкції здійснення соціальної самоідентичності у демократичних містах-республіках доби Відродження сприяє кращому розумінню сучасних засад здобуття соціальної ідентичності – зокрема у європейських суспільствах. Самоствердження завдяки чеснотам за зразком філософії Відродження означає прийняття раціональних засад античної моральної філософії, шанування християнських цінностей та практичне слідування політиці красномовності. Загалом для сучасної Європи характерним є здобуття соціальної ідентичності як результат соціального самоствердження особи.

Ключові слова: соціальна ідентичність, соціальна самоідентичність, самоствердження, чесноти, цінності.

Самоідентичність – сучасний термін, однак його застосування допоможе чіткіше окреслити значущість філософії Відродження для розуміння сучасних філософських проблем. З іншого боку, це надасть самій цій філософії нового звучання, а разом з тим, нового, кращого розуміння того, що хотіли ствердити філософи Відродження своїми текстами і своїм життям.

Дослідження проблеми соціальної ідентичності за допомогою аналізу праць доби Відродження потребує застосування методології раціональної реконструкції – адже самі філософи Відродження не використовували цей термін. Ми спираємося на розуміння раціональної реконструкції, запропоноване Річардом Порті у його праці «Чотири жанри історіографії» [12]. Втім, велике допоміжне значення, власне у сенсі підготовки історичного підґрунтя для такої реконструкції має також метод історичної реконструкції, який докладно розробив та широко застосовував Квентін Скінер [13]. Для здійснення раціональної реконструкції теми соціальної ідентичності і ідентичності загалом слід чітко вказати, що під цими поняттями розуміють нині, під впливом розробок другої половини ХХ століття. Тоді можна буде оцінити, якої мірою ідеї, які лягли в основу цих розробок виникали і обговорювалися вже у філософії Відродження.

Прийнято виводити поняття соціальної ідентичності з робіт по соціальній психології та соціології – переважно американських дослідників. Так, класичне визначення соціальної ідентичності знаходять, як правило у працях з гуманістичної психології, апелюючи до праць Абрахама Маслоу, проблематики самоактуалізації, самореалізації тощо, додаючи сюжети з Крала Роджерса та дотичних Еріка Берна та деяких інших близьких до філософії психологів. Найбільше, на що наважуються, – згадують праці Еріка Фрома, який і повпливав на становлення гуманістичної психології. Але частіше все ж посилаються на чиказьку школу, соціально-рольову теорію, аналіз самості у Джорджа Герберта Міда [6], Герберта Блумера, поняття «дзеркального я» у Чарльза Кулі та теорію самості Карла Густава Юнга. І лише заднім числом встановлюють європейські власне філософські витоки розуміння самості як духовного ядра особистості – філософію Надлюдина Фрідріха Ніцше, філософське підґрунтя психоаналізу Зігмунда Фрейда, нарешті намагання виявити характеристики особистості як мікрокосма у філософії Едмунда Гусерля та Анрі Бергсона. А якщо задуматися над спільним знаменником цих, на перший погляд, дуже несхожих концепцій, то ним виявляється критика класичної концепції особистості як єдності самосвідомості і свідомості. Адже людина – це не лише свідомість чи самосвідомість, і навіть не лише

особистість, а тим більше не лише суб'єкт. А тоді вже щодо теми соціальної ідентичності можна і потрібно згадати і поняття суб'єкта у німецькій класичній філософії, і самоспостереження Мішеля Монтеня [7], і усю традицію французької моралістичної філософії, і аналіз субстанції людського Я у новочасній філософії раціоналізму та емпіризму. Однак, усе це багатство і різноплановість визначень ідентичності людини – у тому числі й у її соціальній іпостасі – має своїм джерелом потужний інтерес до величі людської особи, сформований у філософії Відродження. Саме гуманізм Відродження народжує тему людської особистості не просто як пріоритетну, але як тему, яка породжує усі інші можливі теми дослідження – так само як сама ця особистість трансформує і породжує реальність довкола себе – передусім соціальну.

Характерно, що утвердження особистості людини як головного предмету філософських досліджень доби Відродження обертається довкола виняткової здатності людини удосконалювати себе. Це удосконалення постає як *virtus* – центральна людська чеснота, на якій ґрунтується плекання усіх інших чеснот. Таким чином, саме утвердження свого *virtus* і постає як основа ідентичності людини як її моральної, соціальної ідентичності передусім. При цьому моральні параметри постають засадничими як для особистості, так і для суспільства. Поняття «*virtus*» філософії Відродження беруть, за свідченням К. Скінера, передусім у «Тускуланських бесідах» Цицерона і ось як це характеризує Скінер: «Петрарка передусім відновив цицеронівський сенс справжніх цінностей освіти. Як сам Цицерон формулює цей ідеал у «Тускуланських бесідах», метою освіти є не тільки створення людини з певним арсеналом технічних навичок, і навіть не людину, яка здатна здобути всі чесноти і «хороші душевні властивості». Швидше варто плекати «єдину чесноту (*virtus*), яка затьмарює усі інші» [13, с. 152–153]. Що ж це за фундаментальна людська чеснота? Ця чеснота має у своєму корені мужність, прагнення слави, велич звершень досконалого мужа: «Цицерон також стверджує, що «слово «*virtus*» походить від слова *vir* (чоловік)». Тому він наполягав, що це особлива *virtus*, яку ми, передусім, маємо прагнути набути не лише тому, що «хочемо бути добродішними», але також тому, що «хочемо бути мужами... Основоволожна мета всякої освіти, таким чином, полягає у вихованні *virvirtutis* – насправді звитяжного мужа, особи, про характер якої можна сказати просто, як говорить шекспірів Антоній про Брута: «Це була людина»» [13, с. 153].

Чи здатна особистість здобути цю *virtus* самотужки, всупереч усім обставинам долі, як це стверджували римські стоїки, починаючи з Цицерона і Сенеки? Спочатку філософи Відродження йдуть за своїми наставниками слід у слід і ствердно відповідають на це питання. Однак, обставини політичного життя італійських республік періоду треченто та кватроченто, а саме постійні зазіхання на свободу і суверенітет цих республік – то з боку імператора, то з боку папи, а врешті-решт і з боку доморощених диктаторів, змушує гуманістів Відродження уважніше придивитися до більш ранніх прикладів римської моралістики, передусім періоду розквіту республіки, а не її занепаду. Це період, коли уславлювалася демократична спільнота, а вже

потім шляхетна особистість: кожен видатний римлянин підкреслював своє схилення перед спільним благом Римської республіки. Аналогічні процеси формування власної демократичної культури починають відбуватися і у італійських містах–республіках 13–15 століть. До того ж, поступово тут формується власна аргументація на користь здобуття людської гідності не просто власними зусиллями, але у спільноті людей, які сповідають і захищають близькі, демократичні цінності.

Перші гуманісти відродження цілком відтворюють підхід римських знаних філософів. Так, слідом за Титом Лукрецієм Каром з його образом життя як бурхливого моря італійський гуманіст 15 століття Леон Альберті образно пояснював: «Якщо б люди ніколи не довіряли морським хвилям, вони ніколи не знали б ніяких богів, які допомагають людям під час бурі... І ти, якщо хочеш знищити причину нещастя, ніколи не чекай, що якісь боги відвернуть від тебе нещастя, але, зрозумівши, що самі люди приносять іншим людям нещастя, замість того, щоб молити богів про захист, намагайся вплинути на самих людей. А якщо причиною нещастя є боги, то спробуй зрозуміти, що вони ніколи не змінять свого наміру, зглянувшись на твої молитви... Як мені доводилось чути від учених людей, ніхто не працював більше від самих богів, які керують обширом світу і безперервно та вічно приводять його в рух. Якщо це так, то ви – безумці, і вважати, що ваші слова і молитви здатні змусити богів змінити встановлений порядок справ, є нічим іншим, як маячнею божевільного» [1, с. 153]. Як бачимо, цілком стоїчні мотиви невтручання у світову ходу справ уже доповнюються зовсім не стоїчними роздумами і рекомендаціями щодо можливості і необхідності впливати на інших людей. Таким чином, уже намічається.

Дещо згодом, наприкінці 15 століття поняття гідності людини висвітлює Джованні Піко дела Мірандола у своїй праці «Промова про гідність людини», де він визначає гідність через творчу, принципово відкриту, невизначену сутність людини: «...людина є посередником між усіма створіннями, близька до вищих і пан над нижчими, тлумач природи в силу проникливості розуму, ясності мислення і допитливості інтелекту, обшир між незмінною вічністю і мінливим часом...» [9, с. 247]. Мірандола одним з перших визначає, що людина має своєю сутнісною рисою здатність до самоконструювання, самотворення – лише від її власних зусиль залежить, наскільки високо вона себе піднесе, або ж наскільки низько опустить. У чомусь це нагадує стоїчну настанову самому обирати, ставати добрим чи злим. Однак, якщо у стоїків мова йшла лише про долю душі людини, то Мірандола, здається, говорить про самоствердження людини в усій повноті його можливостей – інтелектуальне, чуттєве, тілесне, діяльне, перетворююче людину і її світ.

Такий особливий статус людини Мірандола обґрунтовує, знову ж таки – на перший погляд, у рамках християнського світогляду і відповідної аргументації: «І встановив нарешті кращий творець, щоб той, кому він не зміг дати нічого власного, мав спільне з іншими все, що було властиво окремим творінням. Тоді погодився бог з тим, що людина є творінням невизначеного образу, і, поставивши його в центрі світу, сказав: «Не даємо ми тобі, про Адам, ні свого місця, ні певного образу, ні особливого обов'язку, щоб і місце, і обличчя, і обов'язок

ти мав за власним бажанням, згідно своїй волі і своїм рішенням. Образ інших творінь визначений у межах встановлених нами законів. Ти ж, не обмежений ніякими межами, визначиш свій образ за своїм рішенням, під владу якого я тебе надаю. Я ставлю тебе в центрі світу, щоб звідти тобі було зручніше оглядати все, що є в світі. Я не зробив тебе ані небесним, ані земним, ані смертним, ані безсмертним, щоб ти сам, вільний і славний майстер, сформував себе в образі, якому ти віддаси перевагу. Ти можеш переродитися в нижчі, нерозумні істоти, але можеш переродитися за велінням своєї душі і в вищі, божественні» [9, с. 248]. Але Творець у тексті Мірандоли говорить словами, які ми не знайдемо у Біблії – це слова самого гуманіста, яким він надає сили, вкладаючи їх у уста всевишнього. Бог тут вже швидше – сильний аргумент, аніж онтологічна основа. Теоцентризм стає позірним і змінюється антропоцентризмом, просто прикритим теологічною фразою.

Вочевидь, Мірандола прямо засвідчує антропоцентризм, ту волю до влади, яку Гайдегер знаходив у латентному вигляді в усій історії європейської філософії [15, с. 27–224]. Без такого антропоцентризму втрачає свою конститутивну силу творчість людиною своєї сутності як сутності істоти, яку Бог поставив розпорядником цього світу. Таким чином, Бог у філософії Відродження все більше з повноцінного поняття перетворюється на філософську метафору, за допомогою якої вони висловлюються про людину та її властивості.

Повною мірою це робить Джордано Бруно: аналізуючи божественну сутність як нескінченну, він лише задає модель сутності самої людини, яку згодом у психології будуть розглядати як «самість» людини: «...властиво і природно, щоби нескінченне, будучи нескінченним, було нескінченно переслідуючим тією формою переслідування, яка не має значення фізичного руху, але певного руху метафізичного, в якому не піднімаються від недосконалого до скоеного, але йдуть, кружляючи, сходами досконалості, для досягнення того нескінченного центру, який не отримав форми і сам не є форма» [4, с. 20].

Порівняємо з визначенням самості у Джорджа Герберта Міда: «Самість характеризується тією визначальною ознакою, що вона є об'єктом для самої себе, і ця ознака відрізняє її від інших об'єктів і від тіла... Ми не можемо бачити нашої внутрішньої сторони; ми можемо її якось відчувати за певних зусиль, але ми не можемо отримати досвіду усього тіла» [6, с. 124]. Цей досвід свого тіла є дуже характерною темою для усієї філософії Відродження – на протигагу досвіду своєї свідомості як теми філософії Середньовіччя. Однак, звернення до філософії Міда допомагає зрозуміти, чому цілісний досвід власного тіла неминуче веде до пошуків особистістю власної соціальності, до встановлення соціальних зв'язків з іншими людьми. За Мідом, формування себе як цілісності у стосунку до власного тіла у своєму досвіді, відбувається так само, як і становлення себе, своєї самості у стосунках з іншими: «Самість... виникає в процесі соціального досвіду і діяльності, тобто розвивається в окремому індивіді як результат його настановлень щодо такого процесу як цілого і до інших індивідів у його межах» [6, с. 123]. Таким чином, перед тим, як спілкуватися з іншими, людина починає вести внутрішній діалог з самою собою,

формує саму настанову на спілкування: «Людина промовляє до своєї самості, немов до іншої особи» [6, с. 128]. Це спілкування – не результат якоїсь штучної інсценізації, але природний процес для кожної людини – хоча й, як правило, не усвідомлюваний нею повною мірою: «Відповідь особи самій собі є необхідною для самості, і саме цей різновид соціальної поведінки і є тією поведінкою в межах якої така самість виникає» [6, с. 129].

Роздуми Поля Рікера також підтверджують зв'язок теми самості з пошуками істинної людської сутності філософами Відродження. Рікер аналізує походження сучасного розуміння терміну ідентичність з латинської мови: «Дане поняття має два значення, відповідно до латинських слів «idem» та «ipse». В другому значенні, в смислі «ipse» термін «ідентичність» пов'язаний з поняттям «самості» (ipseite) «себе самого». Згідно першого ж слова – «idem» – ідентичний – є синонімом «у вищій мірі схожого», «аналогічного». Цей термін заключає в собі деяку форму незмінності в часі. Його протилежністю є слова «різний», «змінний»» [11, с. 10]. Рікер також розглядає пошуки особистістю власної ідентичності, тобто досягнення повної само тотожності як нездійснений, але тим більш бажаний ідеал – у самих пошуках, а не у якійсь змістовій визначеності і полягає утвердження самості людини: «В даному контексті поняття ідентичності нагадує математичне поняття межі, коли всі члени послідовності (проміжні ідентичності) відрізняються від деякого числа «а» (кінцевої ідентичності) лише трішки, та тим не менше не досягають його» [11, с. 10]. Саме ці, закладені самою латиною смисли, явно чи латентно впливали вже на філософів Відродження, які усі вийшли родом із філології, вивчення класичних мов – давньогрецької та латини.

Свідченням цього може бути пряма мова самих філософів Відродження – того ж Мішеля Монтеня: «Ми ніколи не перебуваємо в собі; ми завжди десь поза собою; побоювання, прагнення, надія ваблять нас у майбутнє; тож ми перестаємо сприймати і розуміти те, що існує, і тільки й думаємо про те, що буде, ба навіть тоді, як нас самих більше не буде» [7, с. 19].

І все ж попри показну байдужість до святості, філософи Відродження зовсім не чужі були пошуків суспільного визнання, а отже зовсім не випадково теми марнославства і слави виявляються у них одними з головних. Щодо слави ще у 14 столітті великий Франческо Петрарка зауважував: «Якщо до праці не кличе надія заслуженої слави, тоді справжня добродієність, за вченням філософів, сама по собі є заохоченням і нагородою, сама по собі є полем діяльності і вінцем переможця» [8, с. 289]. Отже, слава все ж цікавить філософів Відродження зовсім не за будь-яку ціну, це має бути не погана слава, а успіх, захоплення їхніми досягненнями. Шляхом до цього усі без винятку визнають чесноти – причому досягнення чеснот не має бути показним. Чесноти мають звизрівати у внутрішньому діалозі, а на публіку вони вийдуть так чи інакше – це вже не має бути предметом спеціального клопоту.

Навіть апологет схоластики, який полемізував з деякими ідеями гуманістів, італійський філософ 16 століття П'єтро Помпонаці, утверджуючи внутрішню опору для добра і чеснот, аргументує до власних амбіцій людини не менше, аніж до Божого закону: «Жодне зло не

залишається без покарання, і жодне добро не залишається без винагороди. Адже слід знати, що винагорода і відплата є подвійною: одна істотна і невідокремлювана, інша ж відокремлювана. Істотною нагородою добродієності є сама добродієність, яка робить людину щасливою. Адже людська природа не може досягнути нічого більшого, аніж сама добродієність. Адже вона дає людині впевненість і позбавляє розгубленості... Так само, але в протилежному сенсі можна сказати і про порок: бо відплатою грішникові є сам порок, від якого немає нічого більш нещасливого і негідного» [10, с. 105]. Ці слова Помпонаці звучать як християнська моралістика, однак ця моралістика непомітно автономізує людину від будь-якого зовнішнього авторитету, у тому числі й релігійного: «Особливу увагу слід звернути на те, що той, хто чинить праведно, не чекаючи жодної іншої винагороди, крім самої добродієності, чинить краще і благородніше, ніж той, який очікує ще якоїсь винагороди. І той, хто уникає пороку через його огидність, а не через страх покарання, більш достойний похвали, ніж той, хто уникає пороку через страх покарання. Гріх ненавидять благі, люблячи добродієність. Гріх ненавидять дурні, боячись покарання» [10, с. 117]. Що вже казати про гуманістів, для яких авторитет власної думки значно вищий за будь-кого іншого.

У даній статті ми не зупиняємося спеціально на огляді чеснот, які обирають філософи Відродження – це доволі багато разів аналізували раніше. Зокрема, авторитетною є позиція Елеседа Макінтайра [5]. Однак, нас цікавить питання, як ці чесноти сприяли визначенню самоідентичності особистості, передусім її соціальної самоідентичності. Якщо очевидним є індивідуалізм гуманістів, то не менш очевидним є їхнє прагнення визнання. Якщо очевидним є ігнорування зовнішніх авторитетів у питанні чеснот, то не менш очевидним є прагнення гуманістів досягнути визнання їхніх власних чеснот оточуючими і нащадками. Чи немає тут суперечності?

Суперечність між аристократичною зневагою до неосвіченого натовпу і прагненням митця до визнання своєї творчості полягає у стратегії просвітництва цього натовпу за допомогою своєї творчості. Звісно, це ще не вповні просвітництво XVIII століття, тут ще не йде мова про поширення грамотності та наукових знань серед усіх членів суспільства. Але у добу Відродження вже є інший тип просвітництва – провідництво. Гуманісти Відродження прагнуть стати провідниками для своїх сучасників, як був свого часу для Данте провідником Вергілій. Однак, гуманісти прагнуть стати провідниками до істини, до краси, до добра – до справжніх цінностей, доступних кожній людині в цьому житті, а не до містифікованих і нерідко перекручених цінностей схоластики. Як досягнути цього без поширення грамотності? Два основних світських шляхи дає епоха Відродження для цього – політика і театр. Причому сама політика тут нерідко і сприймається як версія театру, вистави. Показовою є комедія «Як вам це сподобається» Уільяма Шекспіра з його знаменитою фразою: «Так, світ – театр, де всі чоловіки й жінки – актори, туткожному приписаний свій вихід, і не одну з них кожне грає роль» [16, с. 121].

Об'єднує театр і політику мистецтво красномовності, в усякому разі, коли йде мова про ту політику, яку

вважали зразковою гуманісти. На цю обставину звертає увагу Квентін Скінер, коли аналізує джерела європейської політичної філософії, які він вбачає саме у філософії Відродження [13]. Своєрідний підсумок цієї філософії у її політичній частині являє собою філософія Томаса Гобса. Для доведення цієї позиції Скінер пише дві роботи, першу – в середині 90-х років минулого століття [18], друга вийшла друком на початку цього року [17]. Головна думка в них така: саме завдяки політиці красномовності (policyofeloquence) якнайкраще реалізує свої амбіції талановита людина, причому повною мірою розкриваються не лише її таланти, але й підтверджуються і досягають вершин досконалості вироблені нею чесноти. Від цього, між тим, виграє і спільнота, у якій проводиться така політика: зростає її згуртованість, отримує розвиток культура аргументації, приклад успішного гуманіста-політика заохочує до самоудосконалення інших громадян.

Усе це наближає нас до розуміння соціальної ідентичності у тому сенсі, як його вживають сучасні авторитетні соціальні теоретики – Бенедикт Андерсон [2], Ентоні Сміт [14] та Етьєн Балібар [3]. Дійсно, публічне самоствердження у чеснотах, до якого закликають і власний приклад чого подають філософи Відродження, дуже нагадує, якщо не за змістом, то за формою ті процедури здобуття власної соціальної ідентичності, які виявляємо у працях цих авторів. Однак, наскільки більш надійним і переконливим стає здобуття такої соціальної ідентичності, якщо відмовитися від формалізму більшості сучасних соціальних теоретиків і визнати, що не лише краса виконання, але й гарантованість самого результату реалізації соціальної ідентичності у європейських країнах критично залежать від вірності європейській традиції. А це й шанування раціоналізму античної моральної філософії, і повага до християнських цінностей, і визнання чеснот особистісного самоствердження, вироблених на основі цього раціоналізму і цінностей у гуманістичній філософії Відродження.

Таким чином, модель здобуття соціальної ідентичності, реконструйована на основі запропонованих філософами Відродження ідей, становить інтерес для сучасної соціальної філософії не лише з історико-філософської точки зору. Її варто докладніше дослідити у сучасній Європі – адже саме громадянин, який виховав себе у дусі класичних чеснот, є не лише сумлінним громадянином, але й загалом відповідальною людиною, для якої захист власної гідності узалежнений благом своєї спільноти як малої батьківщини та миром і добробутом у власній державі.

Список використаних джерел

1. Альберти Л. Б. Религия / Л. Б. Альберти; пер. с итал. Н. А. Федоров // Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV века). – М.: Мысль, 1985. – С.152–154.
2. Андерсон Б. Уявлені спільноти: Міркування щодо походження й поширення націоналізму / Б. Андерсон; пер. з англ. В. Морозов. – 2-ге вид., перероб. – М.: Критика, 2001. – 271 с.
3. Балібар Е. Ми, громадяни Європи?: Кордони, держава, народ / Е. Балібар; пер. з фр. Андрія Репи. – К.: Курс, 2006. – 354 с.
4. Бруно Дж. О героическом энтузиазме / Дж. Бруно; пер. с итал. Я. Емельянова. – М.: Государственное издательство художественной литературы, 1953. – 212 с.
5. Макінтайр Е. Після чесноти: Дослідження з теорії моралі. – К.: Дух і літера, 2002. – 436 с.
6. Мід Дж. Г. Дух, самість і суспільство. З точки зору соціального біхевіориста / Дж. Г. Мід; пер. з англ. Т. Корпало. – К.: Український центр духовної культури, 2000. – 374 с.
7. Монтень М. Проби. Кн.1. / М. Монтень; пер. с франц. А. Перепадя. – К.: Дух і Літера, 2005. – 365 с.
8. Петрарка Ф. Лирика. Автобиографическая проза / Ф. Петрарка; пер. с итал. – М.: Правда, 1989. – 382 с.
9. Пико дела Мирандола Дж. Речь о достоинстве человека. Комментарий к канцоне о любви Джироламо Бенивьени / Дж. Пико дела Мирандола; пер. с итал. // Эстетика Ренессанса. – М.: Искусство, 1981. – С.248–305.
10. Помпонацци П. О бессмертии души / П. Помпонацци; пер. А. Х. Горфункеля // Помпонацци П. Трактаты О бессмертии души, О причинах естественных явлений или о чародействе. – Москва: Главная редакция АОН при ЦК КПСС, 1990. – С.27–183.
11. Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика. Московские лекции и интервью / П. Рикер; [отв. ред. И. С. Вдовина]. – М.: Академия, 1995. – 160 с.
12. Рорти Р. Историография философии: четыре жанра / Р. Рорти; пер. с англ. // Джохадзе И. Д. Неопрагматизм Ричарда Рорти. – М.: УРСС, 2001. – С.180–198.
13. Скиннер К. Истоки современной политической мысли: в 2-х т. Т.1. Эпоха Ренессанса / К. Скиннер; пер. с англ. А. А. Олейникова. – М.: Дело, РАНHiGS, 2018. – 464 с.
14. Сміт Е. Культурні основи націй. Ієрархія, заповіт і республіка / Ентоні Д. Сміт; пер. з англ. П. Тарашука. – Київ: Темпора, 2010. – 312 с.
15. Хайдеггер М. Ницше: в 2-х т. / М.Хайдеггер; пер. снем. А. П. Шурбелева. – М.: Владимир Даль, 2006. Т.2. – 458 с.
16. Шекспір В. Як вам це сподобається / пер. О. Мокровольський // Шекспір В. Твори в шести томах. – К.: Дніпро, 1986. – Т.4. – С.89–170.
17. Skinner Q. From Humanism to Hobbes. Study in Rhetoric and Politics / Q. Skinner. – Cambridge: Cambridge University Press, 2018. – 444 p.
18. Skinner Q. Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes / Q. Skinner. – Cambridge: Cambridge University Press, 2004. – 477 p.

References

1. Al'berti L. B. Religija / L. B. Al'berti; per. s ital. N. A. Fedorov // Sochinenija ital'janskijh gumanistov jepohi Vozrozhdenija (XV veka). – M.: Mysl', 1985. – S.152–154.
2. Anderson B. Ujavleni spil'noty: Mirkuvannja shhodo pohodzhennja j poshyrennja nacionalizmu / B. Anderson; per. z angl. V. Morozov. – 2–ge vyd., pererob. – M.: Krytyka, 2001. – 271 s.
3. Balibar E. My, gromadjany Jevropy?: Kordony, derzhava, narod / E. Balibar; per. z fr. Andrija Rjepi. – K.: Kurs, 2006. – 354 s.
4. Bruno Dzh. O geroicheskom jentuziazme / Dzh. Bruno; per. s ital. Ja. Emel'janova. – M.: Gosudarstvennoe izdatel'stvo hudozhestvennoj literatury, 1953. – 212 s.
5. Makintajr E. Pislja chesnoty: Doslidzhennja z teorii' morali. – K.: Duh i litera, 2002. – 436 s.
6. Mid Dzh. G. Duh, samist' i suspil'stvo. Z tochky zoru social'ного biheviorysta / Dzh. G. Mid; per. z angl. T. Korpalo. – K.: Ukrai'ns'kyj centr duhovnoi' kul'tury, 2000. – 374 s.
7. Monten' M. Proby. Kn.1. / M. Monten'; per. s franc. A. Perepadja. – K.: Duh i Litera, 2005. – 365 s.
8. Petrarka F. Lirika. Avtobiograficheskaja proza / F. Petrarka; per. s ital. – M.: Pravda, 1989. – 382 s.
9. Piko della Mirandola Dzh. Rech' o dostoinstve cheloveka. Kommentarij k kancone o ljubvi Dzhhirolamo Beniv'eni / Dzh. Piko della Mirandola; per. s ital. // Jestetika Renessansa. – M.: Iskuststvo, 1981. – S.248–305.
10. Pomponacci P. O bessmertii dushi / P. Pomponacci; per. A. H. Gorfunkelja // Pomponacci P. Traktaty O bessmertii dushi, O prichinah estestvennyh javlenij ili o charodejstve. – Moskva: Glavnaja redakcija AON pri CK KPSS, 1990. – S.27–183.
11. Riker P. Germenevtika. Jetika. Politika: Moskovskie lekcii i interv'ju / P. Riker; [otv. red. I. S. Vdovina]. – M.: Akademija, 1995. – 160 s.
12. Rorti R. Istoriografija filosofii: chetyre zhanra / R. Rorti; per. s angl. // Dzhohadze I. D. Neopragmatizm Richarda Rorti. – M.: URSS, 2001. – S.180–198.
13. Skinner K. Istoki sovremennoj politicheskoy mysli: v 2–h t. T.1. Jepoha Renessansa / K. Skinner; per. s angl. A. A. Olejnikova. – M.: Delo, RANHiGS, 2018. – 464 s.

14. Smit E. Kul'turni osnovy nacij. Ijerarhija, zapovit i respublika / Entoni D. Smit; per. z angl. P. Tarashhuka. – Kyi'v: Tempora, 2010. – 312 s.

15. Hajdegger M. Nicshe: v 2-h t. / M. Hajdegger; per. s nem. A. P. Shurbeleva. – M.: Vladimir Dal', 2006. T.2. – 458 s.

16. Shekspir V. Jak vam ce spodobajet'sja / per. O. Mokrovol's'kyj // Shekspir V. Tvory v shesty tomah. – K.: Dnipro, 1986. – T.4. – S.89–170.

17. Skinner Q. From Humanism to Hobbes. Study in Rhetoric and Politics / Q. Skinner. – Cambridge: Cambridge University Press, 2018. – 444 p.

18. Skinner Q. Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes / Q. Skinner. – Cambridge: Cambridge University Press, 2004. – 477 p.

Shevchenko Z. V., Candidate of Philosophy, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Philosophy and Relational Studies, Bohdan Khmelnytsky National University of Cherkasy (Ukraine, Cherkasy), shevchenko.zoe@gmail.com

Self-affirmation in virtues as a model for obtaining social identity in the philosophy of the Renaissance

The article is devoted to the analysis of the purpose, means and consequences of self-affirmation of the individual through the cultivation of virtues and to the study of the significance of such self-affirmation for gaining social identity. The philosophy of the Renaissance is chosen as a model of such self-affirmation through virtues. The origins of contemporary political thought are formed in the philosophy of the Renaissance. Therefore, the historical and rational reconstruction of the implementation of social self-identity in the democratic city-states of the Renaissance period promotes a better understanding of the current principles of gaining social identity, in particular in European societies. Self-affirmation through virtues according to the model of the philosophy of the Renaissance means the adoption of rational principles of ancient moral philosophy, the reverence of Christian values and the practical pursuit of policy of eloquence. In general, for today's Europe, it is characteristic of gaining social identity as a result of social self-construction of the individual.

Keywords: social identity, social self-identity, self-affirmation, virtues, values.

* * *

УДК141+165.0+165.3

Окорокова В. В.,

кандидат філософських наук, доцент кафедри всесвітньої історії та методології науки, Південноукраїнський національний педагогічний університет ім. К. Д. Ушинського (Україна, Одеса), veraok888@ukr.net

Постмодерністське розуміння соціальної реальності

Проводиться аналіз визначення соціальної реальності в філософії постмодернізму. Автор акцентує увагу на те, що подальший розвиток інформаційно-комунікативних технологій сприяє ще більшій розмитості меж між об'єктивним і суб'єктивним в межах пізнання соціальної реальності. Встановлено, що медіа, Інтернет та й взагалі віртуальна реальність створюють перед людиною інший світ, іншу реальність, яка надає необхідні властивості окремим індивідам в мережі.

Ключові слова: інтерсуб'єктивність, нелінійність, постнекласичне мислення, модернізм, постмодернізм, реальність, хаотичність.

Постмодернізм є відносно недавнім явищем, він є передусім культурою постіндустріального, інформаційного суспільства. В цілому постмодернізм являється сьогодні як особливий духовний стан і умонастрій, як спосіб життя і культура і навіть як деяка епоха, яка доки ще тільки починається і яка по сучасних дослідженнях є перехідною. Зародившись як теорія, постмодернізм заперечує основні принципи модерну: віру в прогрес і здатність класичної науки цьому прогресу сприяти. Плеяда філософів цього напрямку вже сформували цілий пласт наукових досліджень, заперечуючи при цьому модерновську методологію,

принципи, акцентуючи увагу на хаотичність світу, кризи світогляду людини кінця ХХ віки.

Досліджуючи критичні дослідження філософів-постмодерністів, сучасні учені (О. Ю. Бізєєв [3], Ю. Г. Голуб [4], О. Г. Дугін [5], Г. І. Єрмілова [6], І. П. Ільїн [7], О. М. Кочубейчик [8], О. М. Можейко [10], О. В. Пилюгіна [12], О. О. Прасолова [13], В. Т. Фаритов [14], О. Христофорова [15]) звертають увагу на епістемологічний розрив сучасної культури з модерністськими тенденціями, формування нового методологічного підходу до дослідження соціальної реальності, концептуальних напрямів. Так, І. П. Ільїн із цього приводу відмічає, що спочатку оформившись в руслі постструктуралістських ідей, цей комплекс потім став все більше усвідомлювати себе як «філософію постмодернізму». Тим самим він істотно розширив як сферу свого застосування, так, можливо, і дії [7, с. 202]. Деякі учені звертають увагу на трансформацію ціннісних установок. А саме, Ю. Г. Голуб акцентує увагу на те, що положення людини в соціумі стало визначатися не тією роллю, яку грає його праця в реальному розвитку суспільства. Ієрархія цінностей, ознаки успіху, міра внеску того чи іншого індивіда в суспільне благополуччя стали носити умовний характер. Цінністю в сучасній економіці став переважати не саме товар, а образ товару, гіпертовар [4, с. 179]. В. Т. Фаритов в свою чергу приводить ряд характеристик потемодерністського світогляду як духовної квінтесенції сучасного суспільства: процеси розпаду і нового єднання, хаосу і впорядкованості, створення кордонів і подолання кордонів як найважливіші процеси конституювання сучасного соціуму і як екзистенційні процеси, що забезпечують соціалізацію індивідів, формування їх особистісного сприйняття дійсності, представляються постмодернізмом як взаємно реверсивні, здатні фіксувати неможливість визначення, коли закінчувати і вается один процес і починається йому протилежний [14].

Мета дослідження – аналіз головних рис соціальної реальності в межах постмодерністської філософії.

Перші ідеї постмодерністського спрямування актуалізувалися в кінці 60-х років і були пов'язані з критичною рефлексією соціокультурних і філософських контекстів цивілізаційних процесів, що пов'язано в першу чергу з поширенням, і головне, впровадженням в життя людини інформаційних технологій. Цікавими в цьому плані виступають ідеї О. Христофорової, яка порівнюючи дослідження суспільства в рамках модерну і постмодерну, приходять до висновку, що в контексті модерністських та постмодерністських уявлень суспільство, як об'єкт пізнання, виступає в різних якостях [15, с. 174]. Товариство модерну – це, перш за все, цілісна і впорядкована система, яка детермінує і визначає свої складові. Його феноменами виступають такі явища як тоталітаризація, класовість, елітизм, обмеження людини через приведення його життєдіяльності до загального, раціонального й правдивого. Таким чином, суспільство модерну має дисципліновану, структуровану природу, ґрунтується на метафорах прогресу і раціональності. Воно об'єктивно і принципово пізнаване. Індивіди в ньому розглядаються переважно як соціальні типи і представники певних соціальних структур. У ситуації постмодерну суспільство вже втрачає свою цілісність – в ньому посилюється загальний безлад, відбувається